

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUINTA DOMENICA DI AVVENTO

« IL PRECURSORE »

Il tempo dell'avvento volge speditamente verso la fine e nelle ultime due domeniche che ci separano dal S. Natale sono proposte alla contemplazione due figure bibliche che permettono di meglio rivivere il mistero dell'avvento/evento di Dio nella solenne rappresentazione liturgica della natività di Gesù: Giovanni Battista, il «Precursore», e Maria, la «Vergine Madre». A dire il vero, Giovanni Battista, sotto molteplici aspetti della sua singolare esperienza, ci ha già accompagnato nelle prime quattro domeniche; eppure la liturgia di oggi ha da dirci ancora qualcosa di nuovo e di importante circa la *testimonianza* da lui resa al Figlio di Dio, la vera *luce* che doveva venire nel mondo. Per quanto riguarda Maria, la festa della prossima domenica renderà ragione della sua singolare fede e della posizione peculiare di Lei nel piano di salvezza: Dio da sempre l'ha pensata e amata (κεχαριτωμένη), perché liberamente potesse pronunciare il suo «sì»!

Al Battista e a Maria dovremmo aggiungere Isaia: i suoi oracoli, raccolti nel libro che dal grande *šša'jāhū ben-ʿĀmōš* dell'VIII secolo a.C. ha cominciato a crescere come “tradizione di speranza” per Giuda e poi per tutto Israele e tutti i popoli, ci hanno fatto meglio capire nelle letture delle scorse domeniche che cosa significhi *cercare Dio* nella quotidianità del nostro vivere.

È un anelito ben espresso da queste righe poetiche, piene di angoscia e di speranza, vergate da Antonia Pozzi (1912-1938), qualche anno prima del suicidio che si procurò con i barbiturici a motivo della «disperazione mortale» in cui si era trovata a vivere:

*Ho tanta fede in te. Mi sembra
che saprei aspettare la tua voce
in silenzio, per secoli
di oscurità.*

*Tu sai tutti i segreti,
come il sole:
potresti far fiorire
i gerani e la zagara selvaggia
sul fondo delle cave
di pietra, delle prigioni
leggendarie.*

*Ho tanta fede in te. Son quieta
come l'arabo avvolto
nel barracano bianco,
che ascolta Dio maturargli
l'orzo intorno alla casa.*

(8 dicembre 1934)¹

¹ A. POZZI, *Parole*, a cura di A. CENNI - O. DINO (Gli Elefanti. Poesia), Garzanti, Milano 2001, ²2004, p. 207.

LETTURA: Mic 5,1 + Ml 3,1-5a. 6-7a

La lettura liturgica odierna è formata da due passi tratti da libri profetici diversi: Michea (5,1) e Malachia (3,1-5a. 6-7a).² La scelta suscita non poche perplessità. In realtà, più che di scelta si tratta di una consegna della tradizione ambrosiana, che a giudizio dei liturgisti è molto antica. In effetti, tale modo di leggere le Sacre Scritture, presente anche nelle citazioni del NT, trova già conferma nelle “catene” di citazioni messianiche attestate a Qumrān (cf ad es. 4QTestimonia = 4Q175) e nella sistematizzazione dell’ermeneutica giudaica.

A questo riguardo potremmo definire la lettura liturgica proposta un *midrāš* in senso tecnico, ovvero la «ricerca» del significato di un vocabolo ambiguo di un testo eseguita attraverso l’accostamento di altri testi biblici.

L’ermeneutica ebraica dei testi è infatti sempre mirante alla vita e ai 613 precetti della *tôrāh* che la devono illuminare: ogni essere umano rappresenta una lettera o una sua parte ed ha pertanto l’obbligo di cercarla, affinché il “Libro della vita” possa essere interamente scritto. Lo studio, in tal caso, non è inteso come sapere, ma come possibilità di fare un’esperienza con il testo, esperienza che, in quanto tale, attesta senza affermare, permettendo cioè il rinvio ad altra esperienza e significato. Questo conduce ad un approccio ermeneutico al testo biblico di tipo esistenziale, il quale non annulla l’approccio storico, pur differenziandosene profondamente, essendo il primo basato sull’implicazione e la partecipazione personale dell’interprete all’evento della comprensione, ed essendo il secondo invece basato sull’oggettività storica dell’evento, conseguibile solo attraverso la distanza temporale mantenuta tra il lettore ed il testo.

In particolare, nell’approccio esistenziale il senso del testo trasmesso oltrepassa l’autore ed il periodo storico particolare, essendo ogni epoca a suo modo comprensiva dello stesso od essendo in ogni epoca rintracciabili dei significati già da sempre potenzialmente ivi presenti. Senza nulla togliere ad una ricerca comprensiva dell’obiettività storica contestualizzata, relativa agli eventi biblici, tuttavia la lettura può superare il contesto oggettivato ed attraverso la presa in considerazione dei commenti e delle interpretazioni successive dei Maestri, giungere ad una visione attualizzata che implica la convergenza con l’orizzonte personale dell’interprete. In tal caso la lettura diviene atto dialogico che evolve secondo la logica delle sue implicite possibilità di senso. L’ermeneutica è così finalizzata alla potenzialità ed all’accrescimento della capacità d’esistenza e di pensiero, permettendo l’incontro tra particolarità ed universalità, tra esperienza storico-religiosa e riflessione filosofica.

Una delle conseguenze di questo metodo ermeneutico, in quanto a-dogmatico, è l’inevitabile *conflitto delle interpretazioni* o problema delle controversie, effetto del pluralismo interpretativo, il quale viene lasciato ogni volta aperto ed irrisolto al fine di permettere ad ogni coscienza il diritto-dovere di optare, ma anche di considerare ed assumere le conseguenze pratiche delle proprie azioni. Ermeneutica, dunque, come responsabilità, etica della parola; ne segue una concezione della storia intesa quale processo che potenzialmente si autocorregge sempre secondo l’ethos dell’uomo, in quanto processo richiesto dalla sua stessa esistenza e sopravvivenza storica. Un’affermazione molto significativa di André Neher sottolinea questa fondamentale connessione tra teoria e prassi, che sta a fondamento dell’ortoprassi ebraica: «Non vi è pensiero ebraico se questo

² In questa citazione è lasciato cadere l’emistichio 5b, che ho tradotto in caratteri più piccoli.

non è vissuto, portato da una storia e teso verso un'esistenza».³ Ed è in particolare attraverso il processo vitale di narrazione-interpretazione-azione relativa alla propria storia ed alla pratica reiterata dei precetti, che l'ebreo crea il proprio pensiero ed il proprio tempo.

Ecco quindi i molteplici livelli di significazione dell'ermeneutica giudaica, un *pardēs*⁴ «paradiso» che va dal semplice al complesso, livelli che indicano all'uomo la via da seguire, passando non solo attraverso la logica binaria spazio-temporale del *pēšaṭ* (il livello letterale o semplice), ma anche attraverso la logica del senso del *remez* (il livello alluso), o attraverso la coesistenza del contraddittorio del *deraš* (il livello sollecitato), fino all'iperlogica paradossale del *sod* (il senso nascosto). Un crescendo che evolve da un livello più constatabile, circoscrivibile, ad uno più rarefatto ed assente, quasi che il centro dell'incedere ermeneutico possa essere individuato solamente nel vuoto lasciato dagli spazi bianchi tra quelli neri della scrittura, portando alla paradossale conclusione che il «libro» è *Libro* solo quando esso cessa di esser tale.

Il mondo del testo, reso totalmente visibile, sarebbe idolo se non fosse mantenuto continuamente *in itinere*, se non fosse sempre progetto e realtà in movimento, fino all'estremo passaggio verso l'assenza, verso una vera realizzazione del reale. Unità e rottura dunque: le due modalità si danno insieme. Solo attraverso il passaggio «trasgressivo», l'andare cioè oltre l'univocità del livello interpretativo, si ha produzione e creazione. Esistere è divenire: si tratta di ri-crearsi, affinché il di-venire si trasformi nell'a-venire. Il tempo, infatti, emerge dal rapporto con il testo, nella ri-creazione di ogni istante.

La *parola-gancio* che unisce i due passi di Michea e Malachia riguarda l'atteso *mōšēl* «comandante, reggitore» di Mic 5,1. Gli viene accostato il testo di Malachia, attraverso un'operazione di ricerca (*dāraš*), che è molto di più di una semplice concordanza o allusione (*remez*), in quanto Malachia parla di un messaggero di יְהוָה (*mal'ākī* «mio messaggero») che precede l'arrivo del Signore (*hā'ādōn*) nel ruolo di «messaggero dell'alleanza» (*mal'ak hab-b'rit*), il quale renderà gradita l'offerta ad יְהוָה come nei giorni passati.

(Michea) 5¹ E tu, Betlemme di Efrata,
benché piccola, sei tra i clan di Giuda:
da te egli uscirà per me per diventare il capo d'Israele;
le sue origini sono dall'inizio, dai giorni remoti.

(Malachia) 3¹ Ecco, io mando il mio messaggero
a preparare la via davanti a me
e subito entrerà nel suo tempio il Signore che voi cercate
e il messaggero dell'alleanza, che voi sospirate,
ecco venire – dice יְהוָה degli eserciti.
² Chi sopporterà il giorno della sua venuta?
Chi resisterà al suo apparire?
Egli è come il fuoco del fonditore

³ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, a cura di T. FEDERICI (Radici 9), Marietti 1820, Genova 1988, p. 34.

⁴ Le consonanti di *pardēs* «paradiso» sono interpretate come l'acrostico di *pēšaṭ* (il livello letterale o semplice), *remez* (il livello alluso), *deraš* (il livello sollecitato) e *sod* (il senso nascosto).

e come la lisciva dei lavandai.

³ Siederà per fondere e purificare l'argento:
purificherà i figli di Levi,
li affinerà come oro e argento,
perché possano offrire ad ^{ADONAI} un'offerta secondo giustizia.

⁴ Allora l'offerta di Giuda e di Gerusalemme
sarà gradita ad ^{ADONAI} come nei giorni antichi,
come negli anni lontani.

⁵ Io mi accosterò a voi per il giudizio
e sarò un testimone pronto

contro gli incantatori, contro gli adulteri,
contro gli spergiuri, contro chi froda il salario all'operaio,
contro gli oppressori della vedova e dell'orfano
e contro chi fa torto al forestiero,
e non mi temono – dice ^{ADONAI} degli eserciti.

⁶ Poiché io, ^{ADONAI}, non cambio
e voi, figli di Giacobbe, non siete stati consumati!

⁷ Fin dai tempi dei vostri padri
vi siete allontanati dai miei precetti e non li avete osservati.
Tornate a me e io tornerò a voi – dice ^{ADONAI} degli eserciti.

Mic 5,1: Con questo oracolo (5,1-4a) siamo all'apice del giudizio di Michea contro Gerusalemme, la metropoli capitale, fonte di ogni ingiustizia, a favore invece di Betlemme, piccolo centro della zona collinare di Giuda. La delusione per chi stava al potere in Gerusalemme si accompagna in questo profeta alla speranza di riavere un re come alle origini della monarchia, al tempo di Davide. Questo tema si riaggancia all'oracolo precedente di Mic 4,1-4: l'incipit dell'oracolo (*w^eattāh* «e tu» v. 1) fa eco a Mic 4,8 e ricorda – con paronomasia – Mic 4,11 (*w^ecattāh* «e dunque»).

L'oracolo ha un linguaggio molto enigmatico e oscuro, senza dubbio voluto: il tono misterioso adottato dal profeta si adatta bene all'oggetto trattato ed è dovuto anche a due altri fattori: il materiale precedente, al quale il profeta si riaggancia ma che rimane per noi definitivamente perduto, e soprattutto la rielaborazione che l'oracolo ha subito dopo Michea e dopo l'esilio.

Betlemme è importante almeno da due punti di vista, in quanto città che ha dato i natali al re Davide e come luogo tanto minuscolo rispetto alla gloria avuta da Davide. La storia della monarchia ha in comune questo fattore. Si ricordi quando Samuele riferisce a Saul che egli sarebbe dovuto diventare re, Saul risponde: «Non sono io forse un Beniaminita, della più piccola tribù d'Israele? E la mia famiglia non è forse la più piccola fra tutte le famiglie della tribù di Beniamino? Perché mi hai parlato in questo modo?» (1 Sam 9,21). È un'obiezione comune anche alle chiamate profetiche e pre-profetiche, come ricorda anche l'episodio di Gedeone: «Ecco, la mia famiglia è la più povera di Manasse e io sono il più piccolo nella casa di mio padre» (Gdc 6,15). Il tema ha soprattutto valore teologico, mettendo in luce l'intervento e la forza di Dio.

Il vocabolo *'alpē* «clan di...» si riferisce all'antica struttura sociale di Giuda, quella del tempo premonarchico, e corrisponde a circa «mille» (*'elep*) persone: ovvero un agglomerato di famiglie (*mišpāhāh*) da cui potevano essere presi circa mille uomini adatti alla

guerra. Da Betlemme verrà un *môšēl* «comandante, reggitore» (in greco tradotto ἄρχων). Il vocabolo è volutamente velato di oscurità: non si tratta di un «re» (*melek*), né di uno «sceicco» (*nāšīʿ*?, vocabolo pure arcaico), né di un «capo» (*nādīb*, titolo attestato per Davide in Is 55,4). Questa arcaicità fa pensare a poemi simili a quelli di Balaam (Nm 22-24), soprattutto i primi tre oracoli che s'inquadrano perfettamente con la narrazione in prosa.

Dal momento che l'oracolo di Michea è velato e indefinito, buona parte del versetto rimane aperto a più di un'interpretazione. La divaricazione interpretativa è dimostrata anche dall'antica versione dei LXX, i quali interpretano così:

*w^eattāh bêt-lehem 'eprātāh
šā'ir lih^ejôt b^ealpê j'hūdāh
mimm^ekā lī yēsē'
lih^ejôt môšēl b^ejīsrā'ēl
ūmôšā'ōtājw miqqedem
mîmē 'ôlām*

E tu, Betlemme di Efrata,
benché piccola sei fra i clan di Giuda:
da te egli uscirà per me
per essere capo di Israele;
le sue origini sono dall'inizio,
dai giorni remoti.

*Kaì sú, Bηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραιθα, ὀλιγο-
στός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ιουδα·
ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται
τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραηλ,
καὶ αἱ ἐξοδοὶ αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς
ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος*

E tu, Betlemme, casato di Efrata,
sei troppo piccola per essere tra i clan di Giuda:
da te egli uscirà per me
per diventare capo su Israele
e le sue origini [sono] dal principio,
dai giorni eterni.

Il profeta potrebbe intendere la promessa di un re futuro che sia davvero diverso dal casato di Davide come sino ai suoi tempi si era mostrato, oppure potrebbe riferirsi a un nuovo Davide *redivivus*, che ricominci la storia del suo casato. Tuttavia, l'origine betlemita e non gerosolimitana è un indizio molto eloquente che lega tale promessa alla figura di Davide, ormai mitizzata.

Ciò che è evidente è il rifiuto della situazione contemporanea al profeta e l'affidamento della propria speranza alla capacità di ^{ADONAI} di far nascere (o far ritornare) un re che sia all'altezza dell'antenato Davide. La "mitizzazione" di Davide appare con chiarezza nell'allusione che le origini siano *miq-qedem mîmē 'ôlām* «dall'inizio, dai giorni remoti».

Ml 3,1-5a. 6-7a: Le difficoltà e ambiguità di questo passo sono tali da lasciare disarmati. Mi soffermo solo sul problema centrale, l'identificazione delle tre figure menzionate dal profeta: *mal'ākī* «il mio messaggero», *hā'ādôn* «il Signore» e *mal'ak hab-b'rît* «il messaggero dell'alleanza». I problemi posti riguardano il numero dei personaggi cui il profeta allude e le loro possibili identificazioni.

Guardando alla storia dell'esegesi, possiamo raccogliere tre soluzioni quanto al numero dei personaggi coinvolti: a) *tre* personaggi; b) *due* personaggi; c) *uno solo*.

a) La soluzione a tre personaggi vi scorge un messaggero umano, l'angelo di ^{ADONAI} e il Signore stesso. Vi sono anche diverse combinazioni tra personaggi umani e divini. Non mancano coloro che parlano di tre manifestazioni divine (cf Rashi, che parla di «angelo della morte», «angelo dell'alleanza» e del Signore Dio). Il messaggero è talvolta presentato con caratterizzazione umana, come profeta (Kimchi) o come figura celeste che annunzia il Messia (Ibn Ezra). La massima parte dei commentatori cristiani collega il *mal'āk* alla tradizione profetica nel suo insieme oppure allo stesso Malachia. C'è abbastanza convergenza in entrambe le tradizioni, giudaica e cristiana, nell'identificare

hā'ādôn con lo stesso ^{ADONAI}, il Dio d'Israele. Più discussa invece è l'identificazione con il *mal'ak hab-b'rît* «l'angelo dell'alleanza». Il contesto escatologico di Ml 3,1 fa preferire quell'*angelo precursore* di ^{ADONAI} di cui parla Es 23,20-21:

Ecco, io mando un messaggero davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato. Abbi rispetto della sua presenza, da' ascolto alla sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la trasgressione, perché il mio nome è in lui.

Non mancano identificazioni umane con Ezra, lo scriba. Molto frequente, in ambito giudaico, è l'identificazione di questo angelo con Michele, uno dei quattro arcangeli che stanno di fronte a Dio, con il compito particolare di essere «custode d'Israele».

b) Più in linea con la tradizione cristiana, Ml 3,1 è stato spiegato in riferimento a due soli personaggi, uno umano (un precursore umano) e uno divino (^{ADONAI} stesso, che qui ha il titolo di *hā'ādôn* «il Signore» e di *mal'ak hab-b'rît* «il messaggero / l'angelo dell'alleanza»). Quanto al *mal'āk* «il messaggero» con caratterizzazione umana, si va da Elia (cf Ml 3,23), allo stesso Malachia, all'intera tradizione profetica, a qualche *figura ideale*, non specificata, oppure, in senso tipologico, a Giovanni Battista. Tra i commentatori cristiani, normalmente i due epiteti *hā'ādôn* «il Signore» e *mal'ak hab-b'rît* «il messaggero / l'angelo dell'alleanza» si considerano un solo personaggio.

c) L'interpretazione che scorge in Ml 3,1 un solo personaggio per tutti e tre i titoli li applica a un solo personaggio umano, che sarebbe «messaggero di ^{ADONAI}», e spiega *hā'ādôn* «il Signore» come titolo onorifico attribuito a tale messaggero.

È chiaro che l'interpretazione neotestamentaria di Ml 3,1 attribuisce il ruolo di *mal'āk* a Giovanni Battista e interpreta la proiezione escatologica di Malachia sulla base del compimento cristologico della sua promessa (cf Mt 11,3-14; Mc 1,2; Lc 1,17. 76; 7,19. 27). Di conseguenza, l'identificazione di Gesù Cristo come l'*angelo dell'alleanza* ha portato alla fissazione dell'interpretazione di Ml 3,1 in due personaggi, come un dato abbastanza condiviso (già in 1 Clem 23,5).

Ciò tuttavia non deve far tacere la domanda legittima che s'interroga su che cosa poteva significare quel testo per la piccola comunità giudaica del post-esilio che abitava in Gerusalemme. Tenuto conto della cultura di quell'ambiente, bisogna riconoscere che verosimilmente lo scrittore e l'uditore non avevano difficoltà a interpretare il passo in senso ternario, con tre personaggi di natura divina; o meglio, «il Signore» accompagnato da due angeli, «il mio angelo» e l'«angelo dell'alleanza» (cf Es 23,20-21. 23), quasi una forma di *ripresentazione* della teofania di Gn 18.

E se il problema dell'identificazione dei personaggi in Ml 3,1 non fosse sufficiente a complicare il testo, ci si può anche domandare a quale tipo di *b'rît* il profeta Malachia si riferisca. Certamente alle alleanze «classiche», ma non di meno anche all'alleanza levitico-sacerdotale (cf Ml 2,4. 8. 10) e, soprattutto, alla *nuova alleanza* annunciata da Geremia (31,31-34) e da Ezechiele (36,24-28), quasi a sottolineare che la comunità che si raccoglie nell'unico tempio di ^{ADONAI} e celebra il culto a Lui gradito sia il compimento della *nuova alleanza* profetica (cf Ml 2,17).

℟ Vieni, Signore, a salvarci.

⁶ [ADONAI] rimane fedele per sempre,

⁷ rende giustizia agli oppressi,

dà il pane agli affamati.

ADONAI libera i prigionieri. ℟

⁸ ADONAI ridona la vista ai ciechi,

ADONAI rialza chi è caduto,

ADONAI ama i giusti,

⁹ ADONAI protegge i forestieri. ℟

Egli sostiene l'orfano e la vedova,

ma sconvolge le vie dei malvagi.

¹⁰ ADONAI regna per sempre,

il tuo Dio, o Sion, di generazione in generazione. ℟

EPISTOLA: Gal 3,23-28

In Galati, dopo l'indirizzo e il saluto di apertura (Gal 1,1-5), Paolo esplicita il motivo e le circostanze della propria lettera (1,6-10), in quella posizione che retoricamente era occupata dall'*exordium*. Poi, più che alla discussione teoretica del tema, Paolo entra nel mezzo del discorso e narra la propria esperienza personale in una specie di "memoria autobiografica" (1,11 – 2,14: *narratio*, nel linguaggio della retorica classica).

A questa, segue una sezione che, sempre con linguaggio retorico, si può definire la *propositio* fondamentale della lettera ovvero il nocciolo tematico principale, che coincide quasi del tutto con la pericope odierna (2,15-21). La *propositio* è poi argomentata nell'ampia sezione della *probatio* (3,1 – 4,11), con la quale si conclude la prima delle due parti principali della lettera:

- A. 3,1-5: *Primo argomento*: l'esperienza dello Spirito tra i Galati
- B. 3,6-14: *Secondo argomento*: la promessa divina ad Abramo
Excursus: Abramo
- C. 3,15-18: *Terzo argomento*: la comune pratica umana della Legge
- D. 3,19-25: Una digressione sulla *Tôrāh*
- E. 3,26 – 4,11: *Quarto argomento*: la tradizione cristiana
 - a. 3,26-29: riferimento alla tradizione battesimale
 - b. 4,1-7: prove
 - c. 4,8-11: *interrogatio*

La seconda parte, di stampo esortativo e parenetico (*exhortatio*), si apre con l'invito di 4,12: «Vi prego, fratelli: siate come me, poiché anch'io sono stato come voi». Essa si articola in due sezioni principali: A) 4,12 – 5,12 contro i comportamenti giudaizzanti; B) 5,13 – 6,10 contro un modo falso di intendere la libertà. La lettera è poi chiusa della "firma di proprio pugno" apposta dall'apostolo alla missiva originale (6,11-18).

Della complessa e polemica argomentazione svolta da Paolo nella Lettera ai Galati, la liturgia odierna prende solo un pensiero. Attenzione ad interpretarlo correttamente, senza dimenticare che Paolo altrove afferma che «la *Legge* [ovvero la *Tôrāh*] è santa e santo, giusto e buono è il comandamento» (Rm 7,12) e che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29).

²³ Ma prima che venisse la fede, dalla Legge eravamo sorvegliati, rinchiusi insieme in vista della fede che sarebbe stata rivelata, ²⁴ così che la Legge è stata nostro pedagogo fino a Cristo, affinché per la fede fossimo perdonati; ²⁵ una volta dunque giunta la fede, non siamo più sotto pedagogo.

²⁶ Infatti, siete tutti figli di Dio, mediante la fede, in Cristo Gesù. ²⁷ Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. ²⁸ Non c'è Giudeo né Greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.

²⁹ Se dunque appartenete a Cristo, siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa.

Nei vv. 23-25 termina la *digressione* sulla *Tôrāh*, che era iniziata con il v. 19: non aggiunge un nuovo argomento, ma evita di trarre conseguenze indebite a riguardo del ruolo che Paolo attribuisce alla *Tôrāh*. I vv. 26-29 sono invece il *quarto argomento* della dimostrazione, argomento preso dalla tradizione battesimale. Ma senza dubbio i vv. 26-28 sono il “centro” della *probatio* di Gal 3,1 – 4,11.

vv. 23-25: La digressione parte dalla domanda posta all'inizio del v. 19: τί οὖν ὁ νόμος; «Ma allora che cos'è la Legge?». Infatti, dal momento che la «promessa» e l'«eredità» abramitica non derivano dalla *Tôrāh*, sembra che Paolo abbia privato la *Tôrāh* di ogni ruolo nel piano della salvezza. L'insidia “marcionita” (*ante litteram*) è in agguato: che cioè la *Tôrāh* sia una realtà del tutto negativa e che quindi avrebbero ragione coloro che accusano Paolo di essere un “nemico” della *Tôrāh*.

Paolo istituisce un duplice periodo mitico-storico: il periodo della Legge e il periodo della fede. La venuta di Cristo segna la fine del primo e l'inizio del secondo (v. 24). Prima di lui, la «fede di Gesù» è stata anticipata come promessa nel solo Abramo. Durante tale periodo, si era tenuti imprigionati sotto la *Tôrāh* (ὑπὸ νόμον), nel peccato (cf Gal 3,22) e sotto la maledizione della *Tôrāh* (cf Gal 3,10). È chiaro che Paolo solleva non pochi problemi con queste affermazioni, ma non li risolve: egli è interessato soltanto a condurre avanti il suo discorso dialettico tra il periodo prima di Cristo e il periodo dopo Cristo. Alcuni di tali problemi saranno ripresi e trattati nella Lettera ai Romani, in cui Paolo afferma che tale periodo inizia da Adamo, prima che sia donata la *Tôrāh* (cf Rm 5,12-14).

Nei vv. 24-25 espone la sua conclusione di questa digressione e la risposta definitiva alla domanda del v. 19: ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν «così che la *Tôrāh* è stata nostro pedagogo fino a Cristo, affinché per la fede fossimo perdonati». È davvero sconcertante che Paolo releggi il ruolo della *Tôrāh* a quello di «pedagogo», in quanto nell'ambiente greco-romano del I secolo il «pedagogo» non era affatto il διδάσκαλος «il maestro», ma lo schiavo che accompagnava il ragazzo dal maestro e che portava i suoi libri e il necessario per la lezione. Il paragone,

tuttavia, acquista un po' più di dignità pensando al fatto che Platone aveva presentato l'educazione (*παιδεία*) come un pedagogo alla legge e Aristotele parla di un uomo ben educato come di un ragazzo che vive «in obbedienza al suo pedagogo»; tali concetti furono ripresi anche da Filone. Il concetto di Paolo non è solo svalutazione della *Tôrāh*, ma anche un duro concetto di «educazione», secondo un dato comune alla tradizione storica e cinica, che sembra essere la vera fonte ispiratrice di Paolo. L'esistenza condotta sotto un pedagogo sembra essere un'esistenza da schiavi, in assenza di libertà e di maturità, esattamente all'opposto dell'esperienza cristiana che è invece emancipazione.

In questa linea, bisogna interpretare l'affermazione *εἰς Χριστόν* in senso cronologico «fino a Cristo». La venuta di Cristo mette fine al tempo della *Tôrāh*, come il compito del pedagogo finisce quando il ragazzo raggiunge l'età matura, che per Paolo è «il perdono derivante dalla fede» (*ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν*). Tuttavia, per quanto negativa possa essere, la *Tôrāh* rimane parte del piano di salvezza divino. Non si parla di abolizione della *Tôrāh*, perché essa rappresenta il sottofondo negativo, senza il quale non si può comprendere il momento positivo rappresentato dalla venuta di Cristo ovvero dalla fede di Gesù (cf v. 25 e Rm 10,4).

In realtà, bisogna riconoscere che qui si parla del «sistema» della *Tôrāh* e non della *Tôrāh* come istruzione di vita, che rimarrà, benché privato della circoncisione, della purità e del sacrificio cultuale. Per questo, Paolo potrà continuare a parlare di *Legge* e anche potrà affermare che l'amore (*ἀγάπη*) è la pienezza della *Legge* (Rm 13,10).

vv. 26-28: Questi versetti stanno a sé e sembrano formare il centro dell'intera *probatio* di Galati (3,1 – 4,11). Essi rappresentano lo scopo del suo vangelo per i Gentili.

Molto interessante è la complessa struttura di questi versetti, il che dimostra che si tratti di un testo molto ben studiato per la liturgia. La sezione si compone di sei righe:

1. πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε	διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
2. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε,	Χριστὸν ἐνεδύσασθε
3. οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ	οὐδὲ Ἑλλήν
4. οὐκ ἐν δοῦλῳ	οὐδὲ ἐλεύθερῳ
5. οὐκ ἐν ἄρσεν	καὶ θήλῃ
6. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε	ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
1. infatti, siete tutti figli di Dio,	mediante la fede, in Cristo Gesù
2. quanti siete stati battezzati in Cristo,	vi siete rivestiti di Cristo
3. non c'è Giudeo	né Greco
4. non c'è schiavo	né libero
5. non c'è maschio	e femmina
6. perché tutti voi siete uno	in Cristo Gesù

Le righe 1 e 6 sono tra loro parallele; nella riga 1 vi è l'aggiunta *διὰ τῆς πίστεως* «mediante la fede», che sembra essere una glossa esplicativa di Paolo. La riga 2 è una spiegazione che connette il testo al contesto battesimale: il linguaggio potrebbe essere tradizionale e pre-paolino (è l'unico esplicito accenno al battesimo in Galati). Le tre righe centrali (3, 4 e 5) sono particolari. Pur essendo tra loro parallele, non si deve perdere la differenza nella riga 5 che non esclude il primo membro, ma unisce con la semplice congiunzione *καί* («e») i due vocaboli. In effetti, manca nei paralleli di 1 Cor 12,13 e Col 3,11.

VANGELO: Gv 1,6-8. 15-18

La scelta di questi versetti del «Prologo» del Quarto Vangelo può essere giustificata a partire dalla struttura complessa di Gv 1,1-18, di cui riporto solo i risultati:

X.

¹ In principio era il Logos,
e il Logos era rivolto a Dio,
e il Logos era Dio:
² egli era in principio rivolto a Dio.

I. L'ANTICA UMANITÀ

attività creatrice e opposizione alla vita/luce

A.

³ Tutto per mezzo di Lui fu fatto,
e senza di Lui non fu fatta alcuna cosa che esiste.
⁴ In Lui c'era vita,
e la vita era la luce degli uomini:
⁵ e la luce nella tenebra brilla,
e la tenebra non l'ha sopraffatta.

testimonianza del Battista

B.

⁶ Ci fu un uomo, mandato da Dio,
il suo nome era Giovanni:
⁷ costui venne per la testimonianza,
per dare testimonianza a riguardo della luce,
perché tutti credessero per mezzo di essa.
⁸ Non era lui la luce,
ma [venne] per testimoniare a riguardo della luce.

attività della luce/vita: rifiuto e accoglienza di essa

C.

⁹ La luce vera,
che illumina ogni uomini
stava venendo nel mondo.
¹⁰ Era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
e il mondo non lo riconobbe.
¹¹ Venne dai suoi,
e i suoi non l'accolsero.
¹² A quanti però l'accolsero,
diede il potere di diventare figli di Dio,
a quanti credono nel nome di
Lui, (*)
¹³ i quali non da sangue,
né da istinto carnale,
né da desiderio maschile,
ma da Dio furono generati.

a quanti credono nel nome di
Colui, (*)
¹³ il quale non da sangue,
né da istinto carnale,
né da desiderio maschile,
ma da Dio fu generato.

II. L'UMANITÀ NUOVA

il progetto/parola diventa uomo

A'.

¹⁴ E il Logos divenne carne
e abitò tra noi,
e noi contemplammo la sua gloria,
gloria come di Figlio Unico presso il Padre,
pieno di grazia e di verità.

* Riporto entrambe le traduzioni a partire da una possibilità dedotta dalla trasmissione testuale, di cui avremo modo di discutere in altra domenica.

il diritto di Messia testimoniato da Giovanni

B'.

¹⁵ Giovanni testimonia di Lui

e grida dicendo:

“Egli era colui di cui dissi: ‘Chi viene dopo di me, è stato davanti a me’,
poiché era primo rispetto a me”.

rapporto tra prima e dopo, Mosè e Gesù

C'

¹⁶ Poiché dalla sua pienezza noi tutti ricevemmo

e grazia su grazia,

¹⁷ poiché la Legge fu donata per mezzo di Mosè,
la grazia e la verità avvennero per mezzo di Gesù Cristo.

X'

¹⁸ Nessuno ha mai visto Dio:

in quanto unigenito e Dio,

Colui che è rivolto verso il grembo del Padre,

Egli l'ha rivelato.

I vv. 1-2 trovano la loro simmetria con il v. 18 (relazione del Logos con Dio). Le due sezioni fondamentali sono i vv. 3-13 («L'antica umanità») e i vv. 14-17 («La nuova umanità»). Entro queste sezioni vi sono tre quadri paralleli:

A) il ruolo del Logos nella creazione (vv. 3-5) e il Logos che diventa uomo (v. 14);

B) il ruolo di Giovanni Battista (vv. 6-8) e la sua testimonianza (v. 15);

C) rifiuto e accoglienza della vera luce (vv. 9-13) e rapporto tra Mosè e Gesù (vv. 16s).

Si comprende quindi la relazione simmetrica da i vv. 6-8 e il v. 15; *ad abundantiam* la lettura liturgica riporta anche i vv. 16-18.

⁶ Ci fu un uomo mandato da Dio,

il suo nome era Giovanni.

⁷ Costui venne per la testimonianza,

per dare testimonianza a riguardo della luce,

perché tutti credessero per mezzo di essa.

⁸ Non era lui la luce,

ma [venne] per dare testimonianza a riguardo della luce.

¹⁵ Giovanni gli dà testimonianza e proclama:

«Era di lui che io dissi:

Colui che viene dopo di me è avanti a me,

perché era prima di me».

¹⁶ Ne è prova che dalla sua pienezza

noi tutti ricevemmo, e grazia per grazia:

¹⁷ poiché la Legge fu donata per mezzo di Mosè,

la grazia e la verità avvennero per mezzo di Gesù Cristo.

¹⁸ Nessuno ha mai visto Dio:

in quanto Unigenito Dio,

Colui che è rivolto verso il seno del Padre,

Egli l'ha rivelato.

vv. 6-8: Dio invia il suo messaggero nella dialettica luce/tenebre, che è la caratteristica di questa storia umana: è una missione che viene consegnata direttamente da Dio a Giovanni. È interessante la presentazione di Giovanni: un uomo, senza alcuna qualificazione di etnia, di condizione sociale o di funzione religiosa. Un uomo per il quale la luce è la vita (cf v. 4) testimonierà agli uomini a riguardo della luce/vita.

La missione di Giovanni (v. 7), conferitagli da Dio, è di dare testimonianza a riguardo della luce, parlare a favore della luce, ravvivarne il desiderio e il modo di percepirne la presenza. Giovanni è dunque incaricato di segnalare la possibilità della vita: egli stesso parlerà di sé dicendo che è venuto a «battezzare con acqua», affinché colui che sarebbe venuto dopo di lui si manifestasse a Israele (Gv 1,31).

L'insistenza del v. 8 perché non si identificasse Giovanni con la stessa luce rivela un problema del I secolo, in cui i discepoli del Battista avanzavano pretese di messianicità per il loro maestro. Lo stesso Giovanni lo ripeterà solennemente agli inviati dai sacerdoti di Gerusalemme: «Io non sono il Messia» (Gv 1,19). Egli non è la luce, egli non è il Messia: compito di Giovanni è di suscitare la speranza e annunciare il compimento.

vv. 15-17: La comunità narra la testimonianza di Giovanni. Il Logos, la Parola/Progetto fatta uomo, la cui gloria è riconosciuta da coloro che parlano attraverso lo scritto evangelico, fu riconosciuta e descritta sin da principio da Giovanni. La testimonianza di Giovanni qui è solo anticipata e verrà ripresa ampiamente in Gv 1,29-34. La frase di Giovanni riportata a questo punto allude alla legge del levirato (cf anche Gv 1,27b. 30), che viene da lui applicata alle nozze di ^{ADONAI} con il suo popolo (cf Os 2; Ger 2; Ez 16; Is 54; 62...). Giovanni nega di essere lui lo sposo: vi è un altro che, sebbene venga dopo di lui, gli passa dinanzi, perché ha più diritto di lui. Con un simbolo nuziale, infatti, il Quarto Vangelo inizierà ciascuna delle grandi suddivisioni: Cana (2,1-11), Betania (12,1-3), il giardino (20,1. 11-18).

Attraverso la testimonianza di Giovanni la comunità dei discepoli di Gesù sperimenta la salvezza/vita comunicata da Gesù e l'amore che in essa regna ne è la prova (ὅτι: v. 16). Tutti ora posso partecipare della pienezza del dono di amore (χάριν ἀντὶ χάριτος): ἀντὶ non è da interpretare in senso *sostitutivo* («al posto di»), ma *aggiuntivo* («su, sopra»). Il dono che si riceve attraverso Gesù è l'amore somigliante al suo che condurrà ciascuna persona a realizzare pienamente in sé il progetto divino. L'amore ricevuto in dono, che ha una relazione peculiare con la sua persona, unisce pienamente a lui (cf Gv 17,23) e si manifesterà in uno stile simile al suo: «come io ho amato voi» (Gv 13,34).

La ragione di questa pienezza è il pieno compimento della nuova alleanza, che non soppianta la prima alleanza del Sinai, la *Tôrāh* che Dio dona a Israele per mano di Mosè, ma ne istituisce la possibile e piena realizzazione di *hesed we'emet* (secondo gli oracoli della nuova alleanza di Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28). Ciò che per le forze umane era impossibile, ora è reso possibile grazie allo Spirito (cf Gv 7,39): l'uomo che riceve lo Spirito è colui che è stato pienamente ricreato ed è capace di amare diventando figlio di Dio (v. 12). È il tempo della nuova alleanza non fondata sulla Legge scritta su tavole di pietra, ma sulle tavole del cuore di carne. Sebbene Giovanni parli di Messia, si vede sempre di più quanto sia distante questo titolo dalla rappresentazione giovannea: non sarà un dominatore mondano, ma Gesù sarà Messia in quanto comunicherà agli uomini la pienezza della vita, perché essi siano in grado di seguirlo nel cammino da lui tracciato.

v. 18: La Scrittura ha avuto lo stesso ruolo del Battista: rendere testimonianza a Gesù (Gv 5,39). La promessa e la speranza in essa contenute ora si compiono nella reale vita di Gesù. Soltanto lui può esprimere con verità ciò che è Dio: un Dio che è totalmente e incondizionatamente a favore dell'uomo. A questa presentazione della mediazione gesuanica, come Unigenito e come Dio, corrisponde alla fine del vangelo l'esclamazione di Tommaso: «Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20,28). Così Gesù appare, sin dalla prima pagina del Quarto Vangelo, verità dell'uomo e verità di Dio, non tanto come dottrina, ma come presenza di essere e di azione, capace di trasmettere e rendere visibile l'amore incondizionato del Padre.

PER LA NOSTRA VITA

I. Elogio dell'umanità autentica.

Giovanni, nel mezzo del Prologo...

Profezia e testimonianza.

S'invera nella carne profetica, nella voce del Testimone,
che prepara la via, per gridare la luce che fende ogni tenebra
del Signore che è venuto, che viene, che verrà.

Perché gli si possa credere.

Venne un uomo.

Perché tutti possano vedere la luce per mezzo suo.

Tutti allora, sempre, dappertutto?

Nel deserto e nelle città, in una stanza d'ospedale, o nelle fabbriche dismesse, nella paura dei padri per il futuro dei figli, nella speranza delle madri...

Tutti allora, sempre, dappertutto.

Noi, oggi, insieme a quanti invocano, cercano o forse anche disperano del chiarore di una Parola che rinnova, che offre la grazia senza misura.

L'umanità autentica del Precursore apre la strada della luce che "discende",
prepara cuori e menti all'accoglienza.

Non è lui la Luce, ma la testimonia.

Dio passa attraverso l'umanità.

Anch'essa strumento della grazia.

Tutti allora, sempre, dappertutto?

Inconsapevoli amanti delle tenebre,
come prima grazia ci viene offerta la via della conversione,
per addestrarci all'abbondanza, alla gratuità, alla dismisura.

Schegge di luce avvampano nella nostra vita,
per accendere la fede in Gesù.

Giovanni non era la luce, ma testimone della Luce.

Itinerario del Verbo nel mondo.

Dio si offre in una "umana progressività".

Gesù è l'alfabeto amante e vivo di questo crinale
tra tenebra e luce, incredulità e fede,
parole e Parola, vita e morte...

Venne un uomo...

Ora, chi addita la Luce,
chi annunzia la sua presenza
e il Regno tra noi?

Chi rende testimonianza alla sua Parola?⁵

2. Il Padre di Gesù non si fa direttamente visibile, non ci dà garanzie attraverso un'esibizione del suo volto. La comunità di quanti desiderano seguire la via di Gesù deve accettare questa specie di vuoto e di distanza. Da tale condizione di povertà nella relazione con l'Altro scaturisce però non un'insufficienza, bensì un'apertura in cui la comunità dei credenti può respirare e agire in spirito di servizio verso tutti. È tipico della debolezza del credere il dato per cui siamo nell'assenza. Vivere con fede significa saper sostenere questa assenza sentendo in essa la Presenza più importante. Se infatti si dà una Presenza, ciò non accade come fine della condizione di assenza, bensì come esperienza di dialogo e corrispondenza nell'invisibilità. Credente è chi impara a sostenere questa paradossale solitudine nel cuore della relazione. [...]

Credere significa condividere la fede insieme ad altri dando vita a forme di esistenza comunitaria nelle quali ci si aiuta reciprocamente a seguire con fedeltà l'invito alla pienezza di umanità che Dio stesso rivolge a ognuno. Ma, se nella fede ci si riconosce chiamati a rinascere da un senso che è, nel contempo, un invito, una promessa e un dono, allora una comunità di fede è un nucleo fraterno e sororale di persone che si propongono non una determinata identità, bensì l'adesione corale alla responsabilità di diventare co-soggetti della promessa di Dio e testimoni della sua credibilità qui e ora.⁶

3. Nella parola è contenuta un'intelligenza che tende a farsi corpo; la parola sembra la scaturigine di un impeto che discende per diventare quanto più simile alla cosa; un senso in cerca della sua forma. La parola discende. [...]

Così il giorno si leva e chiama a levarsi. [...]

È la Via Crucis della parola che discende e si corporeizza [...] mettendo a rischio il suo essere originario, perdendosi, per arrivare ad essere questa parola che conosciamo, ma che era già parola umana, o destinata ad esserlo. [...]

La parola è fiore unico che nasce in ogni momento; è una pietra preziosa ma disprezzata, finché non appare gonfia di luce: la luce di un fuoco occulto, o priva di fuoco, perché già la luce di per sé sprigiona il fuoco. La parola è nell'aurora perenne; è dunque rivelazione e non solo manifestazione; e ancor meno un premio, una corona: una croce sì, può esserlo.⁷

4. Dio non dismette la sua identità, è ancora il Dio della creazione attraverso il Figlio-Logos, ma rivela l'altra sua dimensione: il suo essere il "Dio della misericordia". È

⁵ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

⁶ R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (Giornale di Teologia 306), Editrice Queriniana, Brescia 2010, pp. 46. 47.

⁷ M. ZAMBRANO, *Dell'aurora*, Traduzione ed edizione italiana a cura di E. LAURENZI (Le Vie 9), Marietti 1820, Genova 2000, pp. 66. 95.

quello stesso ^{ADONAI}, che trasse il mondo dal nulla e l'uomo dal suo fango. Un'attività divina portata all'estremo della sua misericordia; ormai non può far altro che scendere e recuperare la terra e la creatura che aveva perso, trasformandosi nel suo nutrimento.⁸

5. *Finale*

Alcuni vanno sulla montagna, là dove gronda il fuoco che getta nel terrore tutti quelli che abitano in basso.

A meno che sulla montagna, dopo che la terra ha tremato, venga il soffio leggero – e l'uomo, nel suo giusto timore, si copra il viso.

Oppure, in cima alla montagna, è l'uomo stesso che diviene splendente di luce, come se in lui divenisse visibile ciò che l'occhio umano non può vedere.

Alcuni se ne vanno per le città, tra i poveri, indugiando nella miseria. Aiutano. Non hanno altra luce che quello che intravedono sul viso del più derelitto, del più sfatto, del più smarrito.

[...]

Altri ancora attraversano il deserto della grande sete. Nulla, nulla e ancora nulla. Non è nemmeno più l'assenza. È l'assenza dell'assenza. Ci si trova al punto che quanto è in noi più intimo è divenuto estraneo, come semente in inverno; lo sguardo più attento non vede nulla. Verrà la primavera.

Accadrà che qualcuno gridi, dalla profondità di quaggiù, verso ciò che non ha più nome né viso. Il grido sale dal fondo di questo pozzo, oltre il quale ogni degna saggezza ha saputo mettere la pietra del silenzio.

Si possono leggere libri, navigare per quanto possibile nell'oceano delle letture. Talvolta il libro parla. Porta il lettore là dove nessuno era mai giunto. Dice con le sue parole, il suo inchiostro, la sua carta ciò che il lettore, divenuto vivente, comprende infine con il proprio cuore.

Si possono guardare le stelle. Ascoltare il canto dell'universo. È più di quanto noi fabbricheremo mai, noi gli industriali! Ecco lo splendore, gusto e dimora. Non attende nulla, non desidera. E la potenza invisibile che fa che il mondo sia, desidera pure che tutto sia e che possa liberarci dalla bassezza.

La madre guarda il figlio che è nato. Il padre guarda il figlio e la madre. Il figlio viene da loro, dal loro amore. E non viene da loro. Non appartiene a loro, è da altrove. Si tratta di riconoscere che essi potranno amarlo, come gli uomini possono amarsi in verità: poiché ciascuno di loro è portatore di infinito.

Dio, nessuno l'ha mai visto.⁹

6. È difficile che vi siano prove dell'esistenza di Dio, ma ci sono testimoni. Tra tutti al primissimo posto ci sono la Bibbia e la musica.

⁸ S. ZUCAL, *Maria Zambrano: il dono della parola*, Postfazione di A. BUTTARELLI (Campus), Bruno Mondadori Editore, Milano 2009, p. 142.

⁹ M. BELLET, *Dio? Nessuno l'ha mai visto*, Traduzione di A. CLEMENTE (Dimensioni dello Spirito 196), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2010, pp. 95-97.

Nei suoi testi e nella musica che li accompagna la liturgia ebraica è un sommario spirituale della nostra storia. C'è una Torà scritta e una torà non scritta, la Scrittura e la tradizione. Noi ebrei sosteniamo che l'una senza l'altra è incomprendibile.

[...] Nella preghiera una persona deve entrare nella parola con tutto quello che ha, con il cuore e con l'anima, con il pensiero e con la voce. "*Fate luce per la tevà* (¹⁰)"; la parola è buia. È questo il compito di chi prega: accendere la luce nel mondo. Dobbiamo accostarci sia alla parola che al canto con umiltà. Non possiamo mai dimenticare che la parola è più profonda del nostro pensiero, che il canto è più sublime della nostra voce. Le parole ci fanno crescere.

Il canto è l'espressione dell'intimità dell'uomo. In nessun altro modo l'uomo rivela se stesso così completamente come nel suo modo di cantare. La voce di una persona, infatti, particolarmente se articolata nel canto, è l'anima nella sua nudità totale.¹¹

¹⁰ La *tēbāh* è un leggio su un podio rialzato (detto *bīmāh*), quasi sempre al centro della sala principale. Sulla *tēbāh* il rabbino – o anche un qualsiasi fedele di sesso maschile – appoggia i rotoli della *tôrāh* e di tutto il *Tanak* per leggere i passi utilizzati nella liturgia sinagogale (che sono custoditi nell'*āron*, quando non utilizzati). Di solito la tribuna è di legno e può avere rampe di scale per potervi accedere.

¹¹ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, pp. 123-125.