

Lectures domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA DELLE PALME

MESSA DEL GIORNO

Le letture della “Messa del giorno” nella Domenica delle Palme sono un invito a «fissare gli occhi su Gesù, colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2, nell’*Epistola*). La parola del profeta anonimo dell’esilio (*Lettura*) e il gesto di Maria di Betania che «custodisce» la sepoltura del maestro (*Vangelo*) ci portano a dare spessore e significato alla *fede di Gesù* e a comprenderne il suo valore, proprio all’inizio della Settimana Autentica, nei giorni che in cui la comunità cristiana si prepara a celebrare il Sacro Triduo.

LETTURA: Is 52,13 – 53,12

Il quarto carme del Servo di ADONAI (Is 52,13 – 53,12) è un poema molto complesso testualmente, eppure semplice nella sua composizione. I problemi decisivi stanno piuttosto nella comprensione della vicenda e nell’identificazione della figura descritta, perché volutamente tutto è lasciato in contorni indeterminati. Un innocente deve soffrire, contro la «sapienza della retribuzione», mentre i colpevoli sono rispettati. Ma questo umiliato trionfa: un elemento già più comune nello schema biblico. Un morto che vede la luce: è solo un’immagine poetica? Il tentativo sarebbe di espungere le stranezze per farle collimare con altre pagine simili o ridurle semplicemente a finzioni poetiche.

Quanto ai limiti della composizione, a differenza degli altri carmi (Is 42,1-9; 49,1-12; 50,4-9) la conclusione è chiaramente fissata in 53,12. Ciò che fa problema in questo caso non è la fine, ma l’inizio. Alcuni mettono in crisi l’unità del passo, separando 52,13-15 da 53,1-12. Ma le ragioni non sono sufficienti e non tengono di solito in nessun conto l’analisi delle relazioni all’interno della pericope. Pare invece corretto far partire il quarto carme da 52,13: lo *hinneh* suggerisce un nuovo inizio (come in Is 42,1). A partire da Is 52,13, infatti, scompare il simbolismo del nuovo esodo, presente in Is 52,11-12. Soprattutto le relazioni interne tra 52,13-15 e 53,11b-12 conducono a leggere come una sola unità l’intera pericope.

52 ¹³ Ecco, il mio servo avrà successo,
sarà innalzato, portato in alto, molto elevato.

¹⁴ Come molti si sono spaventati di te,^a
– tanto sfigurato da non sembrare uomo
e non avere aspetto umano –

¹⁵ così si meraviglieranno di lui molte genti;
davanti a lui i re si tapperanno la bocca,

^a Lascio il pronome di 2^a maschile, come nel TM; è una variazione stilistica per noi dura, ma efficace.

vedendo un fatto mai narrato a loro
e osservando quanto non avevano mai udito.

53¹ Chi dunque ha creduto al nostro annuncio?

יְאֹדֹנָי, a chi ha mostrato il suo braccio?

² È cresciuto come germoglio davanti a lui,
come una radice da terra arida.

Non ha apparenza, né bellezza, perché lo guardiamo,
né un aspetto, perché proviamo in lui diletto.

³ Disprezzato e reietto dagli uomini,
uomo dei dolori, esperto nel patire,
come uno da cui si volta via la faccia,
disprezzato, non lo abbiamo preso in considerazione.

⁴ Eppure egli portava la nostra sofferenza,
e si era caricato i nostri dolori;
ma noi lo abbiamo considerato castigato,
percosso da Dio^b e umiliato.

⁵ Ma Egli è stato trafitto dal nostro delitto,
stroncato dal nostro peccato.

Il castigo della nostra salvezza è sopra di lui,
dalla sua piaga ci viene guarigione.

⁶ Noi tutti eravamo erranti come gregge,
ciascuno di noi seguiva la sua strada;
e **יְאֹדֹנָי** gli ha caricato addosso il peccato di noi tutti.

⁷ Maltrattato, lui si è lasciato umiliare,
e non ha aperto bocca;
come agnello condotto al macello,
come pecora davanti ai suoi tosatori muta
e non ha aperto bocca.

⁸ Senza arresto e senza processo fu tolto di mezzo,
ma chi si è curato del suo destino?
Fu strappato dalla terra dei vivi,
per la colpa del mio popolo fu percosso.

⁹ Gli si diede sepoltura con gli empi
e una tomba con la feccia del popolo,^c
pur non avendo commesso alcun crimine,
né ci fosse inganno sulla sua bocca.

¹⁰ Ma **יְאֹדֹנָי** ha voluto prostrarlo con quella sofferenza,

^b *mukkēh ʿēlōhīm*, potrebbe anche essere inteso come una forma di superlativo: «molto percosso»; preferisco mantenere il riferimento esplicito a Dio, in quanto così si allude alla retribuzione, da cui sorge il giudizio spietato del «noi» contro il servo.

^c *w^eet-ʿāšīr bāmātō* deve essere in parallelo con il primo emistichio. Interpreto dunque *ʿāšīr* come «feccia del popolo» (cf l'arabo *guthrun*) e leggo *bāmātō* «la sua tomba».

il Terribile ha reso la sua vita un'espiazione.^d
 Vedrà una discendenza, prolungherà i suoi anni,
 e la volontà di $\overline{\text{ADONAI}}$ trionferà per mezzo suo.
¹¹ Dopo i tormenti sopportati egli lo vedrà
 e si sazierà della conoscenza di lui.^e

Il mio servo, innocente, riabiliterà tutti
 egli si addosserà le loro iniquità.
¹² Perciò gli assegnerò una porzione tra i grandi
 e spartirà il bottino con i potenti,
 perché ha versato la sua vita fino alla morte
 e fu annoverato tra i malfattori:
 ma era lui a portare il peccato di tutti
 e a intercedere per i peccatori.

Un primo indizio per scorgere la struttura della composizione potrebbero essere gli avverbi e la sintassi (i *waw* iniziali, con funzione avversativa). Si vedano: *hinneh* (52,13); *'ākēn* (53,4a); *wa'ānahmû* (4b); *w'ēhû'* (5a); *wa- $\overline{\text{ADONAI}}$* (6b); *wa- $\overline{\text{ADONAI}}$* (10a); *lākēn* (12a).

Uno sguardo ora a chi sta parlando nel carne. Nei vv. 13-15 è un «egli» che può dire *'abdî* «il mio servo»: quindi il profeta o $\overline{\text{ADONAI}}$ stesso. Nei vv. 1-6 parla un «noi» (v.1a: *li-šmū'ātēnû*). Col v. 7 non abbiamo più indizi fino ad 11aβ (che inizia con *jašdīq*). Nel v. 8bβ c'è però un indizio importante: *'ammî* «mio popolo». Chi parla allora? Il profeta o $\overline{\text{ADONAI}}$? Nel v.11aβ: riprende il «mio servo» con un soggetto che può essere solo Dio o eventualmente il profeta a nome di Dio.

Altre ripetizioni significative: *'abdî* appare in 52,13a e 53,11aβ; *rabbîm* occorre in 52,14b.15a e 53,11aβ.12a. Questo conferma il cambiamento di soggetto segnalato; possiamo quindi isolare 52,13-15 e 53,11aβ-12 (con soggetto $\overline{\text{ADONAI}}$).

In 53,1-11, dobbiamo distinguere una sezione in «noi» (vv. 1-6) da una sezione in «lui»: un «Egli» che può usare il pronome di prima persona con «mio popolo» al v. 8 (vv. 7-11b).

La descrizione condotta dal «noi» è una dialettica tra evento e giudizio. Dopo l'introduzione (v. 1), chiave interpretativa dell'evento come «azione di Dio che suscita la fede, si ha per quattro volte il contrasto fatto-interpretazione:

- I. la nascita e la crescita (2a)
 + reazione del «noi» (2b)
- II. sofferenza del servo (3a)
 + reazione del «noi» (3b)

^d *'im tāsîm 'āšām napšô* normalmente viene tradotta come se fosse una frase condizionale o temporale, da unire a quanto segue. In questo modo, comunque, il v. 10a rimarrebbe senza parallelismo. Il senso del versetto è chiarito proprio dai parallelismi (A:B::B':A'). Si potrebbe invece intendere *'m* come titolo divino dalla radice *'mm* «avere paura», ovvero un aggettivo di forma stativa. Quanto alla voce *tāsîm* con valore di 3^a maschile singolare, già Girolamo lo aveva inteso in questo modo. La mia interpretazione filologica dipende parzialmente da M. DAHOOD, *Isaiah 53,8-12 and Massoretic misconstructions*, «Biblica» 63 (1982) 566-570: 568s.

^e La sticomètria del versetto è molto difficile. Vocalizzo *jr'h* come *jr'ehû*, in *scriptio defectiva*, senza aggiungere l'oggetto *'ôr* «luce», e lo unisco a *jisbā' b'da'itô*, andando contro la divisione del TM, ma avendo dalla mia LXX, Aquila, Simmaco e Teodoziona.

- III. motivo della sofferenza (4a)
 - + reazione del «noi» (4b)
- IV. opera del servo per noi (5)
 - + nostra situazione (6a)
 - azione di ^{ADONAI} (6b)

Questa sezione, illustrazione di Is 52,14 e imperniata sul contrasto egli-noi, si conclude quindi con l'intervento risolutivo di ^{ADONAI}. Come in tutto il carne, il soggetto principale (*'abdi*) è sempre in terza persona singolare; il che crea una particolare drammaticità nel rapporto tra lui e i vari personaggi.

Dal v. 7 al v. 11a, un solista emerge dal coro anonimo e con particolare drammaticità racconta l'ingiusta condanna (v. 7), la morte (v. 8), la sepoltura (v. 9) e la glorificazione del servo (vv. 10-11a).

Sinteticamente ecco dunque il quadro della struttura letteraria dello spartito:

- I. 52,13-15: Dio pronuncia il suo oracolo
- II. 53,1-6: il «noi» innalza un corale anonimo
- III. 53,7-11a: un «solista» (il profeta?) descrive la morte e la glorificazione
- IV. 53,11aβ-12: Dio pronuncia il suo oracolo finale

vv. 52,13-15. Sono la chiave di lettura di tutto il carne, in forma oracolare, benché manchi la formula d'introduzione. In parallelo, bisogna citare l'inizio del primo carne (Is 42,1): *hinneh* – *'abdi*. Fin dall'inizio è annunziato da ^{ADONAI} l'esito glorioso della vicenda riguardante il suo servo, preannunciando già indirettamente l'esito inaudito di glorificazione cui giungerà il servo (si veda il contrasto tra il v. 14 e il v.15: *ka'ăšer* – *kēn*). L'inizio crea anche un'inclusione con 53,11aβ-12, quando Dio, di nuovo, annuncia il contrasto umiliazione - glorificazione, esplicitando il senso di tutta la vicenda.

Nel v. 13 la glorificazione finale del servo è presentata con quattro verbi, costruiti con un parallelismo incrociato (A:B::A':B'):

- *jaškil* (da *škl*, la radice del comprendere e dell'essere saggi): già da questo primo verbo si indica che il successo aprirà una nuova via di «sapienza». Ma di quale sapienza si tratta? Della sapienza che vedeva la legge fondamentale del rapporto con Dio come un «do ut des»? Si tratta di un'applicazione della legge di retribuzione? o forse si apre la via per un'altra sapienza (cf Eb 5,8)?
- *rûm* è il verbo dell'esaltazione: il significato della radice è «essere alto», in parallelo al quarto verbo, *gābah*.
- *nāšā'*, qui al niphal, «essere esaltato», sarà richiamato nei vv. 4 e 12b con il senso di «portare, sopportare»: sarà dunque un «essere portato in alto» che deve però passare attraverso la «sopportazione» della sofferenza e delle colpe di tutti.

La reazione della moltitudine (*rabbîm*) è stata anzitutto di spavento (*šām^emû*). La sofferenza sfigura l'uomo, in quanto deturpa l'immagine di Dio (cf Gn 1,16s; Sal 8,5): *mišhat* lo rende infatti con «sfigurato». Ma la reazione prevista per il momento della glorificazione non sarà eclatante: *rā'â* «vedere» e *hitbônēn* «fare attenzione, comprendere», presuppongono un silenzio religioso di fronte a quanto succederà.

Il tema dunque annunciato dall'oracolo iniziale è che l'umiliazione – nonostante tutto – condurrà il servo alla gloria.

vv. 53,1-6. Quanto viene esposto dal «noi» non è un'ideologia, non è neppure una biografia, ma una sequenza di fatti che costituiscono la «rivelazione del braccio di Dio», come «annuncio» (*šēmu'ā*) che provoca alla fede (*he'ēmîn*).

L'introduzione del v. 1 fa entrare in scena il gruppo anonimo dei «noi». I due verbi *rā'ā* e *šāma'*, che apparivano in 52,15b, sono ora ripresi per esprimere l'imprevedibilità del nuovo agire di Dio (*zēro'ac* ^{ADONAI}): con il sostantivo *šēmu'ā*, la coppia di verbi *he'ēmîn* e *niglātā* («credere» e «rivelare») sono la risposta rispettivamente all'ascolto e alla visione. La parola profetica ha il compito di «rendere parola» quel fatto, di farlo diventare «predicazione». Non è sempre agevole leggere in azione il «braccio di ^{ADONAI}», perché la sua presenza non è eclatante. Tuttavia, per il nostro caso, la capacità di legger il suo intervento è perfino paradossale, perché è nella debolezza che si manifesterà il suo braccio, ovvero la sua forza.

A. v. 2. Prima fase della vita e prima reazione del «noi». La sofferenza ha preso la totalità della vita del servo: «fin dalla nascita» e «fino alla morte», un polarismo temporale che esprime il tutto. L'ambiguità semantica di *jônēq* «lattante / germoglio», permette lo sviluppo di un duplice piano simbolico: quello vegetale e quello estetico. Come immagine vegetale, il germoglio spunta da terra arida, un'aridità che indica l'assenza di linfa vitale e di vigore. E questa carenza si trasmette sugli altri, perché rende emaciata la sua «figura» (*tō'ar*): la bellezza infatti è sempre collegata alla benedizione di Dio. Nel Primo Testamento è qualcosa di verificabile (cf Gn 39,6 e 1Sam16,18, con lo stesso vocabolo *tō'ar*) ed è un legame con il mondo esterno, un modo di «essere-nel-mondo».

Legame con chi? In ebraico c'è *šēpānāyw* «davanti a Lui». Tra i moderni, vi è qualcuno che vorrebbe correggere in *šēpānēnu* «davanti a noi». Va lasciato quel «Lui», ma da intendere come allusione un po' paradossale a «Dio stesso». In questo caso, infatti, porrebbe ancor di più l'accento sul paradosso presente nell'esistenza del servo, che non ha bellezza davanti a lui e che, nonostante questo – o proprio per questo? – riceverà un'eredità fra i grandi della terra.

Il linguaggio usato qui e nei versetti seguenti, è quello tipico delle lamentazioni (cf, ad es., Sal 31; 38; Lam 3...). Ma c'è una differenza importante: nel nostro testo parla un gruppo di spettatori; il sofferente tace. Ma è un silenzio loquace, perché gli spettatori stanno applicando il metro di giudizio della retribuzione. Non si sono ancora accorti del paradosso del «braccio di ^{ADONAI}» che sta «rivelandosi» nella vita di questo servo. Di fronte alla mancanza di bellezza il «noi» non ha ancora percepito la novità: non è degno di uno sguardo e non c'è piacere o diletto in lui.

B. v. 3. La seconda antitesi contrappone la sofferenza del servo e una nuova reazione del «noi». Il servo è un uomo di dolore e uno che è umiliato dalla malattia. Ora, tale condizione, per una mentalità di retribuzione, era il segno più evidente della maledizione e del peccato. Questa fu la reazione sia degli «uomini» («in genere», v. 3a) sia, in particolare, del «noi» (v. 3b; con la ripetizione di *nibzeh* «disprezzato»). Il termine per indicare il dolore, *mak'ôb*, è inconfondibilmente un termine delle lamentazioni individuali (cf Sal 38,18; 69,27; Gb 33,19; Lam 3,1). Anche il nesso fra dolore, disprezzo e isolamento dalla comunità è tipico dei salmi di lamentazione. Ugualmente, la reazione del «noi» (*wēlō' ḥāšabnūhū*) è quella tradizionale nei confronti del sofferente (cf gli amici di Giobbe). Il malato e il sofferente era un segno negativo per la comunità; andava dunque isolato.

Lo stretto parallelo con il linguaggio dei salmi di lamentazione ci permette di trovare un orientamento interpretativo importante. Non siamo di fronte ad una descrizione dei dolori del servo, ma piuttosto ad una chiave interpretativa delle sofferenze. Non ha dunque senso cercare di quali malattie si tratti a partire da questa descrizione.

C. v. 4. Ecco ora tralucere il motivo della sofferenza, espressa nella contrapposizione del *wa'ānahñû* («ma noi»; 4b). Nei salmi di lamentazione era il sofferente a chiedere perdono dei propri peccati; qui invece saranno gli spettatori a chiedere perdono dei loro propri peccati, vedendo il dolore del servo. La sequenza tipica per la teologia biblica peccato-castigo è ora superata: il peccato è nostro, il castigo è divenuto suo ed è espresso in quel dolore sopportato per noi (L. Alonso Schökel).

Il v. 4 in modo lapidario enuclea questa situazione. Da una parte, il servo che porta-sopporta (*nāsā'*) la nostra sofferenza e si addossa il nostro dolore. In parallelo, il verbo *sābal* indica molto plasticamente il «carico» di cui il servo si fa portatore. Di fronte a questa raffigurazione vivida di un uomo curvo per la sofferenza che sarebbe dovuta ricadere su di noi, si staglia freddo e cinico il giudizio dato dal «noi»: lo pensavamo – ed era una presa di posizione secondo l'ortodossia corretta e affatto orgogliosa – un «colpito da Dio». I tre verbi che indicano il castigo cui è stato sottoposto il servo sono pure tipici dei salmi di lamentazione: *nāga'* (ad es., Sal 73,5. 14; Gb 2,5; Lam 2,2...); *mukkeh ūm^eunneh* (usati più per le lamentazioni collettive).

La reazione del «noi» serve, una volta di più, a sottolineare l'inaudita novità con cui veniva spezzata la legge antichissima della sapienza retributiva (cf Giobbe).

D. vv. 5-6. Da ultimo, viene ripreso il tema della sofferenza del servo, esplicitando la reazione intrattenuta con la nostra situazione (v. 6a) e con ^{ADONAI} stesso (v. 6b). Il v. 5 è l'inaudita rappresentazione dell'opera del servo: da una parte la remissione dei peccati, dall'altra la remissione della pena (= della sofferenza). Lutero traduce il v. 5b in modo lapidario ed esatto: «la punizione è su di lui, perché avessimo pace».

Le sue ferite ci curano (*nirpā'-lānû*), il suo dolore diventa causa della nostra pace. In Israele, come anche nelle culture circonvicine, era già conosciuta la sostituzione vicaria in diverse forme. Basti pensare al «capro espiatorio» o ai riti di capodanno. La novità del nostro passo sta che essa si manifesta ora in un uomo del tutto ordinario, disprezzato e sfigurato. Tutto ciò deve essere stato percepito già a livello del profeta, perché quelli che un tempo lo consideravano «colpito da Dio» ora giungono a fare la loro confessione. Ogni confessione si riferisce sempre a qualcosa che è accaduto. Anche nel nostro caso ci deve essere stato un evento che ha «rivelato» la verità del servo: il silenzio del racconto a questo proposito è un dato di non poco conto e va lasciato.

La confessione è duplice. Una *confessio culpæ*: il linguaggio simbolico del gregge disperso è il riconoscimento del proprio errare senza senso (cf Gen 50,6.17; Ez 34,5-6; Mt 9,36). In secondo luogo, una *confessio fidei*: fu ^{ADONAI} a condurre in questo modo tutti gli eventi. La duplice confessione è circoscritta dall'inclusione *kullānû*, «tutti noi»: se da una parte esprime la situazione di dispersione di tutti, dall'altra esprime anche per tutti l'occasione di salvezza per mezzo di questo servo.

vv. 7-11a. Dal corale anonimo dei «noi», si leva ora una voce solista: forse il profeta stesso, che punta l'obiettivo sul servo e ne descrive la morte, la sepoltura e la riabilitazione. Il movimento di questi versetti è scandito dai due *wazw* all'inizio del v. 9 e del v.

10, il primo inversivo e l'altro avversativo, disegnando dunque una progressione tematica:

- vv. 7-8: la morte
- v. 9: la sepoltura
- v. 10: la riabilitazione per opera di $\overline{\text{ADONAI}}$.

vv. 7-8: la morte. Col v. 7 cambia il tono del linguaggio: non si parla più genericamente di sofferenza, bensì più specificamente di «violenza subita» (cf *nāgaś* «maltrattare», che fa ricordare Es 3,7 e Is 58,3). Anche il verbo *ʿānā* è spesso usato nei salmi di lamentazione (Sal 116,10; 119,67. 71 e 107), per esprimere la violenza subita dall'orante. Ma il servo «non apre la bocca»: quel silenzio già supposto nei vv. 4-6 è ora esplicitato e presentato come un'azione simbolica profetica, dato che ormai il contesto diventa giudiziario. Le immagini del v. 7 ricordano da vicino Ger 11,19. Il contesto giudiziario spiega anche le prime due linee del v. 8: *ʿōṣer*, in contesto giudiziario, significa «arresto» ed il *mišpāt* è l'atto giudiziario.

Con questo si passa alla descrizione dell'ingiustizia sofferta dal servo: è un tema anche questo noto ai salmi di lamentazione (cfr Sal 7,7. 9. 12; 35,11. 23-24...). Con una differenza: il servo non chiede l'intervento di Dio contro i suoi nemici. Noi conosciamo già qual è il giudizio di Dio e di nuovo lo sentiremo proclamare alla fine.

Il senso della seconda frase del v. 8 è incerto. Il problema principale è il senso da dare a *dôr*: «stirpe» (Westermann), «destino» (Driver, Mowinckel), «contemporanei» (Köhler, Elliger), «liberazione, vita» (Sellin)... Sembra comunque che il significato della frase, in tutti questi casi rimanga fermo: nessuno si preoccupa di lui.

Il linguaggio dei salmi di lamentazione ritorna ancora nel v. 8b: «reciso dalla terra dei viventi» (cf Lam 3,54). Anche questo passo non ci permette di decidere il tipo di sofferenza e di morte cui fu sottoposto il servo.

Il secondo emistichio del v. 8b non va cambiato: «per la trasgressione del mio popolo, lo hanno colpito». Altri, sulla base della LXX e di altre traduzioni antiche, leggono: «a causa dei nostri peccati fu colpito a morte». La frase va intesa invece come la parola del profeta che interpreta l'accaduto: la sua morte, morte di un innocente, fu subita per causa del peccato del «mio popolo».

v. 9: la sepoltura. Già a partire dai cicli patriarcali, la sepoltura è un gesto molto importante, perché è la ratifica di una vita. Qui la fossa del servo è con il malvagio e con la feccia del popolo. Se dunque la sepoltura fu così disonorevole significa che «fino alla morte» durò la sua umiliazione. Il giudizio espresso dal profeta, quasi lapide cimiteriale su questa tomba anonima, richiama, con la sua doppia negazione il v. 2. Qui si dice: *lo²-ḥāmās ʿāsā w^olō² mirmā b^opīw*; là invece si diceva: *lō²-tō²ar lô w^olō² hādār*. E queste due frasi, formalmente tanto simili, provocano l'insorgere di una tensione, per ora mantenuta irrisolta.

vv. 10-11a: la glorificazione. Il *waw* avversativo indica la risoluzione della tensione, per l'intervento stesso di $\overline{\text{ADONAI}}$. È ancora il profeta a parlare e ciò contraddistingue questo passo dai salmi di ringraziamento, dove è il salvato stesso a cantare la sua liberazione (cf, ad es., Sal 31,22-24; 118,15. 17). Il dolore e la sofferenza abbracciano tutta la vita del servo e quindi potevano essere descritti solo da altri. Allo stesso modo la salvezza sarà qualcosa di totale, che pure viene presentata da altri.

Tutto questo è «progetto di Dio», dice il II-Isaia nel v. 10. Ma in che senso? Qui è in gioco non solo la spiegazione filologica, ma la comprensione teologica. Il verbo *hāpēs*, posto all’inizio dell’affermazione – e ripetuto nel v. 10b come sostantivo (*hēpeš*) – è molto forte. Indica, infatti, il disegno concreto attuato da Dio (Is 42,21; 44,28; 46,10; 48,14). È il giudizio conclusivo da parte di $\overline{\text{ADONAI}}$ sulla vita del servo: $\overline{\text{ADONAI}}$ sta dalla parte del servo, nonostante le apparenze, perché Egli è in grado di redimere perfino la prostrazione della sofferenza. Non che $\overline{\text{ADONAI}}$ voglia la sofferenza del servo o che la sofferenza faccia parte del suo disegno, ma che $\overline{\text{ADONAI}}$ è in grado di trasformare in suo progetto perfino quella sofferenza, e il suo braccio la sa rendere sacrificio di espiazione. Illuminati dalla rivelazione neotestamentaria, potremmo dire che Dio non «libera» il servo da quella sofferenza, ma gli è vicino nonostante tutto e la vince.

Alcuni commentatori, come Begrich, Elliger e Westermann, leggono *hhljw* come equivalesse a «lo salvò»; ed alcuni giungono a vedervi persino un accenno alla «risurrezione dai morti» (ad es., S. Mowinckel). Westermann è invece più moderato e dice che «l’esaltazione del servo è bensì certa e necessaria nell’insieme del racconto, ma non si può descrivere».¹ Tuttavia, queste interpretazioni, anche quella di Begrich, non mi sembrano corrette dal punto di vista filologico, che rimane sempre la porta d’ingresso necessaria per ogni corretta considerazione teologica.

La proposta di lettura che ho dato, permette invece di ritrovare il parallelismo e il senso di questo «progetto», capace di dare senso perfino alla morte ingiusta del servo. La seconda parte del versetto, secondo la mia traduzione, suona: «il Terribile ha reso sacrificio d’espiazione la sua vita». *ʔāšām* è termine cultuale (cf Lv 4-5; 7; 14; 19) ed è un *hapax* in Isaia: è il sacrificio di espiazione per il peccato. La costruzione di *šim* con doppio oggetto è comune: «rendere una cosa x». La difficoltà del preformativo t- per la 3ª persona maschile singolare, oltre ad avere il sostegno della Vulgata, è probabilmente sorretta anche da altri occorrenze. Il v. 10aβ sarebbe allora una nuova sottolineatura del «senso» della sofferenza del servo, contro ogni speranza, quel senso che solo il «braccio» di $\overline{\text{ADONAI}}$ può concedere, perché a Lui è «piaciuto» così.

A seguito dell’intervento di Dio, il servo acquista la «pienezza di vita». La descrizione della riabilitazione è più convenzionale: «vedere la discendenza» (cf Deut 4,40; 6,2; Gb 5,25; 21,8), «lunga vita» (Dt 5,33; 30,20; Sal 21,5; 23,6; 91,16), «avere successo» (*jīslah*). Qui sta l’inaudito: *mēʿamal napšô jivʿehū* «dopo i tormenti lo vedrà!» Dalla afflizione opaca ad ogni senso, alla gloria e alla pienezza della conoscenza di lui.

Nella mia interpretazione, collego *bʿdaʿtô* con il v. 11a, ottenendo un’immagine simile a Sal 17,15: il servo si sazierà della conoscenza di $\overline{\text{ADONAI}}$. Taluni però vogliono lasciare la sticometria del TM e, leggendo come nel v. 3 dalla radice *jādaʿ* II, traducono: «con la sua umiliazione il giusto, mio servo...». Altri, leggendo con la mia stessa sticometria danno però a *daʿat* il significato di «riposo», facendolo derivare dalla stessa radice del v. 3.

vv. 11aβ-12. $\overline{\text{ADONAI}}$ ora pronuncia il suo oracolo finale, che è una conferma del suo giudizio pronunciato davanti a tutti. L’annuncio si ricollega all’oracolo introduttivo di Is 52,13-

¹ C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66*, (= Das Alte Testament Deutsch, 19), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1966 [1986⁵] (1ª ristampa: 1996) [tr. it.: *Isaia (capp. 40-66); Traduzione e commento*, Traduzione di E. GATTI, Edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, (= Antico Testamento, 19), Paideia Editrice, Brescia 1978, p. 322].

15, il quale già aveva proclamato l'esaltazione del servo dopo la sua umiliazione. «La sua vita, passione e morte sono state una "intercessione" che $\overline{\text{ADONAI}}$ ha accettato; il suo silenzio, una preghiera esaudita» (L. Alonso Schökel). Anche in questo caso, tuttavia, la traduzione data è solo una delle possibilità.

Un'altra possibile interpretazione è stata proposta da M. Dahood, e ripresa da L. Viganò. Essi leggono in *ṣaddîq* non un attributo del servo, ma un titolo divino (soggetto). Il risultato suonerebbe quindi come la riabilitazione ripetuta da $\overline{\text{ADONAI}}$ per il suo servo:

«Il Giusto dichiarerà innocente il suo servo davanti ai grandi,
perché egli stesso ha portato la loro iniquità».

Una tale interpretazione però pone sulla bocca del profeta una dichiarazione, che riguarda l'azione di Dio per il suo servo, mentre l'attenzione è per l'azione del servo nei confronti di tutti: il servo con la sua passione e la sua morte innocente rende innocenti i molti (cioè «la moltitudine», ovvero «tutti»), perché ha portato i loro peccati.²

La riabilitazione è espressa anch'essa in termini generici e tradizionali. Colui che era stato privato di tutto ha ora parte (*ḥlq*) tra i grandi e spartirà il bottino insieme ai potenti che si erano opposti a lui. Nel v. 12aß di nuovo, da parte di $\overline{\text{ADONAI}}$, viene motivata la sua riabilitazione. L'importanza di queste frasi conclusive è di ripetere ancora una volta la prospettiva della sofferenza vicaria nella morte del servo.

L'essere computato (*nimnâ*) tra i malvagi è molto di più di una forma negativa: è l'accettazione di quella morte, pur essendo innocente. Le due ultime frasi del v. 12 compendiano quindi tutta l'opera vicaria e la funzione d'intercessione del servo. Ecco l'inaudito di cui si annunciava il contenuto fin dall'inizio. L'esistenza del servo, con il suo soffrire e il suo morire, è divenuta intercessione: egli si è messo al loro posto ed ha subito la loro punizione.

L'affermazione centrale per comprendere la rivelazione del braccio di $\overline{\text{ADONAI}}$ sta dunque in Is 53,10. Tuttavia, come si è potuto constatare, non basta ricostruire il testo in modo corretto dal punto di vista filologico per esaurire il compito interpretativo. Occorre «pensare» il senso dell'affermazione e comprendere la pagina *teologicamente*.

L'affermazione del Secondo Isaia va interpretata infatti in modo antifrastico: il braccio di $\overline{\text{ADONAI}}$ – la sua forza – si manifesta *nonostante* l'apparente fallimento del servo, come «morte della morte». Il profeta non afferma che $\overline{\text{ADONAI}}$ sia il diretto responsabile della sofferenza e della morte del servo; al contrario, la sua affermazione è che il progetto divino (*ḥps*), inaudito e sconcertante, *può integrare* persino l'apparente sconfitta, rendendo la morte del servo un sacrificio di espiazione e facendo trionfare, *malgrado tutto*, la benedizione e la vita.

Anche il titolo di "Terribile" assume un valore antifrastico: colui che appariva come il Terribile è, al contrario, colui che trasforma la morte del servo – *ingiusta e senza motivo* – in sacrificio di espiazione (*ʿāšām*), a vantaggio di tutti. Il negativo diventa *una via possibile* per la rivelazione del positivo. La *potenza di Dio*, che si manifesta eufemisticamente nel sacrificio, «fa morire la morte» e attribuisce un *nuovo senso* al divenire storico, apparentemente assurdo. Non è il sacrificio scelto per se stesso che diventa via per la vita. Ma è la potenza di Dio che sa trasformare persino una morte, apparentemente senza

² *sābal*, lo stesso verbo usato anche nel v. 4.

senso, in via per la vita. Simone Weil annotava: «Il falso Dio muta la sofferenza in violenza. Il vero Dio muta la violenza in sacrificio».³

SALMO: Sal 88 (87),2-6a. 9-10

℟ Signore, in te mi rifugio.

² **ADONAI**, Dio della mia salvezza,
davanti a te grido giorno e notte.
³ Giunga fino a te la mia preghiera,
tendi l'orecchio alla mia supplica. **℟**

⁴ Io sono sazio di sventure,
la mia vita è sull'orlo degli inferi.
⁵ Sono annoverato fra quelli che scendono nella fossa,
sono come un uomo ormai senza forze.
⁶ Sono libero, ma tra i morti. **℟**

⁹ Hai allontanato da me i miei compagni,
mi hai reso per loro un orrore.
Sono prigioniero senza scampo,
¹⁰ si consumano i miei occhi nel patire.
Tutto il giorno ti chiamo, **ADONAI**,
verso di te protendo le mie mani. **℟**

EPISTOLA: Eb 12,1b-3

Il passo della Lettera agli Ebrei proposto si trova subito dopo la rilettura della fede di «una moltitudine di testimoni» che l'autore trae dalle narrazioni scritturistiche a dimostrazione della tesi espressa in Eb 11,1: «*La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede*». Proprio da qui nasce infatti l'esortazione a «correre con perseveranza nella corsa che ci sta davanti». È tuttavia strano che la pericope liturgica abbia trascurato la prima parte del v. 1 che si collega esplicitamente a tale sequenza, perché quanto precede è premessa necessaria per comprendere anche la breve ma densa considerazione a riguardo della *fede di Gesù*.

Nella *dispositio* generale della Lettera agli Ebrei, il passo apre l'ultima delle cinque esortazioni (Eb 2,1-4; 3,1 - 4,14; 5,11 - 6,12; 10,19-39; 12,1-13) che anticipano la sezione finale propriamente parenetica, creando delle pause nella complessa argomentazione teoretica di questa magistrale omelia:

- I. 1,1 - 2,18: La rivelazione definitiva di Dio nel Figlio
- II. 3,1 - 5,10: Il Figlio è il vero Sommo Sacerdote
- III. 5,11 - 10,39: Il ministero di Sommo Sacerdote compiuto dal Figlio
- IV. 11,1 - 12,13: Lealtà di Dio e perseveranza del credente

³ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, p. 83

¹ Perciò anche noi, avendo attorno un tale nugolo di testimoni, depongo ogni impedimento e il peccato che ci intrappola, corriamo con perseveranza il palio propostoci, ² fissando lo sguardo su Gesù, che dà origine alla fede e la porta a compimento, il quale per la gioia che gli era posta innanzi, sopportò la croce, disprezzandone il disonore, e si è assiso alla destra del trono di Dio. ³ Considerate dunque attentamente chi è colui che ha sopportato contro di sé una così grande ostilità dei peccatori, perché non siate sopraffatti quando venite meno nell'animo.

Gesù è ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (v. 2). Per capire di quale πίστις «fede» si tratti, dobbiamo rileggere Eb 11: una fede che riporta tutte le vittorie e sopporta tutte le prove, perché il credente ha davanti quella figura di Dio, che non si ha nemmeno la necessità di esplicitare. L'autore infatti, nella maggioranza dei casi, non esplicita la relazione a Dio; parla, ad es., della vocazione di Abramo e della sua obbedienza senza nominare Dio (cf Eb 11,8). Ci sono tuttavia in Eb 11 tre frasi nelle quali il contenuto della fede viene messo in rapporto con Dio.

1) La prima è una massima generale: «Chi si avvicina a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano» (Eb 11,8). Questa frase lascia intendere che l'esistenza di Dio non è evidente e nemmeno la sua retribuzione. E Gesù, in modo *primaziale*, ha creduto in questo modo.

2) La seconda frase esprime la fede di Sara dicendo che ella «ritenne fedele» – o affidabile (πιστόν) – «colui che aveva promesso» (Eb 11,11). Qui viene espresso il rapporto della fede con la parola di Dio, la quale prende la forma di una promessa. Però appare anche l'aspetto di relazione personale, perché il testo non dice che Sara ritenne affidabile *la promessa*, ma *colui che* aveva promesso. Per mezzo di questa relazione personale, Sara ottenne la cosa sperata, cioè «una capacità di fondare una discendenza». D'altra parte, viene sottinteso che l'affidabilità o la fedeltà di Dio non sono cose evidenti e quindi che la fede sta in una situazione di oscurità. E questa professione di fede, vale *in primis* per la relazione di Gesù al Padre!

3) La terza frase è detta a proposito del sacrificio di Isacco, per spiegare che Abramo non esitò a offrire il figlio «del quale era stato detto: *In Isacco avrai una discendenza che porterà il tuo nome*» (Eb 11,17); non esitò perché «*calcolava* (λογισάμενος) che Dio è capace di svegliare anche dai morti» (Eb 11,19). È vero che il verbo qui utilizzato suggerisce che si tratti di una conclusione logica, ma questa poggia sul presupposto di una fede in una determinata figura di Dio

Queste tre dimensioni della fede sono strettamente coerenti con la *ʾēmûnâ* biblica: a) essa è una relazione personale con Dio, creduto esistente malgrado la sua invisibilità e onnipotente malgrado la sua apparente debolezza; b) è una relazione che rende possibile accettare la sua promessa, malgrado la sua non-evidenza; c) è una relazione che dà il possesso anticipato di cose sperate e la conoscenza di realtà non vedute (cf Eb 11,1).

Proprio per questo Gesù può essere detto ἀρχηγός e τελειωτής della fede.

Etimologicamente ἀρχηγός significa «capo dell'inizio»: ἀρχή vuol dire «inizio» e il suffisso -ηγός significa colui che guida, il capo (cf *strat-egos*, *chor-egos*, *hod-egos*). Il titolo ἀρχηγός veniva dato al fondatore di una colonia greca in regione straniera e anche al dio considerato fondatore di una città (Platone, *Timeo* 21a).

La parola può anche avere un senso più ampio: autore, causa, principio. Nei LXX vi sono una trentina di occorrenze che traducono per lo più l'ebraico רֹאשׁ «capo» e designano un capo politico o militare. Può anche significare «causa, istigatore» («del peccato» in Mi 1,13; «della malvagità» in 1 Mac 9,61), senso che si ritrova nella Lettera di Clemente (1 Clem. 14,1; 51,1). Nel Nuovo Testamento si trova 4 volte, sempre come titolo dato a Gesù, nominato τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς in At 3,15, ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα in At 5,31, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας in Eb 2,10 e τῆς πίστεως ἀρχηγὸν in Eb 12,2.

L'interpretazione del termine in questo passo è d'importanza decisiva per capire la *fede di Gesù*.⁴ Si tratta evidentemente di Gesù durante la sua vita terrena, non del Figlio di Dio nella sua preesistenza, né di Cristo come sta adesso, dopo la sua glorificazione pasquale. Nella preesistenza, la relazione del Figlio con il Padre non comporta la minima oscurità, giacché il Figlio è «irradiazione della gloria» del Padre (Eb 1,3). La situazione è simile per Cristo dopo la sua glorificazione. Il rapporto di Cristo glorioso con la fede non fa di lui un credente, ma la base della fede per tutti i credenti. Cristo va riconosciuto «degno di fede» (πιστός: Eb 3,2) «in qualità di Figlio costituito sopra la sua casa» (Eb 3,6), «sopra la casa di Dio» (Eb 10,21); «la sua voce» deve essere ascoltata con fede come voce divina (Eb 3,7 e 12).

Il problema riguarda dunque soltanto l'esistenza terrena di Gesù, anche se il titolo ἀρχηγός τῆς πίστεως appartiene ormai a Cristo glorificato; gli appartiene, infatti, perché l'ha acquisito durante la sua esistenza terrena, morte compresa. Se ἀρχηγός viene capito nel senso di «autore» o «causa», la fede non è attribuita a Gesù, il quale non è un semplice credente, ma colui che suscita la fede nei cuori. Se invece ἀρχηγός viene tradotto «pioniere» (o simili), allora Gesù è stato il primo dei credenti, non in senso *cronologico*, ma in senso *assiologico*, ovvero: Gesù è il primo ad avere quella fede capace di sormontare gli ostacoli più terribili, compresa una morte da condannato dalla Legge come compimento di una vita spesa per amore sino all'estremo.

Per appoggiare questa interpretazione, è possibile ricorrere all'altro uso di ἀρχηγός nella Lettera agli Ebrei (Eb 2,10). Le relazioni tra Eb 12,2 e Eb 2,9-10 sono infatti molto strette:

⁹ τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσῃται θανάτου. ¹⁰ ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.

⁹ Però noi vediamo Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo coronato di gloria e di onore a causa del patimento della morte, perché per grazia di Dio provasse la morte per tutti. ¹⁰ Dio – per il quale e mediante il quale esistono tutte le cose, Lui che conduce molti figli alla gloria – era in grado di portare a perfezione il capo che li guidava a salvezza per mezzo dei patimenti.

⁴ Nel NT due soli passi contengono il sintagma πίστις Ἰησοῦ, Rm 3,26 e Ap 14,12. Più frequenti, nella letteratura paolina, sono sintagmi simili: πίστις Χριστοῦ (Gal 2,16; Fil 3,9), πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 3,22; Gal 2,16; 3,22), ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης (Gc 2,1), ἡ πίστις [...] ἡ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Gal 2,20).

Anche in questa frase, come in Eb 12,2, l'autore mette in rapporto un inizio (*ἀρχή* in *ἀρχηγός*) e una fine (*τέλος*) o più precisamente un compimento (*τελείος* finito, cioè perfetto; *τελειώσαι*; Eb 2,10; *τελειώτης*: Eb 12,2). Le due frasi parlano della passione di Gesù, delle sue sofferenze in Eb 2,10, e della sopportazione della croce in Eb 12,2. La differenza è nel complemento di *ἀρχηγός*; *σωτηρία* "salvezza", in Eb 2,10; *πίστις* fede in Eb 12,2. In Eb 2,10 *ἀρχηγός* può essere tradotto «pioniere della salvezza», nel senso che Gesù è stato il primo ad essere salvato e ha così aperto a tutti la via della salvezza. Che ebbe bisogno di essere salvato lo si vede in Eb 5,7 dove l'autore ricorda che Cristo «nei giorni della sua carne offrì domande e suppliche a Colui che lo poteva salvare da morte, con forte grido e lacrime, e fu esaudito». Cristo dunque fu salvato. Non fu preservato dalla morte ma ne fu salvato attraverso la morte stessa (cf *διὰ τοῦ θανάτου* in Eb 2,14). Per lo stesso fatto «diventò causa (*αἰτίος*) di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,9). «Reso perfetto» (Eb 5,9) «mediante le sofferenze» della sua passione (Eb 2,10; cf 5,8), «ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati» (Eb 10,14).

In modo analogo si potrebbe dire che Cristo «nei giorni della sua carne» è stato «il pioniere della fede», nel senso che egli ha creduto eroicamente in Dio, malgrado una situazione del tutto avversa, e proprio per questo, è diventato «causa della fede», perfettamente «degnò di fede» per tutti noi. È la perfetta rilettura del Quarto Carme del Servo di Isaia, che si è commentato precedentemente (cf soprattutto Is 53,10).

L'obbedienza di Gesù sino alla fine presuppone la sua fede in un tale Dio, capace di trasformare persino la croce in risurrezione (cf *la preghiera del Getsemani* in Mc 14,36 e parr.). In questo senso, fede e obbedienza sono due modi per esprimere la totale dedizione di Gesù al Padre e l'incessante fiducia che la volontà del Padre rimanga vita e gloria, sebbene richieda di passare attraverso la passione e la croce. L'obbedienza è la grazia, senza condizione, all'opera di Dio.

Su questa relazione del Figlio di fronte al Padre, «nei giorni della sua carne», il passo più significativo è quello di Eb 5,7-10, in particolare il v. 8, in cui la somiglianza di Gesù con noi nei rapporti con Dio è descritta in termini sorprendenti:

Ἵς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῶν προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, ⁸ καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, ⁹ καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, ¹⁰ προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

⁷ Nei giorni della sua vita terrena egli, con forti grida e lacrime, offrì preghiere e suppliche a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, fu esaudito. ⁸ Pur essendo figlio, imparò tuttavia l'obbedienza [ndt *cioè la fede!*] da ciò che patì ⁹ e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono [ndt *cioè credono in lui*], ¹⁰ poiché Dio lo aveva proclamato sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek.

Gesù ha creduto e «ha imparato l'obbedienza» (Eb 5,8). Come afferma anche l'inno di Fil 2,6-10, egli *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* «si umiliò facendosi obbediente sino alla morte, ma una morte di croce». È il mistero della sua *kenosi*. Per Gesù, nella sua passione, non si trattò soltanto di sopportare umiliazioni, maltrattamenti, sofferenza e morte, ma di trovarsi davanti un Dio che sembrava essere assente proprio nel momento di estrema angoscia: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Sono queste le «domande e suppliche, le forti grida e lacrime» rivolte da Gesù «a Colui che poteva salvarlo dalla morte» (Eb 5,7). In altri uomini, una

tale situazione sarebbe vissuta anzitutto come una situazione nella quale la relazione di fede con Dio sarebbe stata messa a dura prova e forse si sarebbe spezzata. L'autore della Lettera agli Ebrei, che si mostra reticente nel parlare esplicitamente della fede di Gesù – proprio per sottolineare la singolarità di quel rapporto con il Padre – con chiarezza mostra la tensione presente nel vissuto di Gesù tra il suo essere Figlio e la necessità in cui si è trovato di «imparare l'obbedienza da ciò che patì». Di per sé, tale apprendistato non si accordava con la sua posizione di Figlio, eppure «pur essendo Figlio», imparò tale obbedienza. La dovette imparare «per rendersi simile in tutto ai fratelli» e «diventare un sommo sacerdote misericordioso e affidabile» (Eb 2,17). Così, «reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, poiché Dio lo aveva proclamato sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek (Eb 5,9-10). In questo senso profondo, Gesù divenne colui che portò a compimento la fede: ὁ τῆς πίστεως ... τελειωτής.

Per offrire qualche ragione in più così da poter affermare senza reticenze teologiche, ma con correttezza la *fede di Gesù*, ritorno su due particolari.

In Eb 12,2, a specificare il titolo dato a Gesù, sta la precisazione: ὅς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν [τὸν] σταυρὸν αἰσχύνῃς καταφρονήσας «il quale per la gioia che gli era posta innanzi, sopportò la croce, disprezzandone il disonore». La preposizione ἀντὶ, come si vede dalla mia traduzione proposta, non è da intendersi nel senso di scambio («in cambio di» o simili), ma di causa («a ragione di», «per»).⁵ È la scelta di Gesù per la volontà del Padre, che non significa la croce, ma la risurrezione e la gloria: in vista di essa, Egli ha potuto sopportare persino la croce!

In Eb 2,10, la perfezione del «pioniere della loro salvezza» è raggiunta attraverso le sofferenze che ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ [= a Dio]. Ma attenzione: non che *sia opportuno* per Dio o che *si addica* a Dio o che Dio *direttamente voglia* la via della sofferenza. Il verbo πρέπω indica piuttosto la straordinaria possibilità di Dio di portare a perfezione *persino attraverso* le sofferenze, *nonostante* la croce colui che doveva essere il pioniere della salvezza di numerosi fratelli.

VANGELO: Gv 11,55 – 12,11

Con questa pericope si apre l'ultima sezione della prima parte del Quarto Vangelo (Gv 1,19 – 12,43), dedicata ai “segni” compiuti da Gesù. Da Cana in poi la narrazione sosta nel *giorno sesto*, il giorno del Figlio dell'Uomo.

La sezione tiene dietro immediatamente alla sequenza dedicata alla risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-54) e potrebbe essere considerata, dopo i tre versetti-ponte di Gv 11,55-57, la somma delle prime due scene che iniziano la preparazione della Pasqua – non più dei Giudei, ma di Gesù – in tensione verso l'«ora» della morte in croce. Con la crocifissione siamo in un altro giorno sesto, che è l'adempimento del giorno autentico del Figlio dell'Uomo. Con Gv 12,1 inizia infatti un'altra settimana, quella decisiva: essa giungerà sino al silenzio di quel sabato – ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου «era infatti grande il giorno di quel sabato» (Gv 19,31) – e finalmente, come punto di

⁵ In questo senso può essere equivalente a πρὸς (cf PLATONE, *Menexenus*, 237a; ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1110a, 21; con verbi di supplica, equivale a πρὸς e genitivo: ἀντὶ παίδων ἰκετεύομέν σε, SOFOCLE, *Oedipus Coloneus*, 1326 [1327]).

arrivo decisivo, τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων «al primo giorno dopo i sabati» (Gv 20,1; cf anche 20,19). Ma l'«ottavo giorno» appartiene ormai al tempo del Risorto.

⁵⁵ Era vicina la Pasqua dei Giudei e molti salirono a Gerusalemme dalla provincia prima della Pasqua per purificarsi. ⁵⁶ Cercavano Gesù e dicevano tra loro, stando nel tempio:

– Che ve ne pare? Che non venga alla festa?

⁵⁷ I capi dei sacerdoti e i farisei avevano dato ordini che qualora qualcuno venisse a sapere dove si trovava lo riferisse, così da poterlo arrestare.

12 ¹ Or dunque Gesù, sei giorni prima della Pasqua, andò a Betania, dove si trovava Lazzaro,^{6a} che Gesù aveva risuscitato dai morti. ² Gli fecero là una cena: Marta serviva e Lazzaro era uno di coloro che stavano reclinati con lui. ³ Maria prese trecento grammi di profumo di puro nardo, assai prezioso, unse i piedi di Gesù e poi asciugò con i suoi capelli i piedi di lui. La casa si riempì dell'aroma del profumo.

⁴ Allora Giuda Iscariota, uno dei suoi discepoli, che stava per tradirlo, dice:

– ⁵ Un tale profumo! Perché non è stato venduto per trecento denari e non sono stati dati ai poveri?

⁶ Disse questo non perché gli importasse dei poveri, ma perché era un ladro. Egli, essendo incaricato della cassa, prendeva per sé quello che vi mettevano dentro. ⁷ Disse allora Gesù:

– Permettete di poter conservare questo gesto per il giorno della mia sepoltura. [⁸ Avete sempre i poveri con voi, ma non sempre avete me.^b]

⁹ Intanto una grande folla di Giudei ^c venne a sapere che egli si trovava là e accorse, non solo per Gesù, ma anche per vedere Lazzaro che egli aveva risuscitato dai morti. ¹⁰ I capi dei sacerdoti allora decisero di uccidere anche Lazzaro, ¹¹ perché molti Giudei se ne andavano a causa di lui e credevano in Gesù.

La pericope si compone di tre scene: a) Gv 11,55-57 sono tre versetti di passaggio, che uniscono la sequenza della risurrezione di Lazzaro alla cena seguente con l'unzione di Maria; b) Gv 12,1-8 è la cena tenutasi a Betania, in casa di Marta e Maria in onore di Lazzaro, con l'unzione di Maria (vv. 1-3) e la reazione di Giuda che causa l'intervento

^a Testo abbastanza certo (N B L W, molti minuscoli e padri della chiesa). Con l'attributo Λάζαρος ὁ τεθνηκώς «Lazzaro, il morto» è pure molto attestato (P⁶⁶ A D molti minuscoli, lezioni, versioni antiche e padri), ma *lectio brevior preferenda*.

^b Presente in P⁶⁶ N A B L (senza γάρ) W, molti minuscoli, lezionario e padri. Manca μεθ' ἐαυτῶν ... ἔχετε (*homoioteleuton*) in P⁷⁵ e 892. L'onciale 0250 omette i vv. 7-8. Il codice occidentale D, la Vetus Latina e la Siriaca omettono v. 8: a mio giudizio, il testo di Giovanni non deve aver avuto originariamente questo versetto; esso è stato aggiunto in seguito per conflazione con la tradizione sinottica (Mt 26,11 e Mc 14,7).

^c Il presente testo è abbastanza dubbio. Questa forma sta in N B L e vari minuscoli. Ἔγνω οὖν ὁ ὄχλος ὁ πολὺς τῶν Ἰουδαίων sta in P^{66c} W 0250 e altri minuscoli. Ἔγνω οὖν ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων (P^{66*} omette ἐκ) in P⁷⁵ A B 0141 0233, la maggior parte dei minuscoli, alcuni lezionari, Crisostomo e Cirillo di Alessandria. Ἔγνω οὖν ὄχλος (or ὁ ὄχλος) πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων è attestato da Vetus latina, Vulgata e altre versioni antiche, Agostino tra i padri. Ὁχλος δὲ πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἤκουσαν, infine, è attestato da D, vari manoscritti della Vetus Latina e versioni antiche.

di Gesù (vv. 4-7. 8); c) Gv 12,9-11 sono i versetti che introducono la sequenza seguente dell'entrata di Gesù in Gerusalemme, acclamato dalla folla e andrebbero quindi uniti a Gv 12,12-19. L'entrata, comunque, è collocata τῆ ἐπαύριον «il giorno seguente»; perciò si possono considerare anch'essi versetti di passaggio tra le due scene.

Gv 11,55-57: È la *terza* Pasqua dei Giudei che il Quarto Vangelo ricorda (la prima in Gv 2,13 e la seconda in Gv 6,4). Ma questa è anche l'ultima volta che si menziona una «Pasqua dei Giudei»: da qui in avanti essa sarà progressivamente oscurata dalla «vera» Pasqua (Gv 12,1; 13,1; 18,28. 39; 19,14), quella che è il contesto memoriale della morte in croce e della risurrezione di Gesù.

Dalle fonti possedute, la popolazione di Gerusalemme passava dai circa 25.000 abitanti ai 125.000 presenti, con un afflusso di pellegrini che superava le 100.000 unità.⁷ L'uso della purificazione è attestato anche in At 21,24-27. Le informazioni date sono precise. Anche Gv 7,11 e 13 ricorda che prima delle grandi feste il popolo proveniente dalla provincia e dall'esterno di Gerusalemme amava compiere il rito di purificazione nella Città Santa.

Quanto al v. 57, è evidente che l'allusione sta alla scelta strategica dei capi di Gerusalemme. Essi volevano arrestare Gesù nel luogo il più possibile appartato dalla folla, per evitare ogni tentativo di rivolta tra il popolo.

Gv 12,1-3: Sei giorni prima della Pasqua (giudaica) per Giovanni significa dunque la sera che da *šabbāt* porta al primo giorno della settimana, a chiusura dello *šabbāt*. In ogni modo, non si può partire dal fatto che Marta serviva per affermare che il sabato era già terminato, in quanto servire a tavola – senza però preparare cibi con il fuoco – era un lavoro permesso di *šabbāt*.

Un problema aperto è di stabilire chi sia l'ospitante e chi l'ospitato (v. 2): l'antica versione siriana risolve il problema facendo di Lazzaro l'ospitante, mentre il testo critico così come sta farebbe pensare che Marta e Maria siano le sorelle ospitanti e Lazzaro uno degli ospiti “reclinato” con Gesù attorno alla tavola. Se davvero fosse così, saremmo davanti a una tradizione diversa rispetto alla composizione familiare così com'è presentata in Gv 11,1-54.

Maria compie un esplicito gesto di amore davanti ai commensali (v. 3), che Gesù non rifiuta ma re-interpreta anticipando il significato della memoria della propria sepoltura. Il balsamo profumato usato da Maria permette questa doppia valenza. Il testo parla di λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου:

- λίτρα: ovvero «libra», una misura per liquidi o semisolidi. La libbra romana equivale a 327,168 grammi ed è divisa in 12 once di 27,264 grammi. È ripresa anche in Gv 19,39: Nicodemo porta al sepolcro μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν «una mistura di mirra e aloe di circa cento libbre». La connessione non è casuale, in quanto l'unzione di Maria anticipa quella del cadavere di Gesù depresso dalla croce.

- μύρον: «unguento, profumo» (cf anche l'anticipo di Gv 11,2; e inoltre Mc 14,3-5; Ap 18,13). Da una parte, il vocabolo ci collega al racconto di Mc 14,3 con quasi la medesima espressione ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς «vasetto di alabastro di unguento di nardo genuino molto costoso». Dall'altra parte, siamo rimandati, almeno

⁷ Il numero offerto da Giuseppe Flavio è impossibile: in *Guerra Giudaica*, VI, 9, 3; nn. 422-425, egli parla di due milioni e mezzi di pellegrini.

etimologicamente, anche alla *mirra* che era usato per le unzioni sepolcrali: un altro anticipo della sepoltura di Gesù.

- *νάρδος*: è l'essenza del profumo e nel NT è ricordato solo qui e nel racconto parallelo di Mc 14,3. Il nome deriva dall'indo-iraniano *narda*, ovvero il nardo siriano, il più pregiato che dovrebbe derivare dalla *nardostachys grandiflora*. Il suo rizoma, che si trova sottoterra, può essere schiacciato e distillato in un olio essenziale ambrato intensamente aromatico, molto denso, detto olio di nardo, usato come profumo. Era una delle undici essenze utilizzate per l'incenso del tempio di Gerusalemme. In particolare, è il profumo per l'incontro d'amore con il re, ricordato in Ct 1,12 e 4,13-14.

- *πιστικός*: «puro, genuino» anche questo vocabolo accomuna il presente testo a Mc 14,3. Non ha nulla a che fare con il «pistacchio», ma rende l'attributo aramaico *quštā*², molto frequentemente usato per la qualità del nardo (*nardā quštā*²).

- *πολύτιμος*: «di molto valore» (cf in Mt 13,46 è attribuito per la perla trovata nel campo; in 1Pt 1,7 in comparativo tra la fede e l'oro). Mc 14,3 invece utilizza il parallelo *πολυτελής* «molto costoso».

La notazione finale è molto intrigante per la sua allusività: «la casa si riempì dell'aroma del profumo». Come il tempio nella vocazione di Isaia era *pieno* del mantello divino, della sua gloria e del fumo dell'incenso (cf Is 6,1-4): anche in questa scena d'amore sta avvenendo una teofania tutta particolare (cf Ct 8,6).

Gv 12,4-7. 8: È stridente il contrasto tra l'amore senza prezzo di Maria e il calcolo interessato di Giuda, che anticipa il suo calcolo politico nel consegnare Gesù ai sacerdoti e ai capi di Gerusalemme (i Giudei).

Giuda legge il gesto subito facendo il calcolo dello spreco: «trecento pezzi di argento» (Mc 14,5: «più di trecento pezzi di argento»), il che comunque vale circa il salario di un operaio per un intero anno di lavoro! La notazione dell'evangelista è amara: non era solo un episodio isolato, Giuda aveva un'amministrazione un po' allegra...

Dal punto di vista interpretativo, la cosa più importante è riuscire a tradurre bene la reazione di Gesù al v. 7, in quanto il v. 8 è da considerarsi una conflazione con il racconto sinottico (cf Mc 14,7 || Mt 26,11 qui ripetuto parola per parola). Ecco di seguito qualche traduzione recente:

NAS: «Let her alone, in order that she may keep it for the day of my burial».

TOB: «Laisse-la! Elle observe cet usage en vue de mon ensevelissement».

Einheitsübersetzung: «Lass sie, damit sie es für den Tag meines Begräbnisses tue».

Nuova CEI: «Lasciala fare, perché essa lo conservi per il giorno della mia sepoltura».

Nuovissima Versione: «Lasciala, ché lo doveva conservare per il giorno della mia sepoltura».

Sarei quasi tentato di tradurre *ἄφες αὐτήν* con «perdonala», ma il complemento in accusativo me lo impedisce. Preferisco allora, fra tutte le possibilità, la seguente: *ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό* «permettiti di poter conservare/osservare questo gesto per il giorno della mia sepoltura».

Questa versione mette in evidenza il senso di una custodia di una nuova *mišwā*, un nuovo comandamento: la memoria della sepoltura di Gesù. La sepoltura di Gesù significa la verità del compimento della sua morte, ma anche il fatto che quel cadavere non è più stato trovato e di esso rimane impressa nella memoria quella unzione profetica, come una *sindone spirituale*.

Gv 12,9-II: Persino in questi versetti di transizione, il Quarto Vangelo ricorda il ruolo di Lazzaro. Mentre in Marco (e Matteo) l'unzione di Betania – con la donna peccatrice protagonista senza nome – avviene dopo l'entrata gioiosa di Gesù in Gerusalemme con ali di folla acclamante, in Giovanni l'entrata avviene *il giorno dopo* la cena e l'unzione. Non dobbiamo stupirci se vi sono ripetizioni o anticipazioni di situazioni che sono visse nei rapporti tra le prime comunità cristiane e le sinagoghe solo alla fine del I secolo d.C.: in effetti, l'attenzione di questi versetti riguarda più il contatto della comunità cristiana con il mondo giudaico che non Gesù direttamente. Non basta aver eliminato fisicamente Gesù, ora bisogna fare i conti con una comunità cristiana viva, «risorta» come Lazzaro.

PER LA NOSTRA QUARESIMA

I. D. Bonhoeffer ha scritto che

anche nell'Antico Testamento colui che è benedetto deve soffrire molto (Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe), ma mai questo (altrettanto poco come lo è nel Nuovo Testamento) porta a mettere vicendevolmente felicità e sofferenza, o benedizione e croce, in una contrapposizione escludente. La differenza tra l'AT e il NT sotto questo aspetto sta solo nel fatto che nell'AT la benedizione comprende in sé anche la croce, mentre nel NT la croce ha in se stessa anche la benedizione.⁸

Lo stesso san Tommaso d'Aquino, che nega la possibilità di un'esperienza di fede in Gesù,⁹ ammette però che «in Cristo ci fu la fiducia, in quanto, egli, secondo la natura umana, aspettava dal Padre un aiuto durante la passione».¹⁰ Certo, Gesù durante la sua vita terrena non fu solo un semplice credente, in quanto nei confronti della fede egli ha esercitato una funzione unica, che si è estesa dal principio (*ἀρχή*) alla fine (*τέλος*). In ciò sta la sua singolarità. D'altra parte, si può dire che il NT non solo presenta Gesù come un modello di fede, ma *la fede di Gesù* diventa il punto di riferimento per capire chi è veramente Dio e come mettersi in giusta relazione con lui.

Per troppo tempo, la comprensione della spiritualità di Gesù è stata impedita da pregiudizi teologici. Può sembrare sorprendente il fatto che per molti secoli la riflessione su Cristo e la pietà cristiana si siano allontanate l'una dall'altra per limiti così incidenti. La stessa interpretazione della morte di Gesù e della sua fedeltà all'amore «sino alla fine» è stata falsata dal presupposto che egli già conoscesse il suo destino. Questo non ha certo impedito lo sviluppo di forme autentiche di spiritualità cristiana. Occorre tuttavia ricordare che la potenza della grazia vince anche modelli inadeguati, riuscendo ad esprimere la luce e la grazia sufficienti a far crescere figli di Dio. Ciò che importa non sono i modelli attraverso i quali si interpretano le esperienze, bensì le offerte vitali accolte e le dinamiche messe in moto. È però innegabile che i modelli possono impedire alcuni sviluppi e in certe situazioni divenire ostacoli gravi.

La pietà cristiana oggi può e deve subire una svolta notevole: «fissando lo sguardo su Gesù» (Eb 3,1; 12,2), la comunità ecclesiale può imparare a percorrere il cammino di

⁸ D. BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*, herausgegeben von O. DUZDUS (Werke von Dietrich Bonhoeffer 14), Christian Kaiser Verlag, München 1996, p. 974.

⁹ «Siccome Cristo, sin dal primo istante del suo concepimento, ha visto Dio pienamente *per essentiam*, in nessun modo la fede è potuta essere in lui»: *Utrum in Christo fuerit fides* (*Summa Theologiae*, III, 7, 3).

¹⁰ *Super epistolam S. Pauli lectura*, II, p. 366, n. 134.

fede di Gesù e ad assimilare i suoi criteri di scelta. Una fase nuova può aprirsi nella storia della teologia, della pietà e della spiritualità cristiana. Percorrendo il cammino di fede che Egli ha percorso non solo siamo in grado di «avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (cf Fil 2,5), di «avere cioè il suo pensiero» (cf I Cor 2,16), ma anche di sviluppare e far fiorire nel nostro tempo le potenzialità ancora inespresse del suo Vangelo. Oggi siamo in grado di fare un notevole passo avanti verso la scoperta dell'autentica spiritualità di Gesù, di penetrare più nel profondo il segreto della sua preghiera, di cogliere in modo più profondo la portata della sua fedeltà al Regno di Dio e di capire meglio l'annuncio del suo Vangelo. A questa possibilità corrisponde il compito di testimoniare l'esito salvifico della via tracciata da Gesù, l'efficacia del suo Vangelo, di mostrare, cioè, a quale ricchezza può condurre lo Spirito che il risorto continua a effondere su coloro che, anche oggi, vivono la sua Parola. Non possiamo tradire la responsabilità che grava sulla nostra generazione di credenti. È in gioco la sopravvivenza dell'umanità.¹¹

2. La liturgia ci insegna ad accostare l'evento della Parola perché ci possiamo trasfigurare, nelle vicende del tempo, in discepoli autentici e amati dal Signore.

Lo straordinario mondo del Vangelo di Giovanni ci porta a contemplare il duello sempre più serrato tra l'eccedenza del dono della vita di Gesù e ragionevolezza umana. Ci invita a sottrarci alla banalità e alla presunta familiarità, per inabissarci nel mistero dell'accoglienza, della venerazione incessante del mistero di morte e risurrezione di Gesù Cristo.

3. Un gesto profetico...

Il simbolo ha un senso assolutamente reale per chi lo crea, un senso che si indebolisce quando viene conosciuto e usato da coloro che hanno ormai un altro modo di vivere e abitano sotto un altro orizzonte, in un mondo logico o che pretende di esserlo.[...] Il simbolo è anche canone, perché deve essere inalterabile. Il simbolo è il linguaggio del mistero.¹²

4. Nella casa di Betania, casa dell'amicizia, il gesto di Maria è il simbolo dell'eccedenza, della sproporzione, dello "spreco" di profumo prezioso. La presenza di Gesù suscita questo gesto. Egli ne è anche l'interprete a fronte della ragionevolezza contabile espressa da Giuda.

Maria offre nardo purissimo, senza dire parola.

Giuda ne calcola il valore indicandone una ragionevole destinazione.

La presenza di Gesù, l'amico della casa di Betania, disorienta e suscita l'autenticità del gesto di Maria – paradigma del discepolo (amato). Offre tutto quello che è e che ha, e viene ospitata nel mistero di Gesù, che cammina verso la morte.

Gesù stesso poi si inginocchierà ai piedi dei discepoli, vi verserà dell'acqua, li asciugherà. Passaggio di amore e di dedizione, senza calcolo.

Il fine dell'eccedenza e del profumo non è rinuncia, perdita, distacco, ma passaggio dell'amore divino.

¹¹ Sintesi della riflessione di C. MOLARI, *La fede di Gesù e la nostra fede*, «Rocca», n. 9 (2006) 50-51.

¹² M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino* (Classici e Contemporanei), Edizioni Lavoro, Roma 2002, p. 100.

Non vi sono garanzie, autodifese, volontarismo etico, prestigio, che tutti insieme, ragionevolmente, possano disseminare il profumo nardo purissimo nelle esistenze dei discepoli.

Gesù, nella casa di Betania, interrompe le logiche umane, parlando del gesto unico, profetico di Maria. “*Permettile di poter serbare questo gesto per il giorno della mia sepoltura*”.

Non ci sfugge il contrasto tra la raffinatezza dei gesti silenziosi di Maria verso Gesù e la prospettiva di morte che lo attende. Se Gesù stesso non avesse spiegato quel gesto-simbolo-profezia, il nostro disorientamento sarebbe al pari di quello di Giuda. Domanda aperta la sua, contrasto tra il silenzio di Maria e le parole di Giuda.

Quel gesto rimarrà, perché narrato nell’evento del Vangelo, per ogni discepolo.

La libertà, la fragranza del profumo e la dolorosa coscienza di Gesù per la prossimità della sua morte costituiscono un “tempo sospeso” di contemplazione del dono della vita, del profumo che il dono di sé spande nella casa.

È il tempo “altro” della contemplazione, che ci porterà, ancora con delle donne che hanno mani cariche di aromi, al giardino dove era custodito il corpo di Gesù, nel mattino di Pasqua.

L’unicità del gesto di Maria semina sconcerto e così le parole di Gesù che lo interpretano. I silenzi del Vangelo sulle ragioni di Maria per quel gesto, non chiedono le nostre parole. In quelle di Gesù ne accogliamo il significato, abitando sulla soglia di un ascolto inafferrabile, evocandolo alla radice come mistero divino, offerto alle nostre intelligenze e ai nostri cuori.¹³

5. Unicità del gesto, il sempre dei poveri...

Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me,
e cioè che tu (Dio) non puoi aiutare noi,
ma che siamo noi ad aiutare te,
e in questo modo aiutiamo noi stessi.

L’unica cosa che possiamo salvare in questi tempi,
e anche l’unica che veramente conti,
è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio.

E forse possiamo anche contribuire
a disseppellirti dai cuori devastati di altri uomini.

Sì, mio Dio, sembra che tu non possa far molto
per modificare le circostanze attuali
ma anch’esse fanno parte di questa vita...

E quasi a ogni battito del mio cuore,
cresce la mia certezza:

tu non puoi aiutarci,

ma tocca a noi aiutare te,

difendere fino all’ultimo la tua casa in noi...¹⁴

¹³ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁴ E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di J.G. GAARLANDT, Traduzione di C. PASSANTI (Gli Adelphi 93), Adelphi, Milano 1996, 2005¹⁰, pp. 169-170.

6. Coro, Preghiera

Dal sepolcro la vita è deflagrata.

La morte ha perduto il duro agone.

Comincia un'era nuova:

l'uomo riconciliato nella nuova
alleanza sancita dal tuo sangue
ha dinanzi a sé la via.

Difficile tenersi in quel cammino.

La porta del tuo regno è stretta.

Ora sì, o Redentore, che abbiamo bisogno del tuo aiuto,

ora sì che invochiamo il tuo soccorso,

tu, guida e presidio, non ce lo negare.

L'offesa del mondo è stata immane.

Infinitamente più grande è stato il tuo amore.

Noi con amore ti chiediamo amore.

Amen.¹⁵

7. *Non startene nascosto
nella tua onnipresenza. Mostrati,
vorrebbero dirgli, ma non osano.
Il rovetto in fiamme lo rivela,
però è anche il suo impenetrabile nascondiglio.
E poi l'incarnazione – si ripara
dalla sua eternità sotto una gronda
umana, scende
nel più tenero grembo
verso l'uomo, nell'uomo... sì,
ma il figlio dell'uomo in cui deflagra
lo manifesta e lo cela...
Così avanzano nella loro storia.¹⁶*

¹⁵ M. LUZI, *La Passione. Via Crucis al Colosseo* (Gli Elefanti. Poesia), Garzanti, Milano 1999, 1999², 1^a rist. 2005, p. 75.

¹⁶ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, p. 740.