

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## DOMENICA SETTIMA DI PASQUA

DOPO L'ASCENSIONE

La scelta di celebrare l'Ascensione quaranta giorni dopo la Pasqua, il giovedì che segue la Sesta Domenica di Pasqua, e non ripetere poi la celebrazione nella domenica seguente, è un'opportunità teologica – e pastorale insieme – per far capire che il mistero dell'Ascensione è in realtà un *potente simbolo teologico*, utilizzato tra l'altro dal solo Luca, per esprimere un aspetto particolare dell'unico mistero pasquale: la risurrezione di Gesù non è semplicemente un ritorno alla vita, ma una singolare esaltazione e glorificazione del Figlio che il Padre ha assiso alla sua destra come Figlio dell'Uomo glorificato e Re dell'universo.

È quindi opportuno celebrare oggi la domenica dopo l'Ascensione e, approfittando delle tre pagine proposte, sottolineare quegli elementi che aiutano ad approfondire il mistero pasquale come “esaltazione” e “glorificazione” del Figlio Gesù alla destra del Padre nei cieli, che è proprio il senso della celebrazione liturgica dell'Ascensione. In effetti, tutte e tre le pagine scritturistiche di questa domenica invitano a “fissare il cielo”, per vedere la gloria di Dio e Gesù che sta alla sua destra, come ha fatto Stefano (*Lettura*); perché, con il dono dello Spirito, possiamo scoprire qual è la speranza alla quale il Padre ci ha chiamato in Cristo, che Egli ha risuscitato dai morti e fatto sedere alla sua destra nei cieli (*Epistola*); e così godere della comunione di amore in Dio, in vista della quale siamo stati pensati – figli nel Figlio – prima ancora della creazione del mondo (cf *Vangelo*).

LETTURA: At 7,48-57

Con il cap. 7 e il discorso di Stefano, la narrazione degli Atti giunge per la prima comunità di Gerusalemme a un decisivo punto di svolta, che per Luca rappresenta la prima tappa del distacco della “Via” cristiana dal resto del Giudaismo: il gruppo dei Sette e la comunità di Gerusalemme, dopo la lapidazione di Stefano, sono infatti spinti a lasciare Gerusalemme e a disperdersi in Giudea e Samaria.

Il cambiamento in atto, come mostra la sequenza narrativa di At 6,1 – 8,4,<sup>1</sup> ruota attorno alla figura di Stefano e le sue parole sono l'attestazione che il gruppo di discepoli a lui legati condividono idee teologiche della corrente apocalittica e della comunità di Qumrān, soprattutto riguardo al tempio di Gerusalemme e alla cristologia del Figlio dell'Uomo. Ecco il quadro dell'intera sequenza:

1. istituzione dei “Sette” (6,1-7)
2. testimonianza di Stefano (6,8 – 7,1)
3. discorso di Stefano (7,2-53)
4. reazione alla testimonianza di Stefano e lapidazione (7,54 – 8,1a)
5. *Conclusion*: nuova persecuzione e dispersione in Giudea e Samaria (8,1b-4)

<sup>1</sup> Si veda il commento della V Domenica di Pasqua per la struttura complessiva di At 2,1 – 8,4.

[Stefano disse:]

– <sup>48</sup> L’Altissimo tuttavia non abita in costruzioni fatte da mano d’uomo, come dice il profeta:

<sup>49</sup> «Il cielo mi fa da trono

e la terra da sgabello dei miei piedi.

Quale casa mi potrete costruire, dice il Signore,

o qual è il luogo del mio riposo?

<sup>50</sup> Non è forse la mia mano che ha creato tutte queste cose?».

<sup>51</sup> Testardi e incirconcisi nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo, come i vostri padri anche voi. <sup>52</sup> Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato? Essi uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete diventati traditori e uccisori, <sup>53</sup> voi che avete ricevuto la Legge con mediazioni di angeli e non l’avete osservata!

<sup>54</sup> All’udire queste cose, divennero furibondi in cuor loro e digrignavano i denti contro di lui. <sup>55</sup> Ma egli, pieno di Spirito Santo, fissando il cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla destra di Dio <sup>56</sup> e disse:

– Ecco, contemplo i cieli dischiusi e il Figlio dell’Uomo che sta alla destra di Dio.

<sup>57</sup> Allora, gridando a gran voce, si turarono gli orecchi e si scagliarono tutti insieme contro di lui <sup>58</sup> e, trascinatolo fuori della città, si misero a lapidarlo. E i testimoni deposero i loro mantelli ai piedi di un giovane, chiamato Saulo.

La pericope scelta dalla liturgia abbraccia quindi: *a*) la conclusione del discorso di Stefano, che prospetta un nuovo tempio, prefigurato dalla tenda del deserto e in opposizione al tempio erodiano fatto da mani d’uomo (vv. 48-50); *b*) l’arringa finale contro i suoi interlocutori, i quali da «sempre oppongono resistenza allo Spirito santo» e ora hanno anche ucciso il Giusto (vv. 51-53); *c*) la prima reazione al discorso di Stefano e la sua visione (vv. 54-56); *d*) e infine, l’inizio del racconto della sua lapidazione (v. 57), *abrégé* senza motivo (se non per “sola liturgia”).

*a) vv. 48-50:* La conclusione dei vv. 44-50 è l’accusa rivolta al Giudaismo di Gerusalemme di aver trasgredito il comando dato a Mosè di costruire una tenda come luogo sacro e di ritrovarsi al contrario davanti a una costruzione fatta con le mani umane, ben sapendo che il Dio vivo e vero «non abita in costruzioni fatte da mano d’uomo» (v. 48): anche questo è un modo di trattare <sup>ADONAI</sup> quasi fosse un idolo (cf vv. 41-43). La citazione di Is 66,1-2 (LXX) ricollega il discorso di Stefano all’autentico spirito profetico, ma anche è un indizio interessante per scorgere le varieguate posizioni a riguardo del tempio, che caratterizzano le teologie delle correnti giudaiche nel periodo del Medio Giudaismo.

*b) vv. 51-53:* È l’arringa conclusiva di Stefano rivolta ai Giudei che lo stavano ad ascoltare. Per interpretare adeguatamente questa parte ed evitare ogni forma di antiggiudaismo, è bene mettersi in una delle due condizioni: considerarsi tutti Giudei e ascoltare l’appello di Stefano come fosse un appello rivolto anche a noi; oppure ricordare che nel momento in cui scrive Luca non si è ancora consumata la separazione tra *Cristiani* e *Giudei* (o si sta consumando proprio in quel momento) ed entrambi fanno parte del medesimo mondo religioso giudaico.

Stefano apostrofa gli interlocutori con titoli ripresi dalla tradizione profetica: σκληροτράχηλοι «testardi» (cf Es 33,3. 5; Dt 9,6. 13 [LXX]; il corrispettivo vocabolo ebraico *q'seh 'ōrep* si trova anche in Es 32,9 e si veda anche Neh 9,29-30; Lv 26,41 e Dt 10,16); ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν «incirconcisi nel cuore e nelle orecchie», accusa tipica di Geremia (4,4; 6,10; 9,26; si veda anche da Ez 44,7. 9), un titolo molto frequente anche nella letteratura settaria di Qumrān (cf IQpAb 11,13; IQS 5,5). Con una parola sintetica, l'accusa è di avere sempre «opposto resistenza allo Spirito santo» (cf Is 63,10).

Molto incisive le due accuse contenute nei vv. 52-53. La prima: «[I vostri padri] uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete diventati traditori e uccisori» (v. 52). La colpa dei padri si manifesta anche nei figli, ovvero tutti sono colpevoli alla stessa maniera. La seconda: «Voi che avete ricevuto la Legge con mediazioni di angeli e non l'avete osservata» (v. 53). Partendo dalle tradizioni apocalittiche (cf Giub 1,27-29; o anche Giuseppe Flavio in *Ant.* XV, v. 3), per sottolineare la santità della Legge, si ricorre alle mediazioni degli angeli (*εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*: testo in ogni modo molto difficile da comprendere con precisione); ma a che serva una Legge santa che non viene osservata per incapacità di coloro che sono sottomessi ad essa?

c) **vv. 54-56**: La reazione è furibonda e anche il gesto di βρύχειν τοὺς ὀδόντας ἐπὶ τινα «digrignare i denti contro qualcuno» è molto forte (si vedano nei LXX Sal 34[35],16; 36[37],12; III[112],10; Gb 16,9; Lam 2,16). Ma è decisiva la visione di Stefano per capire la ragione della loro opposizione.

Stefano – come Gesù, di cui è perfetto imitatore in tutti i momenti della sua morte – «pieno di Spirito Santo, fissando il cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla destra di Dio e disse: “Ecco, contemplo i cieli dischiusi e il Figlio dell’Uomo che sta alla destra di Dio”» (vv. 55-56). Potremmo dire che è proprio il mistero dell’Ascensione o se si vuole il linguaggio pasquale che parla della glorificazione del Figlio dell’Uomo alla destra di Dio far scattare l'accusa di bestemmia contro Stefano e conseguentemente la pena della lapidazione. Dalla stessa affermazione parte l'accusa mossa contro Gesù (cf Lc 22,69). Il perché va cercato nel fatto che questa visione caratteristica della tradizione enochica sembra minare l'assoluto monoteismo, e perciò viene subito rifiutata come potenziale bestemmia contro il primo comandamento. Ma questo è invece il centro di tutta la rivelazione di Dio. Dio che rimane unico e che tuttavia ha alla sua destra Colui che è il Crocifisso Risorto a vivere in eterno la comunione d'amore generata dallo Spirito.

d) **v. 57**: Il peccato di bestemmia contro il primo comandamento deve essere punito con la lapidazione (Lv 24,11-16. 23). È tuttavia impossibile leggere l'episodio della lapidazione di Stefano senza ricordare i tratti che accomunano il suo martirio alla crocifissione del maestro, da una parte, e, dall'altra, senza ricordare la presenza di Paolo e la sua approvazione di quanto sta avvenendo in quel momento.

Il parallelo costruito con la morte di Gesù è tipicamente lucano: il grido (cf Lc 23,46), la visione del Figlio dell’Uomo seduto alla destra di Dio (cf Lc 22,69), la richiesta di perdono per coloro che lo stanno lapidando (cf Lc 23,34, però non presente in tutti i manoscritti) e l'ultimo respiro (cf Lc 23,46).

Alla fine dell'episodio, la concatenazione tra Stefano e Paolo è importantissima dal punto di vista narrativo e teologico (At 7,58 e 8,1; cf At 22,20 in cui è Paolo stesso a ricordare la sua presenza quando lapidavano Stefano). Lo sarà anche dal punto di vista storico?

SALMO: Sal 26 (27)

**℟ Nella casa del Signore contempleremo il suo volto.**

oppure

**℟ Alleluia, alleluia, alleluia.**

**ADONAI** è mia luce e mia salvezza:

di chi avrò timore?

**ADONAI** è difesa della mia vita:

di chi avrò paura?

℟

Una cosa ho chiesto ad **ADONAI**, questa sola io cerco:  
abitare nella casa di **ADONAI** tutti i giorni della mia vita,  
per contemplare la bellezza di **ADONAI**  
e ammirare il suo santuario.

℟

Ascolta, **ADONAI**, la mia voce.

Io grido: abbi pietà di me, rispondimi!

Il mio cuore ripete il tuo invito:

«Cercate il mio volto!».

Il tuo volto, **ADONAI**, io cerco.

Non nascondermi il tuo volto.

℟

EPISTOLA: Ef 1,17-23

Dopo la solenne apertura con la *b<sup>e</sup>rākāh* di Ef 1,3-14, l'apostolo passa alla preghiera di ringraziamento per le notizie confortanti circa la vita della comunità cui si sta rivolgendo (vv. 15-19). Ma il ringraziamento naufraga, simmetricamente, riprendendo in certo modo nei vv. 20-23 il passo iniziale della *b<sup>e</sup>rākāh*: in effetti, si sente con enfasi la carica emotiva del mittente e il registro affettivo del discorso prevalere sulla fredda logica di una dimostrazione.

La lettura liturgica inizia dal v. 17. La scelta è scorretta, dal momento che il v 17 è una frase dipendente (finale introdotta da *ὅτι*): bisogna partire dalla principale del v. 15, anche perché il periodo sintattico dei vv. 15-23 è unico. Non è poi così secondario che la frase del v. 17 sia la finalità legata a un ringraziamento che l'apostolo rivolge a Dio in relazione alla vita della sua comunità e non un semplice desiderio!

<sup>15</sup> Perciò anch'io, avendo avuto notizia della vostra fede nel Signore Gesù e dell'amore che avete verso tutti i santi, <sup>16</sup> non smetto di rendere grazie per voi facendo memoria nelle mie preghiere, <sup>17</sup> affinché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione nella piena conoscenza di lui, <sup>18</sup> così che voi – con gli occhi illuminati del vostro cuore – possiate capire qual è la speranza della sua chiamata, qual è la ricchezza della gloria della sua eredità fra i santi <sup>19</sup> e qual è la sbalorditiva grandezza della sua potenza per noi credenti in misura dell'energia della forza della sua potenza, che <sup>20</sup> Egli mise all'opera in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, <sup>21</sup> al di sopra di ogni Principio, Potenza, Forza, Signoria e di

ogni nome nominato non solo in questo eone ma anche in quello venturo;<sup>22</sup> e tutto Egli sottomise sotto i suoi piedi e lo diede come capo su tutte le cose alla Chiesa,<sup>23</sup> la quale è il corpo di lui, il compimento perfetto di tutto in tutti.

**vv. 15-17:** Il ringraziamento è senza pausa (*οὐ παύομαι*) ed è rivolto a Dio, ricordando le strutture portanti di una comunità cristiana: la fede e l'amore. Il terzo polo della *sacra triade*, la speranza, sarà ricordato subito di seguito. Dal ringraziamento si passa alla supplica, facendo memoria davanti a Dio dei doni spirituali degli interlocutori.

L'intercessione è che «il Dio del Signore nostro Gesù Cristo» e il «Padre della gloria» portino alla comunità due particolari doni: uno riguarda la maturità cristiana qui e ora, l'altro si apre alla prospettiva salvifica futura.

La maturità cristiana è caratterizzata dall'azione spirituale che si manifesta come *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* «spirito di sapienza e di rivelazione nella conoscenza di lui». In realtà si tratta di tre aspetti di un'unica realtà spirituale dinamica, in cui si fa esperienza del vero Dio, non nel senso di un'introversione intimistica, ma di quella esperienza matura della fede che è capace di mantenere viva la tensione verso la salvezza fino al suo compimento definitivo.

**vv. 18-19:** La preghiera si trasforma in intercessione per avere «illuminati gli occhi del cuore» (*πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*) così da giungere a comprendere la realtà definitiva della salvezza inaugurata dalla chiamata di Dio. È la spiritualità della "caparra": qualcosa già ci è stato dato e sulla base della potenza divina e della sua fedeltà già sperimentata possiamo guardare con fiducia al nostro futuro *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* «in misura dell'energia della forza della sua potenza» (v. 19). Questa sequenza di vocaboli, quasi impossibile da tradurre, definisce l'agire di Dio nella storia come *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις* «la ricchezza della gloria della sua eredità fra i santi» (v. 18). Al di là di un certo gusto retorico per queste formulazioni debortanti, tali sottolineature servono a sottolineare l'afflato spirituale che unisce il mittente con i suoi destinatari. Sta il fatto che il punto di partenza rimane *questa esperienza* riletta alle luce della fede, come un prolungamento dell'evento della Pasqua del Signore che si trova al centro della professione di fede cristiana: la risurrezione di Gesù e la sua esaltazione alla destra di Dio.

**vv. 20-23:** La formula di fede soggiacente a questi versetti è davvero singolare. La morte in croce rimane un presupposto sottaciuto, che non viene confessato dalle parole della confessione, mentre vi sono ben quattro verbi utilizzati a descrivere il cammino dalla risurrezione (*ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*), all'esaltazione (*καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*), alla glorificazione (*ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου*) sino all'intronizzazione nei cieli (*πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*).

Due sono in particolare le citazioni salmiche, più o meno esplicite, che danno il linguaggio tradizionale per descrivere l'esaltazione di Cristo Signore: il Sal 110 e il Sal 8 (in particolare Sal 8,7). Ma tali citazioni sono assunte in una prospettiva tipicamente enochica, soprattutto per quanto riguarda la speculazione di 1 Enoch 6,1. 10-11 circa le diverse potenze «angeliche». Il Cristo risorto e intronizzato domina incontrastato su tutte le potenze (*ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις καὶ κυριότης*), sia nel tempo presente sia nel tempo futuro (altri testi in Paolo su queste potenze sono 1 Cor 15,24; Rm 8,38-39; Col 1,16 e 2,10).

L'inno raggiunge il suo acme, teologico e spirituale insieme, nei vv. 22-23. In essi si celebra il ruolo di Cristo risorto nell'universo mediante la sua posizione di «capo» (*κεφαλὴ*) della

chiesa, che è il suo «corpo» (σῶμα) e la sua «pienezza» (πλήρωμα). È la prima volta che in Efesini occorre il vocabolo ἐκκλησία, sebbene sin dall'inizio della lettera in diversi modi si parli della sua entità come unione dei credenti segnati dallo Spirito, uniti dallo stesso amore vicendevole e sorretti dalla medesima speranza. Nel contesto simbolico biblico, l'immagine del «capo» suggerisce l'idea di dominio e di sovranità e l'immagine del corpo (cf anche Ro 12,4-5; 1Cor 10,17; 12,12-27), acquista una nuova accezione in riferimento alla chiesa intesa in senso universale come totalità dei credenti in Cristo. L'unione delle due immagini in questo contesto rimarca non solo la signoria di Cristo sulla chiesa, ma anche la totale dipendenza della chiesa da lui.

Tale prospettiva ecclesiale si allarga a dimensioni cosmiche quando si parla della ἐκκλησία come «pienezza»<sup>2</sup> di colui che domina completamente tutta la realtà. In questo contesto di Efesini, il pleroma riferito alla chiesa può essere inteso solo in senso passivo: la chiesa è quello spazio spirituale dove si rivela e si realizza la piena signoria di colui che riempie di sé tutto e tutti.

I protagonisti di questa manifestazione salvifica sono: Dio, il Cristo risorto e glorificato, la sua chiesa e il mondo intero. In altre parole, è Dio che rivela la sua potenza in Cristo risorto e glorificato per mezzo della chiesa a favore di tutto il mondo.

Da queste poche righe si può avere una prima percezione della profonda coscienza della chiesa posseduta dall'apostolo che scrive questa lettera. La ἐκκλησία è una comunione di fede, rinsaldata dall'amore verso tutti i fratelli, aperta alla speranza di un futuro che è garantito dalla fedeltà e dalla potenza di Dio. Ma è una chiesa che dipende totalmente dal suo capo, il Cristo risorto, l'unico Signore. Questo fatto la sottrae a tutte le altre potenze spirituali e storiche, strutture, sistemi culturali e istituzioni che pretendono sostituirsi all'unico Signore, rivelazione della di Dio.

La libertà della chiesa non deve degenerare in trionfalismi inutili, perché la chiesa è chiamata a *stare nel mezzo* tra Dio e il mondo. Di fatto, la signoria di Dio si rivela e si attua nella storia e nel mondo tramite la stessa chiesa.

VANGELO: Gv 17,1b. 20-26

La cosiddetta “preghiera sacerdotale” chiude il testamento che il Quarto Vangelo nella cornice dell'ultima cena (δέιπνον) pone sulla bocca di Gesù, prima di uscire «con i suoi discepoli al di là del torrente Cedron, dove c'era un giardino, nel quale entrò con i suoi discepoli» (Gv 18,1).<sup>3</sup>

L'articolazione della “preghiera” del cap. 17 è un'intercessione per i discepoli del primo gruppo e per i discepoli delle generazioni future, perché tutti – a partire da Gesù stesso – possano portare a compimento quel disegno di comunione già voluto dal Padre «prima della creazione del mondo».

Più precisamente, seguendo i suggerimenti di Raymond E. Brown<sup>4</sup> e di André Feuillet,<sup>5</sup> si può evidenziare una struttura tripartita a partire dalla triplice intenzione per cui Gesù prega:

<sup>2</sup> Il termine e la nozione corrispondente di πλήρωμα «pienezza», sembrano essere una rielaborazione originale del nostro autore o dell'ambiente in cui si muovono i due scritti di Efesini e Colossesi.

<sup>3</sup> Per uno sguardo d'insieme ai capp. 13-17, si veda il commento della scorsa domenica.

<sup>4</sup> R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, 2 voll., Traduzione di A. SORSAJA, Revisione redazionale di G. NATALINI, Presentazione all'edizione italiana di C.M. MARTINI (Commenti e Studi Biblici), Cittadella Editrice, Assisi 1979, 1999<sup>5</sup> [originale americano del 1966-1970].

<sup>5</sup> A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27)*, «Biblica» 47 (1966) 169-184; 361-380; 557-573.

per la propria glorificazione (v. 1), per i discepoli che il Padre gli ha dato (v. 9) e per coloro che crederanno a seguito della predicazione dei suoi discepoli (v. 20). Feuillet nota che una simile triplice strutturazione richiama la sequenza delle purificazioni nel rituale dello *jôm kippûrîm* di Lv 16,11-17 (da cui deriverebbe anche l'intonazione di “preghiera sacerdotale” per Gv 17). In tale rituale, il sommo sacerdote purifica anzitutto se stesso, poi il proprio casato e infine tutto il popolo:

<sup>11</sup>Aronne offrirà il proprio giovenco del sacrificio per il peccato e compirà il rito espiatorio per sé e per la sua casa, e scannerà il proprio giovenco del sacrificio per il peccato. <sup>12</sup>Poi prenderà l'incensiere pieno di brace, tolta dall'altare davanti al Signore, e due manciate d'incenso aromatico fine; porterà ogni cosa oltre il velo. <sup>13</sup>Metterà l'incenso sul fuoco davanti al Signore, e la nube d'incenso coprirà il propiziatore che sta sulla Testimonianza, affinché non muoia. <sup>14</sup>Poi prenderà un po' del sangue del giovenco e ne aspergerà con il dito il propiziatore dal lato orientale e farà sette volte l'aspersione del sangue con il dito, davanti al propiziatore. <sup>15</sup>Poi scannerà il capro del sacrificio per il peccato, quello per il popolo, e ne porterà il sangue oltre il velo; farà con questo sangue quello che ha fatto con il sangue del giovenco: lo aspergerà sul propiziatore e davanti al propiziatore.

<sup>16</sup>Così purificherà il santuario dalle impurità degli Israeliti e dalle loro ribellioni, insieme a tutti i loro peccati. Lo stesso farà per la tenda del convegno che si trova fra di loro, in mezzo alle loro impurità. <sup>17</sup>Nessuno dovrà trovarsi nella tenda del convegno, da quando egli entrerà nel santuario per compiere il rito espiatorio fino a quando non sarà uscito e non avrà compiuto il rito espiatorio per sé, per la sua casa e per tutta la comunità d'Israele.

La preghiera di Gv 17 sarebbe quindi da strutturare in tre parti: vv. 1-8; 9-19; 20-26. Alcuni ritorni formali e tematici confermano una tale suddivisione tripartita e la cura compositiva dell'insieme: ciascuna parte inizia con l'intenzione per cui Gesù prega (vv. 1. 9 e 20); il ritorno del tema della “gloria” (vv. 1-5. 10 e 22); il tema dell'unità in Dio prima che il mondo fosse (vv. 5. 11 e 21); il ricordo di coloro che il Padre ha affidato a Gesù (vv. 2. 9 e 24); il nome o la parola del Padre rivelata agli uomini tramite Gesù (vv. 6. 14 e 26).

Con l'aggiunta dell'introduzione, che riprende parzialmente il v. 1, la pericope liturgica riprende la terza parte della preghiera, i vv. 20-26.

<sup>1</sup> [Gesù], alzati gli occhi al cielo, disse:

– <sup>20</sup> Non chiedo solo per questi, ma anche per quelli che crederanno mediante la loro parola in me: <sup>21</sup> perché tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, in me e io in te, che siano <sup>6a</sup> anch'essi in noi, cosicché il mondo creda che tu mi hai mandato.

<sup>22</sup> E la gloria che tu continui a dare a me, io continuo a darla a loro, cosicché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa: <sup>23</sup> io in loro e tu in me, cosicché siano perfetti in una sola cosa e il mondo riconosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me.

<sup>24</sup> Padre, quelli che mi hai dato, <sup>a</sup> voglio che dove sono io siano anch'essi con me, cosicché vedano la mia gloria, quella che tu mi hai dato, poiché mi hai amato prima della creazione del mondo. <sup>25</sup> Padre giusto, anche il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto e costoro hanno riconosciuto che tu mi hai

<sup>a</sup> Hanno il solo verbo ὄσω P<sup>66</sup> B C<sup>\*</sup> D W alcune versioni antiche e alcuni padri. Aggiungono ἐν ὄσω «siano una cosa sola» κ A C<sup>3</sup> L Δ Θ Ψ 0141, molti minuscoli, la maggioranza dei bizantini, lezionari e versioni antiche con molti padri. Qualitativamente preferibile la prima lezione per l'accordo del papiro P<sup>66</sup> con il codice Vaticano (B).

<sup>a</sup> Testo incerto tra la *lectio difficilior* ὁ δέδωκάς μοι (P<sup>66</sup> κ B D W 579 e alcune versioni antiche) e la *lectio facilior* οὗς δέδωκάς μοι (A con ἔδωκας C L Δ Θ Ψ 0141 con la maggioranza dei minuscoli e dei bizantini e con buone testimonianze tra i padri). Altri padri omettono l'inciso (Origene latino, molti testi dell'Ambrosiaster, in parte Ambrogio, Cromazio, Agostino, Varimado e Cassiodoro).

mandato: <sup>26</sup> e io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, cosicché l'amore con cui mi hai amato sia in essi e io sia in loro.

La preghiera di Gesù in questa terza sezione è diretta verso il futuro, verso coloro che crederanno per la predicazione dei discepoli della prima ora. Ma Gesù, dopo aver esplicitato per chi ora voglia pregare (v. 20), non pensa solo alla comunità di coloro che lo riconoscono come Messia (vv. 21-23); egli pensa anche all'esito escatologico di quella comunità, quando tutti potranno vivere la piena comunione del Padre con il Figlio (vv. 24-26). (Prima di entrare nel commento di questa sezione, avverto di una insolubile ambiguità nella traduzione: la sintassi giovannea, con l'uso frequente di ἵνα «affinché, cosicché», mostra di essere guidata da un pensiero semitico, in cui finalità e consecutività si confondono. Dirimere i due significati nel momento della traduzione non è sempre facile e qualche ambiguità talvolta rimane.)

**v. 20:** L'intercessione della terza parte della preghiera è *περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ* «per quelli che crederanno mediante la loro parola in me». Ho voluto lasciare l'ordine greco delle parole – in italiano è effettivamente un po' pesante – per mantenere il pensiero così come fluisce dal cuore dell'evangelista.

Anzitutto sta la *grazia stupefacente* di coloro che crederanno.<sup>7</sup> È la medesima meraviglia che chiude il racconto evangelico con la beatitudine pronunciata dallo stesso Gesù dove la confessione di fede di Tommaso: è riconosciuta la grazia della fede apostolica, ma insieme anche la grazia di coloro che crederanno senza aver visto, ma avendo ascoltato la parola del vangelo: «*Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!*» (Gv 20,29).

In seconda battuta, arriva il miracolo della parola apostolica (cf Gv 10,16 e 11,52), che rimarrebbe senza efficacia, se non fosse irrorata dalla rugiada dello Spirito. La parola di Gesù predicata dai discepoli è una forza dinamica, che è ascoltata da coloro che appartengono al gregge di Cristo (Gv 10,3). Essa diviene «spirito e vita» (Gv 6,63) per coloro che l'ascoltano, ma per coloro che rifiutano di ascoltarla diviene essa stessa un auto-giudizio (cf Gv 12,48). È quanto lo stesso Paolo, davanti alla fede dei Tessalonicesi, confessa con la stessa sorpresa: «*Proprio per questo anche noi rendiamo continuamente grazie a Dio perché, avendo ricevuto la parola divina della predicazione [che proveniva] da noi, voi avete accolto non una parola di uomini, ma – come è veramente! – una parola di Dio, che opera in voi che credete*» (1 Tess 2,13).

Infine, in terza battuta, la parola della predicazione apostolica conduce a Cristo: *εἰς ἐμέ* «sino a me»! La fede biblica è un *he'ēmîn ba-ʾADONAI* «trovare salvezza su ʾADONAI». L'espressione giovannea dice invece un'altra dimensione della fede, dal momento che il linguaggio giovanneo distingue sempre il moto a luogo (*εἰς*) dallo stato (*ἐν*): la fede è una relazione che facendo superare i confini di tempo e di spazio permette al credente di *giungere sino a* Gesù, di mettersi in relazione con lui e, attraverso questa relazione, entrare nella comunione del Padre con il Figlio.

Una serie di circonlocuzioni in parte metaforiche mostra come il credente sia legato a Gesù: *πιστεύω* può essere scambiato con venire a Gesù (Gv 5,40; 6,35. 37. 44s. 65; 7,37), accoglierlo (1,12; 5,43), bere dell'acqua che egli offre (4,13s; cf 6,35; 7,37), seguirlo (8,12) e amarlo (14,15. 21. 23s; 16,27). Ciò che Gv 11,25 dice del *πιστεύων εἰς ἐμέ* «chi crede in me» si applica anche in 8,51-52 alla persona che «custodisce» la sua parola (cf 14,23; 17,6; 1 Gv 2,5). Dal momento che la rivelazione escatologica di Dio è venuta in Gesù, il credente partecipa già della salvezza escatologica (Gv 3,18. 36; 5,24; 6,40. 47; 11,25s; 17,3). Tuttavia è necessario «rimanere» in Gesù (15,4. 7; 1 Gv

<sup>7</sup> *πιστεύω* «credere» occorre 98× nel Quarto Vangelo e 9× in 1 Giovanni. *πίστις* si trova solo in 1 Gv 5,4.



2,6. 28; 3,6), il che non significa altro che dimorare nella sua parola (Gv 8,31) e nel suo amore (15,9) e osservare i suoi comandamenti (15,10; 14,15. 21; 1 Gv 2,38; 3,24). Dal momento che la conoscenza trasmessa alla fede è conoscenza dell'amore di Dio, la fede necessariamente deve condurre ad amare (Gv 17,26; 1 Gv 3,23; 4,16), un amore diretto soprattutto verso il proprio fratello.<sup>8</sup>

**vv. 21-23:** La richiesta per tutti coloro che crederanno in Gesù mediante la parola predicata dai discepoli, già anticipata nel v. 11, è che tutti siano «una cosa sola». Nel nostro linguaggio ecclesiastico contemporaneo, non ci sembra essere possibilità di discussione attorno a questo che potremmo ben definire lo *slogan* ecumenico per eccellenza. Ma nella mentalità di un autore del primo secolo ciò suonava in modo ben diverso.

Ma l'unità di cui parla Giovanni ha almeno due dimensioni intrecciate e inscindibili: la comunione del Padre e del Figlio (dimensione verticale), e la comunione dei credenti tra di loro (dimensione orizzontale). Le due dimensioni sono già state sottolineate dalle formulazioni del comandamento dell'amore incontrate nei capp. 13-16 (cf Gv 13,34-35; 15,12. 17). L'unità per Giovanni non può ridursi a una relazione mistica, ma ancora di più non può ridursi a una fraternità umana.

Bisogna interpretare questi versetti alla luce di Gv 10,16 («*E ho altre pecore che non provengono da questo recinto: anche quelle io devo guidare. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore*») e del *māsāl* della vite e dei tralci (Gv 15,1-6) per comprendere il messaggio giovanneo e i documenti di Qumrān aiutano non poco a capire che cosa stia dietro quello *éṽ* «una cosa», senza ricorrere all'ideale filosofico dei pitagorici o alle idee della gnosi. La comunità di Qumrān si auto-definiva *jaḥad* «unità, comunità» (in 1QS, la *Regola della comunità*, il vocabolo occorre almeno 70×). Sembra ormai accettato che *jaḥad* non derivi direttamente dal linguaggio biblico (cf Dt 33,5; 1 Cr 12,8; usato come avverbio in una quarantina di passi), sebbene *jaḥad* abbia evidentemente a che fare con *'eḥad* «uno». Sembra che nel linguaggio di Qumrān *jaḥad* esprima una comunione di persone che vivono nello stesso stile di vita, unite tra loro da una comune interpretazione della *Tôrāh*. Lo stile comunitario nasce da qui, dall'essere legati da un amore vicendevole che li separa dal resto del mondo. Non sarebbe quindi impossibile che lo *éṽ* di Giovanni derivi proprio dallo *jaḥad* di Qumrān.

Qualche commentatore, come Ernst Käsemann, ha fatto notare l'analogia del linguaggio giovanneo con quello della lettera agli Efesini, luogo ove la tradizione colloca la nascita del Quarto Vangelo. Potremmo anche aggiungervi l'ambiente spirituale della Prima Lettera di Giovanni e le cosiddette «lettere pastorali» dell'epistolario paolino. La sottolineatura di tutti questi scritti sta nel rimarcare che solo chi accetta che Gesù sia Figlio di Dio può avere parte nella comunità dei credenti. Anche nella «preghiera sacerdotale» di Gv 17 la comunione del Padre e del Figlio è il fondamento perché i discepoli possano essere *jaḥad* «comunità» testimonia al mondo questa comunione in Dio.

**vv. 24-26:** Se lo *jaḥad*, la «comunità» dei credenti, è una sfida aperta per «il mondo» ed è chiamata a instaurare con esso un confronto giudiziario, ecco aperto questo confronto nei vv. 24-26: quelli che riconoscono Gesù e il Padre e quelli che non lo riconoscono. Il destino del mondo non è esplicitato. Quello dei discepoli è di essere con Gesù dove egli è, vale a dire con il Padre, e di vedere la sua gloria (v. 24; cf Gv 1,14), quella gloria che Gesù ha già cominciato a manifestare nella sua vita terrena (cf Gv 2,11) e che si manifesterà pienamente con la croce

<sup>8</sup> *Exegetical dictionary of the New Testament*, 3 voll., Edited by H.R. BALZ - G. SCHNEIDER, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1990-1993, vol. III, p. 96 [originale tedesco del 1983].

gloriosa (Gv 17,10 e 22). È lo stesso pensiero che 1 Gv 3,2 manifesta con queste altre parole: «*Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è*» (I due temi, «vedere Dio» e «vedere la gloria che Dio ha manifestato in Gesù» sono il medesimo tema letto da due prospettive; nella prospettiva paolina si vedano Rm 8,18 e 2 Cor 3,18).

Il v. 26 esprime la relazione che sussiste per i discepoli tra il passato e il futuro. Da una parte l'opera di Gesù che ha fatto conoscere loro il nome di Dio; dall'altra, l'azione dello Spirito (cf Gv 14,23; 16,13) che continuerà a far conoscere il nome divino, «facendo memoria» di ciò che è stata la rivelazione di Gesù. E così «l'amore con cui mi hai amato sia in essi e io sia in loro»: l'amore di Dio e l'amore di Gesù devono essere entrambi presenti nella vita dei discepoli, perché – come interpretava Ruperto di Deutz (PL 169,164) – solo lo Spirito di Dio, che è il suo amore, può sostenere il cammino etico di rivivere l'amore di Gesù (cf anche Rm 5,5: «*L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*»).

Questa nota finale della preghiera è molto importante, perché è memoria della *teologia dell'alleanza* in questo momento sublime e solenne. <sup>ADONAI</sup> aveva promesso a Israele presso il Sinai di rimanere in mezzo a loro (cf Es 19,1-9; 24,1-11; 32-34 con il tradimento del vitello d'oro e il perdono concesso...). Con queste ultime parole prima della sua passione, Gesù, il Figlio, che sarà riconosciuto come «il mio Signore e il mio Dio» da Tommaso (Gv 20,28), promette questa *nuova* presenza dell'amore di Dio nei discepoli e della comunione con il Figlio attraverso il dono dello Spirito. È un modo sublime per rappresentare *teologicamente* ciò che il linguaggio narrativo lucano ha raffigurato come «ascensione» al cielo.

#### PER LA NOSTRA VITA

1. Decidersi per Gesù Cristo è decidere che sia la sua ora a misurare le nostre ore, è decidersi perché in tutte le nostre piccole e grandi ore noi ricordiamo continuamente quell'ora.

[...] Credere, dunque, diventa un ricordare Gesù Cristo e la sua ora, per interpretare le nostre ore alla luce di Lui, per vivere come Lui ha vissuto la sua ora, quindi, ultimamente con quella profondità di riferimento al Padre, che è il segreto della sua esistenza.

Non fermeremo il tempo, certamente, non copieremo materialmente Gesù Cristo: infatti, dire che le nostre ore devono ricordare la sua non significa fermare l'orologio, farlo tornare indietro, fare un salto impossibile all'indietro, al di fuori del tempo e al di fuori della storia.

[...] Il nostro paradosso è di essere nella storia precisamente come memoria di Gesù Cristo. Questo è il nostro paradosso: accettare di non superare Gesù Cristo, ma dirlo, nella nostra storia, docili allo Spirito Santo, che non è un "libro di ricette". Allora c'è una prudenza, una creatività, una mobilità, una ricerca, un discernimento da operare. [...] Verrà lo Spirito Santo e ci farà ricordare tutto quello che Gesù ha insegnato.<sup>9</sup>

2. «*Erano tuoi e me li hai dati*»

Vi è una riserva di Dio sull'uomo. Questo spiega il rispetto assoluto che il cristiano ha per l'uomo, per la sua grandezza e la sua trascendenza. [...] Non siamo mai soli. Anche questo è uno degli aspetti fondamentali della visione cristiana della vita. Il non senso assoluto è impossibile per il cristiano. Perché il non senso assoluto della vita, dell'esistenza, delle cose

<sup>9</sup> G. MOIOLI, «È giunta l'ora» (Gv 17,1), a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 10), Glossa, Milano 1994, pp. 15-16.

vorrebbe dire la non esistenza di Dio; vorrebbe dire il non amore di Dio, la non disponibilità di Dio verso l'uomo. [...]

Restiamo di Dio; restiamo del Padre del Signore nostro Gesù Cristo.<sup>10</sup>

3. Diventiamo memoria del Padre diventando figli, ammessi come siamo nell'intimità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, che fa di noi dei Figli di Dio, e accogliendo questa intimità. Proviamo a domandarci che cosa implica l'accoglimento. Se è esaltante contemplare la carità gratuita e senza difesa di Dio, che ci viene incontro, è tuttavia chiaro che questa verità ci coinvolge nella misura in cui riusciamo a capire che il discepolo è colui che accoglie. [...] Il discepolo può accogliere questa intimità offerta in quanto si rende doppiamente vulnerabile a sua volta, vulnerabile alla intimità di Dio e al rapporto con gli uomini; non accoglie, non entra nella comunione che gli è offerta se non accettando questa duplice vulnerabilità. Il rischio è di dire tante parole, ma si tratta di una cosa estremamente seria ed esigente.

È la passione del Signore che "ci educa" alla vulnerabilità, ci chiama a vivere la "prima" vulnerabilità, nel rapporto con Dio: cioè ci chiama a non difenderci, a far cadere tutte le barriere e le difese, a lasciarci "ferire" nel rapporto con Dio. Si tratta di offrire la nostra intimità, cioè la nostra dimensione più profonda di persone, all'intimità di Dio. È qui il senso della conversione.<sup>11</sup>

4. Negli ultimi anni ho preso coscienza sempre più precisa del profondo essere-di-questo-mondo del cristianesimo. Non *homo religiosus*, ma uomo, semplicemente, è il cristiano, come Gesù era uomo. Non il piatto e banale essere-di-questo-mondo degli illuminati, degli indaffarati, degli indifferenti o dei lascivi, ma il profondo essere-di-questo-mondo, che è pieno di disciplina e in cui la conoscenza della morte e della risurrezione è in ogni momento presente. Lutero è vissuto, io penso, in questa «mondanità».

Ricordo una conversazione che ebbi tredici anni or sono in America con un giovane pastore francese. Ci eravamo molto semplicemente posti la questione: che cosa vogliamo fare della nostra vita? lui disse: «Vorrei diventare santo» (e ritengo possibile che lo sia diventato); la cosa mi fece allora una grande impressione. Tuttavia replicai, dicendo press'a poco: «Io vorrei imparare a credere». Per molto tempo non ho afferrato la profondità di questa replica. Pensavo che avrei potuto imparare a credere, cercando di condurre io stesso qualcosa di simile a una vita di santità. La fine di questo itinerario è stato per me senza dubbio *Sequela*. Oggi vedo chiaramente i pericoli di quel libro, anche se il mio atteggiamento nei suoi confronti non è mutato.

Più tardi ho capito, e non ho ancora finito di capirlo e di impararlo, che soltanto nel pieno essere-in-questo-mondo della vita si impara a credere. Quando si è rinunciato del tutto a fare qualcosa di se stessi – un santo, un peccatore convertito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale!), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano – ed è questo che io chiamo «mondanità» o «essere-in-questo-mondo», cioè nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze acquisite e delle perplessità – allora ci si getta interamente nelle braccia di Dio, allora si prendono finalmente sul serio non le proprie, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani e, io penso, questa è fede, questa è «metánoia»; e così diventiamo uomini, cristiani (cf. Ger 45). Come ci si potrebbe

<sup>10</sup> G. MOIOLI, "È giunta l'ora", pp. 24-25.

<sup>11</sup> G. MOIOLI, "È giunta l'ora", p. 40.

insuperbire dei successi e avvilito per gli insuccessi quando nella vita di questo mondo si è compartecipi del dolore di Dio?<sup>12</sup>

5. Dunque accettare, volere, promuovere ciò che appare come l'insieme degli elementi strutturanti della *ecclesia*. In particolare, tutto ciò che attiene allo spazio simbolico, tutto ciò che lo risveglia e lo assume nell'Uomo che risorge: l'acqua dell'abluzione e della sorgente, il pane che è carne e il vino che è sangue, la parola di perdono, il testo venerato della composizione poetica, le funzioni necessarie, la parola che cura, la parola che annuncia, e l'insegnamento e la meditazione e la saggia astinenza: tutto ciò come dono, e al di sopra di tutto, il vincolo di tutto, il cuore del cuore, *agàpe*, la divina tenerezza, la "strana dolcezza". Non la sua idea! Non il suo obbligo! La sua presenza. [...]

Lo spirito della chiesa è: non ridurre, non escludere. Non ridurre l'altezza e la scoscesa severità del vangelo; non escludere gli uomini, nella loro diversità e perfino nelle loro debolezze, finché essi preferiscono la comunione alla propria pretesa di restare soli escludendo gli altri.<sup>13</sup>

## 6. LA PORTA

*"Questo mondo è la porta chiusa. È una barriera, e nello stesso tempo è il passaggio".*

Apriteci dunque la porta e noi vedremo i frutteti,  
Berremo l'acqua fresca ove la luna ha posto a sua traccia.  
La lunga strada brucia, ostile agli stranieri,  
Noi camminiamo ignari e non troviamo un luogo dove fermarci.  
Vogliamo vedere dei fiori. Qui ci divora la sete.  
Aspettando e soffrendo, eccoci davanti alla porta.  
Se occorre, abatteremo la porta con le nostre mani.  
Spingiamo con tutte le forze, ma essa è troppo robusta.  
Dobbiamo languire, aspettare, guardare invano.  
Guardiamo la porta: è chiusa, incrollabile.  
Vi fissiamo lo sguardo: piangiamo, tormentati.  
La vediamo sempre; il peso del tempo ci opprime.  
La porta è davanti a noi: a che serve volere?  
Meglio rinunciare, abbandonare la speranza.  
Non entreremo mai. Siamo stanchi di guardarla...  
E la porta, aprendosi, lasciò passare tanto silenzio.  
Ma né frutteti né fiori abbiamo visto;  
Solo lo spazio immenso dove sono il nulla e la luce  
Ci apparve improvvisamente da ogni parte, ci colmò il cuore  
E lavò i nostri occhi quasi ciechi sotto la polvere.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa; Lettere e appunti dal carcere*, Introduzione di I. MANCINI (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 6), Bompiani, Milano 1969, 1970<sup>2</sup>, p. 268.

<sup>13</sup> M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Traduzione dal francese di A. RIZZI (Quaderni di Ricerca 87), Servitium Editrice, Gorle BG 2003, 114 e 117.

<sup>14</sup> S. WEIL, *L'amore di Dio*, Traduzione di G. BISSACA - A. CATTABIANI, con un saggio introduttivo di A. DEL NOCE, Edizioni Borla, Roma 1968, 1994<sup>3</sup>, pp. 72-73.

7. ASCESA E ASCESI

Per giungere a gustare il tutto, non cercare il gusto in niente.

Per giungere al possesso del tutto, non voler possedere niente.

Per giungere ad essere tutto, non voler essere niente.

Per giungere alla conoscenza del tutto, non cercare di sapere qualche cosa in niente.

Per venire a ciò che ora non godi, devi passare per dove non godi.

Per giungere a ciò che non sai, devi passare per dove non sai.

Per giungere al possesso di ciò che non hai, devi passare per dove ora niente hai.

Per giungere a ciò che non sei, devi passare per dove ora non sei.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> GIOVANNI DELLA CROCE (SAN), *Opere. La salita del monte Carmelo*, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1991, Libro I, cap. 13, p. 11.