

«LA FINE DEI SECOLI» E LA SALVEZZA MEDIATA
«UNA VOLTA PER TUTTE» NELL'EPISTOLA AGLI EBREI

SOMMARIO: 1. INTRODUZIONE – 1.1. *Scopo dell'indagine* – 1.2. *Ricerca terminologica* – 1.3. *Metodo dell'indagine* – 2. IL TEMPO DELLA SALVEZZA: DALL'ATTESA ANTICOTESTAMENTARIA ALLA «FINE DEI SECOLI» – 2.1. *L'oggi» definitivo della salvezza* – 2.2. *L'attesa e l'avvicinamento alla città di Dio* – 2.3. *L'unica storia della salvezza nei suoi due tempi* – 3. LA MEDIAZIONE SALVIFICA DI CRISTO: IL SACRIFICIO COMPIUTO «UNA VOLTA PER TUTTE» – 3.1. *Il «compimento» del sacrificio di Cristo* – 3.2. *L'unicità e la definitività del sacrificio di Cristo* – 4. CONCLUSIONE – 4.1. *I tempi della salvezza* – 4.2. *Le prospettive della storia della salvezza.*

1. INTRODUZIONE

1.1. *Scopo dell'indagine*

Il presente studio esegetico sull'Epistola agli Ebrei è finalizzato a puntualizzare la connessione esistente in essa tra la salvezza divina mediata da Gesù Cristo e il tempo in cui questa salvezza si è realizzata. L'indagine non intende, però, prendere posizione sul problema storico-critico delle matrici religiose e culturali della concezione escatologica e soteriologica di Ebrei. Del resto, allo stato attuale degli studi, la questione rimane ancora aperta, oscillando dalla proposta estremista di Ernst Käsemann a quella più equilibrata di Jean Cambier. Mentre il primo accentua, in maniera unilaterale e testualmente poco fondata, la forte dipendenza dell'Epistola dall'ambiente gnostico-ellenistico¹, il secondo, pur mettendo in luce la terminologia apoca-

¹ Registriamo un notevole consenso, all'interno degli studi esegetici attuali (cf, ad es., R. FABRIS, «Epistola agli Ebrei», in *Le lettere di Paolo* [= Commenti biblici s.n.], a cura di G. BARBAGLIO e R. FABRIS, Roma, Borla, 1980 [seconda edizione rivista e aggiornata 1990], vol. III, 508-774: 539-540, nota 38; A. VANHOYE, «Trois ouvrages récents sur l'épître aux Hébreux», *Bib.* 52 [1971] 62-71: 67-68), nel ritenere testualmente poco fondata la tesi principale di E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*.

littico-giudaica dello scritto e il suo apparato concettuale d'influenza alessandrina, evidenzia il carattere autenticamente cristiano del suo messaggio escatologico².

Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments – N.S. 37), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939 [1961], che tenta di spiegare vari concetti escatologici di Eb – come quello del «riposo» e dell'ingresso del Cristo glorioso in cielo – alla luce del mito gnostico dell'ἄνθρωπος «salvatore-redento». Tra gli studi che criticano la posizione di Käsemann, va ricordato specialmente quello molto metodico e approfondito di O. HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 11), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, che, prendendo le mosse da una definizione precisa di gnosi (cf pp. 17-21), conclude in maniera perentoria «[...] dass die Interpretation des Hebräerbriefes aus gnostischen Traditionen als verfehlt angesehen muss» (p. 153; cf anche pp. 101-102.151). Non menzionato affatto da Hofius, il contributo di J. FRANKOWSKI, «Requies, Bonum Promissum populi Dei in VT et in Iudaismo (Hebr 3,7-4,11)», *VD* 43 (1965) 124-149.225-240: 238 era già giunto precedentemente a sostenere che «[...] conceptionem Requietis epistulae ad Hebr 3,7-4,11 fundamenta sua in Vetere Testamento et in iudaismo palaestinensi habere. Scilicet ipse conceptus Requietis (κατάπαυσις) cum suo specifico usu ad designandum locum statumque Requietis populi Dei et locum Requietis Dei, necnon thema peregrinationis populi Dei ad hanc Requiem, ex Vetere Testamento proveniunt, transpositio autem Requietis in sphaeram caelestem ab iudaismo palaestinensi et in particulari a rabbinis facta est». A favore di Käsemann si schiera, invece, G. THEISSEN, *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (= Studien zum Neuen Testament 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969, che, similmente all'esegeta tedesco, non parte nel suo studio di *Redaktionsgeschichte* su Eb da una determinazione precisa dello gnosticismo e finisce così per convenire con lui su più di un aspetto (cf, ad es., pp. 43.62-64.121-122). A riguardo poi della tesi fondamentale di Käsemann, conclude: «Für meinen Teil halte ich es in seiner grundsätzlichen religionsgeschichtlichen Einordnung des Hb für zutreffend» (p. 152). Infine, tra gli autori che sostengono la tesi di un'influenza gnostica sul tema del riposo in Eb, ricordiamo E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief* (= Marburger theologische Studien 2), Marburg, N.G. Elwert, 1965, 106-107; cf anche R. KASER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (= Bibliothèque théologique s.n.), Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1961, 79. Invece, tra i sostenitori di un radicamento di tale tema nell'ambito anticotestamentario e giudaico possiamo menzionare: C.K. BARRET, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», in *The Background of the New Testament and Its Eschatology. In Honour of Charles Harold Dodd*, a cura di W.D. DAVIES e D. DAUBE, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 [Reprinted 1964], 363-393: 368-373; G. VON RAD, «Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Eine biblische Begriffsuntersuchung», in Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (= Theologische Bücherei 8), München, Chr. Kaiser, 1958 [1971], 101-108: 105-108 (già pubblicato in *ZZ* 11 [1933] 104-111: 108-111); F.J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (= Münchener theologische Studien I. Historische Abteilung 9), München, Zink, 1955, 112-115; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. Commentaire* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1953, vol. II, 95-104.

² J. CAMBIER, *Eschatologie ou hellénisme dans l'épître aux Hébreux. Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'épître* (= Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia. Ser. II, Fasc. 12), Bruges - Paris et Louvain, Desclée De Brouwer - E. Nauwelaerts, 1950, 63 si colloca in una posizione intermedia tra la posizione estremista di coloro

1.2. Ricerca terminologica

Circoscritto l'oggetto materiale dell'indagine, prendiamo le mosse da una ricerca preliminare su due aree semantiche di Ebrei: quella del tempo e quella della salvezza. In entrambe è individuabile la distinzione logica tra un'ottica cristologica e un'ottica antropologica. Si tratta di chiarire il nesso tra queste due prospettive, nella consapevolezza che nella storia della salvezza esse sono di fatto indistinguibili.

1.2.1. Il campo semantico del tempo

In Ebrei il campo semantico del tempo è molto diffuso. Perciò, tra le numerose indicazioni cronologiche dell'opera³, selezioniamo le

che sottolineano la matrice platonico-alessandrina di Eb – tra i quali menziona, alla nota 3, E. MÉNÉGOZ, *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, Fischbacher, 1894 e J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (= The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh, T. & T. Clark, 1904 – e la tendenza opposta, altrettanto estremista, che individua esclusivamente l'origine giudaica dell'Epistola. Cambier, invece, mette in luce il contenuto autenticamente cristiano dello scritto neotestamentario, che ricorre, in sede escatologica, a delle formule espressive giudaiche, influenzate però da un modo di pensare alessandrino. La conclusione a cui perviene a p. 96 è che «[...] l'interprétation nouvelle des formules apocalyptiques présentée par Hébreux ne trahit pas le message du Christ, et qu'elle ne "spiritualise" pas les biens de l'alliance nouvelle, comme le ferait une philosophie alexandrine; au contraire, elle exprime plus parfaitement le message. En effet, en soulignant la discontinuité des réalités "célestes" d'avec les institutions terrestres – celles de l'A. T. – la présentation alexandrine fait mieux ressortir la supériorité de l'institution religieuse nouvelle sur celle de l'A. T. En n'insistant plus sur l'aspect temporel, futur, des biens eschatologiques, mais plutôt sur l'aspect qualitatif, Hébr. parvient à mieux exprimer l'idée chrétienne que, dès cette vie, les fidèles du Christ possèdent le don du Christ qui est céleste, c'est-à-dire stable et définitif».

³ Meno significative dal nostro punto di vista sono le seguenti espressioni temporali: ἐγὼ, σήμερον, γεγέννηκά σε («io, oggi, ti ho generato», 1,5c; 5,5e); ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ [...] («ma quando di nuovo egli introduce [...], 1,6a); κατ' ἀρχάς («alle origini», v. 10a); ἀπολοῦνται [...] διαμένεις («periranno [...] rimani», v. 11ab); παλαιωθήσονται («invecchieranno», v. 11c); τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν («i tuoi anni non avranno fine», v. 12d); νῦν («ora», 2,8d; 9,5c; 11,16a); οὐπω («non ancora», 2,8d; 12,4a); διὰ παντὸς τοῦ ζῆν («durante tutta la vita», v. 15c); κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ («nel giorno della prova», 3,8); τεσσεράκοντα ἔτη («per quarant'anni», vv. 10a.17a); ἀεί («sempre», v. 10d); καθ' ἐκάστην ἡμέραν («ogni giorno», v. 13a); ἀπὸ καταβολῆς κόσμου («dalla fondazione del mondo», 4,3f; 9,26b); περὶ τῆς ἐβδόμης («a proposito del settimo [giorno]», 4,4a); ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ («nel settimo giorno», v. 4b); πάλιν («di nuovo», 4,7a; 5,12c; 6,1c.6b); τινά [...] ἡμέραν («un certo giorno», 4,7a); μετὰ τοσοῦτον χρόνον («dopo tanto tempo», v. 7b); περὶ ἄλλης [...] ἡμέρας («di un altro giorno», v. 8b); μετὰ ταῦτα («dopo queste cose», v. 8b); σαββατισμός («riposo sabbatico», v. 9); διὰ τὸν χρόνον («per il tempo», 5,12b); τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ («i rudimenti dell'inizio delle parole di Dio», v. 12d); τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ

più significative per la nostra indagine, raccogliendole intorno ai quattro rilievi seguenti.

Anzitutto, fin dal proemio dello scritto omiletico, emerge la continuità che caratterizza l'unico piano storico-salvifico di Dio. Altrettanto nitidamente, però, si stagliano le due fasi di questo piano, che sono evocate attraverso alcune coppie di coordinate temporali. In particolare, la fase anticotestamentaria della rivelazione divina (ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, «Dio avendo parlato ai padri nei profeti») è determinata attraverso le espressioni avverbiali πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι («a più riprese e in molte maniere un tempo», 1,1a). A questa prima comunicazione di Dio fa seguito la sua rivelazione nel Figlio (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Υἱῷ), che è situata ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων («all'estremità di questi giorni», v. 2a). La successione bipartita è mantenuta lungo l'intero scritto, stando al quale le parole divine pronunciate «allora» (τότε, 12,26a), cioè nell'Antico Testamento, sono attualmente (νῦν δέ, «ma adesso», v. 26b) seguite da altre, che hanno la loro origine nel Signore Gesù (cf 2,3d). D'altra parte, questa differenza tra le due tappe della storia della salvezza viene approfondita attraverso la trattazione del tema dell'alleanza di Dio con gli uomini (cf 8,7-13 e 9,15-23). Ad una prima alleanza⁴ è subentrata una seconda⁵, che è caratterizzata da

λόγον («il discorso dell'inizio sul Cristo», 6,1a); κρίματος αἰωνίου («giudizio eterno», v. 2); τὸ τέλος («l'esito», v. 8c); ἄχρι τέλους («sino alla fine», v. 11b); τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ («l'immutabile [caratter] del suo disegno», v. 17b); διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων («per due realtà immutabili», v. 18a); τῆς προκειμένης ἐλπίδος («della speranza presente», v. 18f); μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων («non avendo né principio di giorni né fine di vita», 7,3b); εἰς τὸ διηνεκές («in perpetuo», v. 3d; 10,1e; 10,12b.14a); κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου («secondo una potenza di vita indistruttibile», 7,16b); προαγωγῆς ἐντολῆς («di una precedente determinazione», v. 18); διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν («per il fatto di essere dalla morte impediti a durare», v. 23bc); πάντοτε ζῶν («sempre vivente», v. 25d); πρότερον [...] ἔπειτα [...] («prima [...] poi [...], v. 27c); μετὰ τὸν νόμον («dopo la legge», v. 28c); ἡμέραι («giorni», 8,8d); ἐν ἡμέρᾳ («nel giorno», v. 9a); ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος («finché vive colui che dispone», 9,17cd); πολλάκις («spesso», vv. 25a.26b; 10,11c); νυνί («ora», 9,26c); κατ' ἐνιαυτόν («ogni anno», v. 25b; 10,1b.3); οὐδέποτε («non mai», vv. 1e.11d); ἔτι («più», v. 17; «ancora», 11,4f); οὐκέτι («non più», 10,18b.26c); τὰς πρότερον ἡμέρας («i giorni anteriori», 10,32a); πρό («prima», 11,5e); καιρὸν ἀνακάμψαι («[il] tempo di ritornare», v. 15c); πρόσκαιρον («per un [cert] tempo», v. 25e); ὁ χρόνος («il tempo», v. 32b); εἴτα («e poi», 12,9a); πρὸς ὀλίγας ἡμέρας («per pochi giorni», v. 10a); πρὸς μὲν τὸ παρόν («sul momento», v. 11a); ὕστερον («più tardi», v. 11c); μετέπειτα («in seguito», 17a); ἔτι ἅπαξ («ancora una volta», 12,26d.27a); ἐχθές («ieri», 13,8); διὰ παντός («continuamente», v. 15a); τάχιον («abbastanza presto», vv. 19c.23d).

⁴ Cf soprattutto Eb 9,15b (ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ, «al tempo della prima alleanza»). Più avanti, la prima fase della storia della salvezza è indicata con il pronome ordinale femminile ἡ πρώτη («la prima», 9,18).

⁵ Cf Eb 8,7 (ἡ πρώτη ἐκείνη [...] δευτέρας, «quella prima [...] per una seconda»).

una novità⁶ non semplicemente temporale, ma soprattutto sostanziale. Lo suggerisce in maniera emblematica la precisazione di 8,13 sulla provvisorietà della prima alleanza: «Nel dire “nuova”, egli [= Dio] ha reso antiquata la prima; ma ciò che diventa antiquato e invecchia [è] prossimo a[lla] scomparsa»⁷.

Una seconda serie di indicazioni temporali precisa, sul versante antropologico, il carattere eterno della salvezza degli uomini, dell'eredità a cui sono chiamati, della loro alleanza con Dio e della loro liberazione dai peccati⁸. Ma a fondare la permanenza eterna di questa realtà è la vicenda storica di Gesù Cristo. Sul versante cristologico, infatti, Ebrei sostiene che «mediante uno Spirito eterno» *διὰ Πνεύματος αἰωνίου*, 9,14b) il Figlio di Dio, per mezzo del quale sono stati creati «i secoli» (*τοὺς αἰῶνας*, 1,2c), è diventato sommo sacerdote «per l'eternità» (*εἰς τὸν αἰῶνα*)⁹.

Perciò, in quest'orizzonte di efficacia salvifica eterna, una terza categoria di espressioni temporali accentua la singolarità della vicenda storica di Gesù Cristo e, più precisamente, del sacrificio di sé compiuto da lui nella passione¹⁰. Ci riferiamo specialmente agli avverbii *ἅπαξ* («una volta») ¹¹ e *ἐφ' ἅπαξ* («una volta per tutte») ¹². La collocazione storica ben determinata della passione di Cristo *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* («nei giorni della sua carne», 5,7a) sottolinea ulteriormente questa singolarità. Precisiamo, però, che la singolarità del sacrificio di Cristo non va confusa con quella del sistema rituale anticotestamentario, il quale, al di là dell'enfasi data all'unicità del *Kippûr*, è caratterizzato in realtà da un'insuperabile ciclicità annuale¹³. D'altronde, Ebrei esclude ogni possibile confusione tra i due generi di sacrificio, puntualizzando che l'unico sacrificio di Cristo, proprio a

⁶ Cf Eb 8,8f (*διαθήκην καινὴν*, «un'alleanza nuova»); 9,15a (*διαθήκης καινῆς*, «di un'alleanza nuova»); e anche 12,24a (*διαθήκης νέας*, «un'alleanza novella»).

⁷ Cf Eb 10,9ef (*Ἀναireῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*, «Egli sopprime la prima realtà, per stabilire la seconda»). La novità sostanziale emerge anche da 10,20ab (*ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν*, «strada che egli inaugurò per noi, nuova e vivente»).

⁸ Cf Eb 5,9c (*σωτηρίας αἰωνίου*, «salvezza eterna»); 9,12b (*αἰωνίαν λύτρωσιν*, «redenzione eterna»); v. 15c (*αἰωνίου κληρονομίας*, «eterna eredità»); 13,20b (*ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου*, «in sangue d'alleanza eterna»).

⁹ Eb 5,6b; 6,20b; 7,17b.21e.24a.28d; cf anche 1,8b (*εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, «nei secoli dei secoli»); 13,8 (*εἰς τοὺς αἰῶνας*, «nei secoli»); v. 21d (*εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, «nei secoli dei secoli»).

¹⁰ Cf Eb 10,12a (*μῖαν [...] θυσίαν*, «un solo sacrificio»); v. 14a (*μῑᾶ [...] προσφορᾷ*, «per mezzo di una sola offerta»).

¹¹ Eb 6,4b; 9,26c.27b.28a; cf anche 9,7a; 10,2e; 12,26d.27a.

¹² Eb 7,27d; 9,12a; 10,10.

¹³ Cf Eb 9,7a (*ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*, «una volta all'anno»); cf v. 6b (*διὰ παντός*, «in ogni [tempo]»); 10,11a (*καθ' ἡμέραν*, «ogni giorno»). Si veda M. MORGEN, «Christ venu une fois pour toutes», *LV(L)* 43:2 (1994) 33-45: 41.

motivo della sua efficacia salvifica universale ed eterna, segna la «fine dei secoli» (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, 9,26c). A questo punto, si dischiude per i cristiani il tempo dell'attesa della seconda venuta gloriosa di Cristo (ἐκ δευτέρου, v. 28c), il cui giorno si sta avvicinando (ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν, 10,25c): «Ancora poco, infatti, pochissimo, [e] colui che sta venendo arriverà e non tarderà» (10,37, che cita Is 26,20 dei Settanta)¹⁴.

Infine, come sintesi dei due rilievi immediatamente precedenti possiamo mettere in evidenza che la dialettica esistente tra la singolarità storica del sacrificio di Cristo, la permanenza eterna dei suoi effetti salvifici e la continuazione della storia umana dopo Cristo è espressa attraverso due serie di termini. La prima serie comprende i termini legati alla scansione temporale delle realtà passate, presenti e future. Più precisamente, l'«oggi» dei cristiani (σήμερον)¹⁵ si colloca tra le realtà passate dell'Antico Testamento, di valore «prefigurativo»¹⁶ e «parabolico»¹⁷, e i beni salvifici (τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, 10,1b), che sono ormai imminenti¹⁸.

D'altro canto, l'«oggi» dei cristiani coincide, sotto il profilo soteriologico, con «una proprietà migliore e permanente» (κρείττονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν, 10,34de). A motivo di questo rilievo qualitativo sul tempo della situazione cristiana, spesso definita come «migliore»¹⁹,

¹⁴ Il ritorno glorioso del Signore è evocato anche da Eb 12,14b (οὐ χωρὶς οὐδεὶς ὀψεται τὸν Κύριον, «[...] senza la quale [= santificazione; n.d.A.] nessuno vedrà il Signore»).

¹⁵ Eb 3,7b.13b.15b; 4,7a.d; 13,8. Cf anche 1,5c e 5,5e, in cui però il termine σήμερον è riferito non ai cristiani, ma al Figlio di Dio.

¹⁶ Cf Eb 8,5a (οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, «i quali a un canovaccio e a un'ombra delle realtà celesti rendono culto»); 10,1ab (σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, «un'ombra, infatti, avendo dei beni a venire»).

¹⁷ Cf Eb 9,9a (παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, «parabola per il tempo attuale») e anche 11,19d (ἐν παραβολῇ, «in parabola»).

¹⁸ Cf Eb 1,14cd (διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν, «a causa di coloro che devono ereditare la salvezza»); 2,5b (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, «l'universo che viene»); 6,5b (δυνάμεις [...] μέλλοντος αἰῶνος, «[le] forze [...] del secolo che viene»); 9,11a (ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, «sommo sacerdote dei beni a venire»); 10,1a (σκιάν [...] τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, «un'ombra [...] dei beni a venire»); v. 27bc (πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦς ὑπεναντίους, «[il] calore di un fuoco che deve divorare gli avversari») e 13,14b (τὴν μέλλουσαν, «la [città] futura»). Un significato differente assume, all'interno del loro contesto letterario, le espressioni di 8,5cd (μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν, «quando [Mosè; n.d.A.] stava per realizzare la tenda»); 11,8de (εἰς τόπον ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, «in un luogo che doveva ricevere in eredità»); v. 20a (περὶ μελλόντων, «a riguardo delle cose a venire»). Si ricordi, infine, l'indicazione di 9,10b (μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα, «fino a un tempo di raddrizzamento»).

¹⁹ Cf Eb 1,4a (τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, «diventato tanto superiore agli angeli»); 6,9a (Πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν, ἀγαπητοί, τὰ κρείσσονα,

Ebrei ricorre ad una seconda serie più variegata di vocaboli. Legati, almeno a prima vista, alla coordinata spaziale, essi esprimono in realtà il nesso tra la singolarità del sacrificio di Cristo, la sua definitività salvifica e la prosecuzione della storia umana dopo di esso. Si tratta della distinzione istituita tra «le realtà che si scuotono in quanto fatte» (τῶν σαλευομένων [...] ὡς πεποιημένων, 12,27a) e «le realtà che non si scuotono» (τὰ μὴ σαλεύόμενα, 12,27c). Il «cambiamento» (τὴν [...] μετάρθесιν, v. 27a) dalle une alle altre, sul versante antropologico, è «ancora» (ἔτι ἄπαξ, vv. 26d,27a) in atto. Il suo esito, però, «non» è «di questa creazione» (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, 9,11b). Sorge, infatti, «un regno incrollabile» (βασιλείαν ἀσάλευτον, 12,28a), costituito da realtà che «rimangono» (ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλεύόμενα, v. 27c), quali il sommo sacerdozio di Gesù (7,24a; cf v. 3d), la proprietà dei cristiani (10,34c-e) e la città «celeste» (13,14ab)²⁰.

A partire da questa catalogazione quadripartita delle indicazioni cronologiche dell'Epistola, occorre spiegare come essa articoli, all'interno dell'unica storia della salvezza, il rapporto tra la definitività salvifica del sacrificio singolare di Cristo e il tempo successivo a tale evento.

1.2.2. Il campo semantico della salvezza

La ricognizione terminologica sul campo semantico della salvezza mette in luce che, mentre il titolo σωτήρ («salvatore») non compare

«Ma noi abbiamo nello spirito riguardo a voi, diletti, le cose migliori»; 7,19b (ἐπεισαγωγή δὲ κρείττονος ἐλπίδος, «d'altra parte, introduzione [avviene] di una speranza migliore»; v. 22 ([...] κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἑγγυος Ἰησοῦς, «[...] di un'alleanza migliore è diventato garante Gesù»); 8,6b ([...] κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, «[...] di una migliore alleanza è mediatore»); 9,23c ([...] κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας, «[...] per mezzo di sacrifici migliori di questi»); 10,34d (ἔχουν ἑαυτοὺς κρείττονα ὑπαρξιν, «voi stessi avete una proprietà migliore»); 11,16a (νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, «ora invece, a una [patria] migliore essi aspirano»); v. 35c (ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν, «per ottenere migliore risurrezione»); v. 40a (τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμῶν κρείττόν τι προβλεψαμένου, «Dio per noi prevedendo cosa migliore»); 12,24 ([...] αἵματι ῥαντισμοῦ κρείττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἀβελ, «[...] un sangue d'aspersione che parla più forte di [quello di] Abele»). Meno direttamente attinente alla realtà cristiana è la ricorrenza del termine in 7,7.

²⁰ Eccezion fatta per l'esortazione di Eb 13,1a (ἡ φιλαδελφία μέντω, «la fraternità dimori»), le altre ricorrenze del verbo μένειν in Eb – 7,3d (μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές, «rimane sacerdote in perpetuo»); v. 24a (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, «per il fatto di rimanere per l'eternità»); 10,34c-e (γινώσκοντες ἔχουν ἑαυτοὺς κρείττονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν, «conoscendo che voi stessi avete una proprietà migliore e permanente»); 12,27c (ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλεύόμενα, «affinché rimangano le cose che non si scuotono»); 13,14ab (οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, «non abbiamo, infatti, qui una città permanente») – fanno tutte riferimento alla permanenza definitiva delle realtà salvifiche cristiane.

mai in questo scritto, il sostantivo astratto σωτηρία («salvezza») vi ricorre sette volte²¹ e il verbo σώζειν («salvare») due²². Il termine σωτηρία indica sempre la salvezza donata da Dio a persone che, come Noè e la sua famiglia, credono in lui (11,7d). Definisce una condizione che spetta in eredità agli uomini, in vista della quale Dio invia i suoi angeli (1,14d). Più precisamente – eccezion fatta per questi due passi –, i beneficiari della salvezza divina sono per Ebrei i cristiani²³ e la causa della loro salvezza è l'intervento mediatore di Cristo²⁴. Identico è il riferimento alla situazione cristiana individuabile nella ricorrenza del verbo σώζειν in 7,25a, che ha per soggetto Gesù, in quanto sommo sacerdote, e per oggetto i cristiani, «che si avvicinano per mezzo di lui a Dio» (v. 25c). Diverso, invece, è il contesto semantico dell'uso di questo verbo in 5,7b, in cui si fa memoria della supplica rivolta da Cristo agonizzante a Dio «che poteva salvarlo dalla morte».

Inoltre, strettamente connessi alla prospettiva soteriologica di Ebrei sono anche altri campi semantici, come quelli della santità²⁵ della purità²⁶ e soprattutto del «compimento» di Cristo, che è un concetto sempre legato al tema della salvezza²⁷.

²¹ Eb 1,14d; 2,3b.10e; 5,9c; 6,9b; 9,28 e 11,7d.

²² Eb 5,7b e 7,25a.

²³ Cf Eb 2,3bf (ἡμεῖς, «noi»; εἰς ἡμᾶς, «per noi»); 5,9c (πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ, «per tutti coloro che gli obbediscono»); 6,9a (περὶ ὑμῶν, «riguardo a voi») e 9,28d (τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχόμενοις, «a coloro che lo aspettano»). Certo, in 2,10e, i destinatari della salvezza non sono definiti espressamente come cristiani, bensì come «figli» (υἱούς). Ma il contesto letterario prossimo precisa il loro rapporto fraterno (cf v. 11e: ἀδελφούς; v. 12b: τοῖς ἀδελφοῖς μου) con Gesù (v. 9b).

²⁴ Cf Eb 2,3d (διὰ τοῦ Κυρίου, «dal Signore»); v. 10e (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν, «il pioniere della loro salvezza»); 5,5a e 9,28a (ὁ Χριστός, «il Cristo»); 6,6c (τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, «il Figlio di Dio»).

²⁵ Il campo semantico della santità comprende in Eb le espressioni seguenti: ὁ τε [...] ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιάζόμενοι («[...] sia colui che santifica sia i santificati», 2,11ab); ἀγιάζει («[li] santifica[no]», 9,13c); ἡγιασμένοι ἐσμέν («noi siamo stati santificati», 10,10); τοὺς ἀγιάζομένους («quelli che sono santificati», v. 14b); ἡγιασθή («fu santificato», v. 29e); εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ («per comunicare la sua santità», 12,10d); τὸν ἀγιασμόν («la santificazione», v. 14a); ἕνα ἀγίασθ [...] τὸν λαόν («per santificare [...] il popolo», 13,12a).

²⁶ Al campo semantico della purità appartengono queste espressioni: καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος («avendo fatto purificazione dei peccati», Eb 1,3d); πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα («per la purità della carne», 9,13c); καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν («punificherà la nostra coscienza», v. 14c); καθαρίζεται («si purificano», v. 22a); καθαρίζεσθαι («si purificano», v. 23b); κεκαθαρισμένους («[quando essi fossero stati] purificati», 10,2e). Legati a questo campo semantico sono anche i termini βερκντισμένοι («[essendo stati] purificati per aspersione», 10,22b) e λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ («[essendo stati] lavati quanto al corpo con acqua pura», 10,22c).

²⁷ In quanto «portato al compimento» (τελειῶσαι, Eb 2,10e; τελειωθείς, 5,9a), Gesù

Infine, non possiamo dimenticare il vocabolario della redenzione²⁸, dell'espiazione²⁹, della remissione³⁰ dei peccati umani³¹ e della sconfitta del demonio³² che Dio ha attuato³³ per mezzo di Gesù Cristo³⁴. Di per sé questi termini rientrano in un'area semantica a sé stante. Pur tuttavia, è intuibile il nesso che li lega sia alla questione della salvezza degli uomini sia all'*anamartesia* di Cristo³⁵ e alla finalità salvifica del suo sacrificio³⁶.

L'esito a cui perviene questa raccolta di dati sui campi semantici del tempo e della salvezza è che l'oggetto della presente ricerca non è né secondario né settoriale all'interno di Ebrei. Anzi, la tematica della salvezza escatologica percorre come un filo rosso l'intera opera.

è definito in 2,10e «pioniere della salvezza» umana (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν) e in 5,9c «causa di salvezza eterna» (αἷτιος σωτηρίας αἰωνίου). Successivamente, viene puntualizzato che Gesù «può salvare perfettamente» i cristiani (σῶζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται, 7,25ab), proprio perché, «essendo stato portato al compimento per l'eternità» (εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον, v. 28d), è un sommo sacerdote «sempre vivo» (v. 25d).

²⁸ Cf Eb 9,12b (αἰωνίαν λύτρωσιν, «una redenzione eterna»); v. 15b (εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν [...] παραβάσεων, «in riscatto delle [...] trasgressioni»).

²⁹ Cf Eb 2,17d (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, «per espiare i peccati del popolo»).

³⁰ Cf Eb 9,22b e 10,18a (ἄφεσις, «remissione»).

³¹ In Eb, il sostantivo ἁμαρτία («peccato») ricorre ventiquattro volte (1,3c; 2,17d; 3,13c; 4,15d; 5,1c.3b; 7,27c; 8,12b; 9,26c.28ac; 10,2c.3.4b.6.8b.11e.12a.17.18b.26c; 11,25e; 12,4b e 13,11a), il verbo ἁμαρτάνειν («peccare») due volte (3,17b e 10,26c) e ἁμαρτωλός («peccatore») due volte (7,26c e 12,3b).

³² Lo sostiene Eb 2,14c-15 (ἵνα [...] καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας, «affinché [...] Gesù] riducesse all'impotenza colui che il potere deteneva della morte – cioè il diavolo – e liberasse quelli che per timore di morte durante tutta la vita erano in stato di schiavitù»).

³³ Cf Eb 8,12b (τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι, «dei loro peccati non mi ricorderò più»); 10,17 (καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ὀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι, «e dei loro peccati e delle loro iniquità non mi ricorderò più»).

³⁴ Ci riferiamo, in particolare, alle espressioni seguenti: καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος («avendo fatto purificazione dei peccati», 1,3d); εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ («per espiare i peccati del popolo», 2,17d); εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας («per l'abolizione del peccato», 9,26c); εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας («per togliere i peccati di molti», v. 28b). Ricordiamo anche ἀδύνατον [...] ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας («[è] impossibile che [...] tolga [il] peccati», 10,4b); περιελεῖν ἁμαρτίας («togliere [il] peccati», v. 11e).

³⁵ Cf Eb 4,15d (χωρὶς ἁμαρτίας, «[ir]anne [il] peccato»); 7,26bc (ὁσιος, ἄκακος, ἁμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, «santo, innocente, immacolato, [che è stato] separato dai peccatori»); 9,14b (ἄμωμον, «senza macchia»). Si legga anche il v. 28c: χωρὶς ἁμαρτίας («senza [relazione con il] peccato»).

³⁶ Cf Eb 5,1c (ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, «affinché offra doni e sacrifici per [il] peccati»); 7,27c (πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ, «prima per i propri peccati elevare sacrifici, poi [per] quelli del popolo»).

In sostanza, risulta che questo scritto omiletico nella sua globalità tratta della salvezza divina donata agli uomini tramite la definitiva mediazione sommosacerdotale di Gesù Cristo, che porta la storia umana al suo ἔσχατον³⁷.

1.3. Metodo dell'indagine

Tenuto conto di questo risultato, articoliamo lo studio in due parti. La prima approfondisce il tema del tempo della salvezza, chiarendo in che termini Ebrei illustra l'itinerario storico-salvifico che dalla fase anticotestamentaria perviene alla «fine dei tempi» (cf 9, 26c). La seconda sezione della ricerca si focalizza sulla mediazione salvifica portata a termine «una volta per tutte» da Cristo attraverso il sacrificio di se stesso.

A questo scopo, dato che i passi in cui ricorrono i termini σωτηρία e σῶζειν sono numericamente limitati, li passeremo in rassegna, così da far emergere la concezione soteriologica di Ebrei. Più problematica è l'analisi del legame concettuale che connette in Ebrei la concezione della salvezza alla concezione del tempo. In effetti, i dati sopra elencati circa la diffusione del campo semantico del tempo nell'intera Epistola lasciano prevedere la difficoltà di uno studio analitico ed esaustivo simile a quello prospettato per la terminologia soteriologica. Comunque sia, ci sembra che, dal punto di vista della concezione escatologica di Ebrei, un rilievo particolare debba essere concesso a quattro pericopi, cioè: 1,1-4; 3,7-4,14; 11,1-40 e 12,18-24. Tutt'e quattro, infatti, mettono in atto un confronto tra le due fasi della storia della salvezza, evidenziando, da un lato, l'adempimento della fase anticotestamentaria realizzato da Gesù Cristo e accentuando, dall'altro, la singolarità della mediazione salvifica definitiva effettuata dal suo sacrificio. Più esattamente, risultano significative le pericopi di 1,1-4 e 12,18-24³⁸ per la netta antitesi da esse evidenziata tra la rivelazione multiforme dell'Antico Testamento e la rivelazione definitiva

³⁷ Mentre M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975 [2., durchgesehene und ergänzte Auflage, 1977], 135 ritiene che «Das stellvertretende Sühneleiden des Sohnes ist in vielfältiger Variation das Grundthema des Hebräerbriefes», per R. FABRIS, «Ebrei», 542, «Vi è un comune accordo tra gli autori, che hanno affrontato questo tema nello studio di Ebrei, nel riconoscere che la dimensione escatologica domina e caratterizza questo documento cristiano nelle sue varie parti e sezioni, espositive e parenetiche». In maniera ancora più decisa, C.K. BARRET, «Eschatology», 365 riconosce «[...] the central place of eschatology in Hebrews» (cf anche p. 366).

³⁸ A riguardo della pericope di Eb 12,18-24, è significativo che S. BÉNÉTREAU, *L'Épître aux Hébreux* (= Commentaire évangélique de la Bible 12), Vaux-sur-Seine, Éditions de la Faculté Libre de Théologie Évangélique (ÉDIFAC), 1990, vol. II, 191 la definisca «un passage capital pour une juste compréhension de l'éschatologie de l'épître».

attuata dal Figlio di Dio (1,1-4) e, più ancora, tra la situazione religiosa dell'alleanza sinaitica (12,18-21) e quella della «nuova alleanza» mediata da Gesù (vv. 22-24)³⁹. D'altra parte, in 3,7-4,14, non può passare inosservata la ripetizione enfatica dell'indicazione temporale *σήμερον* («oggi»)⁴⁰, seguita da numerose altre annotazioni cronologiche⁴¹, che implicano una precisa concezione del tempo della salvezza. Infine, dalla carrellata di credenti dell'Antico Testamento proposta in 11,1-40 emerge chiaramente l'appartenenza della speranza all'atteggiamento più complessivo della fede⁴² e, di conseguenza, l'intrinseca apertura della fede ai beni escatologici «migliori» previsti da Dio per i cristiani (cf v. 40). Tenuto conto di questi dati, lo studio esegetico di questi quattro brani, considerati in stretta connessione con i passi suddetti in cui ricorre la terminologia della salvezza, permette di delineare la concezione del tempo della salvezza secondo Ebrei.

³⁹ In questo senso, l'indizio letterario più evidente è costituito dal parallelismo antitetico di Eb 12,18a (Οὐ γὰρ προσελήλυθατε [...], «Voi infatti non vi siete avvicinati a [...]» rispetto al v. 22a (ἀλλὰ προσελήλυθατε [...], «ma voi vi siete avvicinati a [...]»). Cf A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Bruges - Paris, Desclée De Brouwer, 1963 [21976], 206.

⁴⁰ Delle otto comparse del sostantivo *σήμερον* in Eb (1,5c; 3,7b.13b.15b; 4,7ad; 5,5e e 13,8), cinque appartengono a 3,7-4,14.

⁴¹ Ci riferiamo, in particolare, alle seguenti espressioni temporali: *κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ* («nel giorno della prova», Eb 3,8); *τεσσαράκοντα ἔτη* («per quarant'anni», vv. 10a.17a); *ἀεὶ* («sempre», v. 10d); *καθ' ἑκάστην ἡμέραν* («ogni giorno», v. 13a); *τὴν ἀρχὴν [...] μέχρι τέλους* («l'inizio [...] sino alla fine», v. 14b); *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* («dalla fondazione del mondo», 4,13f); *περὶ τῆς ἑβδομῆς* («a proposito del settimo [giorno]», 4,4a); *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ* («nel settimo giorno», v. 4b); *πρότερον* («prima», v. 6c); *πάλιν* («di nuovo», v. 7a); *τινὰ [...] ἡμέραν* («un certo giorno», v. 7a); *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* («dopo tanto tempo», v. 7b); *προεῖρηται* («è stato detto precedentemente», v. 7c); *περὶ ἄλλης [...] ἡμέρας* («di un altro [...] giorno», v. 8b); *σαββατισμός* («riposo sabbatico», v. 9).

⁴² Per una riflessione teologico-sistemica su questa appartenenza della speranza alla struttura temporale della libertà credente tesa verso il suo compimento assoluto e ineducibile, si può leggere, ad es., S. UBBIALI, «L'uomo e la speranza. La radice escatologica della storia della libertà», *RivLi* 81 (1994) 344-362, secondo cui «In relazione allo svolgimento complessivo di questa vicenda [della libertà; *n.d.A.*] l'esperienza della speranza specifica il tratto caratterizzante per il quale il soggetto ha la natura dell'ente che si preoccupa di sé, in quanto egli è «aperto» verso l'identità che gli è realmente propria. L'agire libero dell'uomo non ha di mira semplicemente una (qualche) sua possibilità bensì l'effettiva posizione del proprio reale compimento» (p. 348). Ne consegue che «[...] la speranza possiede la propria radice nella fede. [...] Nella fede l'uomo riconosce dentro l'attuazione della peculiare faticità dell'evento cristologico l'anticipazione che Dio pone del senso ultimo della libertà rivendicando con ciò la risposta fiduciosa dell'uomo» (pp. 350-351). Cf anche Id., «Il desiderio e la beatitudine. La figura cristiana dell'abitare la terra», *Servitium* 29 (gennaio-febbraio 1995) 67-75; 74-75; Id., «La speranza del cristiano. Linee di escatologia» in *Un invito alla teologia*, a cura di G. ANGELINI e M. VERGOTTINI, Milano, Glossa, 1998, 181-206: 186-188.190.

2. IL TEMPO DELLA SALVEZZA: DALL'ATTESA ANTICOTESTAMENTARIA ALLA «FINE DEI SECOLI»

2.1. *L'«oggi» definitivo della salvezza*

Senza dubbio, il fuoco prospettico di Ebrei è l'«oggi» definitivo della salvezza realizzata dal sacrificio sacerdotale di Cristo⁴³. Dall'esegesi di 3,7-4,14, in cui viene determinata con maggior precisione la categoria storico-salvifica dell'«oggi», risulta che la sua connotazione non è meramente cronologica, bensì eminentemente sostanziale. In effetti, l'«oggi» evoca qui l'ambito vitale, in cui gli uomini si decidono per la fede nel Dio di Gesù Cristo o per l'incredulità nei suoi confronti⁴⁴. Più precisamente, Ebrei prima illustra in che senso Gesù è diventato un sommo sacerdote «degno di fede» (3,1-6)⁴⁵ e poi sollecita i cristiani ad aver fede in lui (3,7-4,14). In questa parentesi, la fede cristiana appare tesa tra un «già» e un «non ancora». I cristiani sono già «casa di Dio» (οὗ οἴκος ἐσμεν ἡμεῖς, 3,6b; cf anche 10,21); ma, allo stesso tempo, sono ancora in cammino per essere gloriosamente (cf 2, 10d) introdotti in essa (cf εἰσερχόμεθα, 4,3a)⁴⁶. Di certo, appartengono già a Cristo (μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, 3,14a); ma soltanto a determinate condizioni (ἐάνπερ, 3,6c.14b) di fede e di docilità a lui, si realizza per loro l'«oggi» escatologico.

A questo riguardo, registriamo il parere di Käsemann, secondo cui la peregrinazione del «popolo di Dio» (τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ, 4,9;

⁴³ A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (= Parole de Dieu s.n.), Paris, Seuil, 1980, 172-173.175.178-179.194-195; Id., *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (= «Lectio Divina» 58), Paris, Cerf, 1969, 61-62.108-109.288-291.391.393.

⁴⁴ Del resto, la fede costituisce il tema principale di Eb 3,1-4,14. Difatti, tra i termini caratteristici di questa sezione, i campi semantici più consistenti sono proprio quelli della «fede» e quello antitetico dell'«incredulità». Mentre al primo appartengono l'aggettivo πιστός («degno di fede», 3,2a.5a), il verbo πιστεύειν («credere», v. 3b) e il sostantivo πίστις («fede», v. 2c), nel secondo rientrano i sostantivi ἀπιστία («incredulità», 3,12b.19c) e ἀπειθεία («indocilità», 4,6d.11c). Ad accrescere il carattere peculiare dei vocaboli ἀπιστία ed ἀπειθεία sta il fatto che essi, al di fuori di questa sezione, non ricorrono più nel resto dell'Epistola. Cf A. VANHOYE, *Structure*, 39; Id., *Prêtres*, 114, nota 12.

⁴⁵ Conclusa in Eb 2,16 l'argomentazione della prima parte dell'Epistola, nei vv. 17-18 viene enucleata la nuova tematica, vale a dire il divenire di Gesù ἐλεήμων [...] καὶ πιστός ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν Θεόν (cf F. THIEN, «Analyse de l'Épître aux Hébreux», *RB* 11 [1902] 74-86: 79; A. VANHOYE, *Structure*, 38-39.81-84; Id., *Prêtres*, 112-113). Dei due aggettivi del sommo sacerdozio di Cristo elencati in 2,17c, ossia ἐλεήμων («misericordioso») e πιστός («degno di fede»), il primo è approfondito in 4,15-5,10, che costituisce la seconda sezione della seconda parte dell'Epistola. Di πιστός, invece, Eb tratta all'interno di 3,1-4,14, istituendo soprattutto un confronto tra il Cristo glorificato e Mosè (cf A. VANHOYE, *Structure*, 39.86; Id., *Prêtres*, 112).

⁴⁶ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 126.

cf 11,25a), evocata in modo particolare in 3,7-4,13, sarebbe il tema fondamentale dell'intera opera⁴⁷. La citazione del Salmo 94(95),7-11 e il conseguente ricordo del popolo d'Israele, che, liberato dalla schiavitù egiziana, erra a lungo nel deserto verso la terra promessa, assurgerebbero, così, ad argomento scritturistico finalizzato ad esortare ad una vita cristiana più fedele⁴⁸. In realtà, alla luce dell'analisi dei passi anticotestamentari di riferimento⁴⁹ e di un confronto del Testo Massoretico⁵⁰ con la versione dei Settanta⁵¹, è corretto pervenire ad una conclusione parzialmente diversa. Innanzitutto, la versione greca del Salmo, a differenza del suo testo ebraico, non si riferisce all'intera traversata del deserto compiuta da Israele, ma unicamente al suo rifiuto di entrare nella terra di Canaan. Di conseguenza, dato che Ebrei dipende non dal testo ebraico ma da quello dei Settanta⁵², il paragone istituito in 3,7-4,14 è tra la situazione attuale dei cristiani e quella degli Israeliti ormai giunti alle soglie della terra promessa⁵³.

⁴⁷ E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, 1. Restando più aderente al testo di Eb, O. HOFIUS, *Katapausis*, 151 ha dimostrato che in 3,7-4,13 non viene trattato il tema della peregrinazione. Contrari alla tesi di Käsemann sono anche: S. BÉNÉTREAU, *L'Épître aux Hébreux* (= Commentaire évangélique de la Bible 10), Vaux-sur-Seine, Éditions de la Faculté Libre de Théologie Évangélique (ÉDIFAC), 1989, vol. I, 161; R. FABRIS, «Ebrei», 540; A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer* (= Das Neue Testament Deutsch 9/2), Göttingen - Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 [4., überarbeitete Auflage dieser Bearbeitung, 1991], 47-48; A. VANHOYE, «Trois ouvrages», 68.

⁴⁸ In questa direzione interpretativa va, ad es., il commento di N. CASALINI, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1992, 144.149.

⁴⁹ Cf A. VANHOYE, «Longue marche ou accès tout proche? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,11», *Bib.* 49 (1968) 9-26: 10-18.

⁵⁰ I testi da prendere in esame in rapporto alla versione ebraica del Sal 95 sono Es 17,1-7 e Nm 20,1-13. Altre allusioni, più o meno dirette, alla vicenda di Massa e di Meriba sono presenti in: Nm 20,24; 27,14; Dt 6,16; 9,22; 32,51; 33,8; Sal 81,8; 106,32. Ad esse si aggiungono i riferimenti al giuramento di Dio di non far entrare gli increduli nel suo riposo (cf Sal 95,11), ossia: Nm 14,21-23.28-30; 32,10; Dt 1,34-35. Infine, cf pure Nm 14,33-34; Dt 9,23; Sal 106,25.

⁵¹ I testi dei Settanta connessi, in modo più o meno stretto, al nome ebraico di Meriba sono: Es 17,2.7; Nm 20,3.13.24; 27,14; Dt 32,51; 33,8; 33,8; Sal 80,8; 105,32-33. Quanto al nome di Massa, sono da ricordare: Es 17,7; Dt 6,16; 9,22; 33,8. Infine, cf pure Nm 14,21-22; Sal 77,40-41; 115,14-15.

⁵² Che Eb ricorra qui alla versione dei Settanta è sostenuto anche da: S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 160-161; N. CASALINI, *Ebrei*, 143; C. SPICQ, *Vie chrétienne et pèrègrination selon le Nouveau Testament* (= «Lectio Divina» 71), Paris, Cerf, 1972, 94; A. VANHOYE, «Longue marche», 13 con la nota 1.

⁵³ I luoghi anticotestamentari di riferimento sono Nm 14 e Dt 1,19-46. Più precisamente, nei Settanta si rilevano delle forti analogie di vocabolario tra i passi seguenti: Sal 94,7 con Nm 14,22 (e Dt 9,23; Sal 105,23); Sal 94,10 con Nm 14,33-34 (e 32,10-13); Sal 94,11 con Nm 14,11.23.30 e con Dt 1,34. Cf H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (= Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible s.n.), Philadelphia, Fortress Press, 1989, 114.120.124, nota 21; A. VANHOYE, «Longue marche», 16-21; Id., «Trois ouvrages», 69.

Non è in questione, dunque, il ricordo della lunga peregrinazione del popolo nel deserto. Al contrario, quest'ultima, nel suo esito letale⁵⁴, rappresenta, secondo la reinterpretazione di Ebrei, il castigo che attende gli increduli, ossia la dannazione eterna⁵⁵. L'odierna esperienza di fede dei cristiani è, invece, quella di essere sul punto di entrare (cf 4,3a) nel «riposo» escatologico, cioè nell'intimità trascendente con Dio⁵⁶.

Individuato il nucleo del messaggio escatologico di 3,7-4,14, possiamo seguirne lo sviluppo argomentativo nelle tre tappe in cui è scandito dal punto di vista letterario (3,12-19; 4,1-5; 4,6-11)⁵⁷. In primo luogo, Ebrei rilegge in riferimento ai cristiani la vicenda esodica degli Israeliti arrivati ai confini di Canaan. La memoria del rifiuto degli Israeliti permette di comprendere l'invito rivolto ai cristiani a mantenere fermo «sino alla fine, l'inizio della sicurezza» (3,14b), ossia la loro situazione di fede iniziale. Si tratta dell'atteggiamento contrario a quello degli Israeliti, che, al posto di rimanere saldi nella loro condizione iniziale di fede, cedettero all'apostasia⁵⁸. L'esortazione di 3,14b a perseverare è, invece, fondata sulla partecipazione (μέτοχοι, 3,14a) dei cristiani a Cristo. A sua volta, essa ha la sua condizione di possibilità nel fatto che Gesù stesso (2,9b) ha preso parte (μετέσχευ, v. 14b) integralmente alla condizione umana⁵⁹. Ha consentito così ai cristiani di diventare «partecipi di una vocazione celeste» (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, 3,1a)⁶⁰, cioè – come spiegherà in seguito Ebrei – di gustare il «dono celeste» (τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, 6,4c) e le altre «realità celesti» (τῶν ἐπουρανίων, 8,5a; τὰ ἐπουράνια, 9,23c), avvicinandosi alla «Gerusalemme celeste» (Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, 12,22b) nella «patria celeste» (πατρίδα [...] ἐπουρανίου, 11,14c.16b).

In 4,1-5, la spiegazione del Salmo 94(95), precedentemente citato in 3,16-19, diventa chiara grazie ad un rimando continuo all'esperienza di incredulità, che ha portato gli Israeliti a rifiutare di entrare nella terra promessa. Effettivamente, la tentazione dei cristiani, contro la quale è diretto il richiamo di Ebrei, è analoga a quella degli Israeliti giunti ai confini di Canaan: è la tentazione di «restare indietro», piuttosto che «entrare» (4,1e)⁶¹. Per di più, in 4,2a, Ebrei giunge a

⁵⁴ Cf Nm 14,33-35.

⁵⁵ Cf A. VANHOYE, «Longue marche», 17-18.

⁵⁶ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 123.128.131.

⁵⁷ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 92-104, seguito da H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 114.

⁵⁸ Difatti, gli Israeliti, dopo essere «usciti dall'Egitto grazie a Mosè» (Eb 3,16c), dubitarono di Dio e mormorarono: «È per odio nei nostri confronti che il Signore ci ha fatto uscire dal paese d'Egitto» (Dt 1,27). Anzi, giunsero persino a proporre di eleggersi un capo per far ritorno in Egitto (cf Nm 14,3). Cf Eb 3,12c con Nm 14,9. Si leggano poi: N. CASALINI, *Ebrei*, 145; A. VANHOYE, «Longue marche», 21.

⁵⁹ Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 146.

⁶⁰ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 92.

⁶¹ Cf A. VANHOYE, «Longue marche», 20-22.

sostenere che gli Israeliti assomigliano ai cristiani perché sono stati anch'essi «evangelizzati» (εὐηγγελισμένοι)⁶². Ai tempi degli Israeliti, la «buona notizia» consisteva nella relazione fatta da Giosuè e da Caleb, dopo la loro esplorazione della terra di Canaan, in cui – stando alle loro parole – scorrevano «latte e miele»⁶³. Da parte sua, Ebrei non fa che rileggere questa «buona notizia» sulla terra promessa come prefigurazione del «vangelo» del regno di Dio⁶⁴. Ma, nel contempo, osserva che agli Israeliti increduli (cf 4,2c) e indocili (cf v. 6d) «non giovò la parola udita» (v. 2b) da Giosuè e da Caleb. Proprio «a causa dell'incredulità» (3,19b), essi non poterono entrare nella terra promessa⁶⁵. Sullo sfondo negativo della situazione degli antichi Israeliti, l'esperienza cristiana si staglia, però, come fondamentalmente positiva⁶⁶. La possibilità di entrare nel «riposo» di Dio è stata offerta loro dall'annuncio della «buona notizia», che essi hanno accolto (cf 4,2a). Anzi, il tempo presente del verbo εἰσερχόμεθα («entriamo», v. 3a)⁶⁷ lascia evincere che tale ingresso non sia tanto una possibilità futura, quanto piuttosto un processo salvifico già *in fieri*, che tuttavia rimane aperto ad una realizzazione gloriosa⁶⁸. Ma la condizione per procedere in questa direzione è di non «restare indietro» (4,1), cioè di non cedere alla tentazione dell'incredulità e dell'indocilità nei confronti di Dio.

In terzo luogo (4,6-11), la promessa divina viene confermata, dato che Dio stabilisce un «giorno» (v. 7a), in cui ribadire lo stesso invito rivolto un tempo agli Israeliti di entrare nel suo «riposo». Ma, fondandosi sul Salmo 94(95),7-8, Ebrei giunge ad identificare quel «giorno»

⁶² Dopo aver accantonato un'interpretazione vaga del verbo εὐαγγελίζειν – «ascoltare» la parola di Dio –, siamo portati dal contesto letterario a riconoscerne il senso più tecnico di «recare una buona notizia».

⁶³ Cf Nm 14,7-8. Lo stesso «vangelo» è ripetuto da Mosè in Dt 1,21-25. Si veda A. VANHOYE, «Longue marche», 22.

⁶⁴ Cf Mc 1,15. Si legga A. VANHOYE, «Longue marche», 22.

⁶⁵ Del resto, già per gli autori anticotestamentari, la sconfitta subita da Israele non è altro che il castigo divino, dovuto all'ostinazione del popolo nel voler fare ugualmente un tentativo di penetrazione nella terra, malgrado Dio gli avesse vietato l'ingresso, addirittura con un giuramento (cf Nm 14,39-45 e Dt 1,41-45). Si vedano: A. STROBEL, *Hebräer*, 44; A. VANHOYE, «Longue marche», 22-23.

⁶⁶ Cf A. VANHOYE, «Longue marche», 24.

⁶⁷ «The verb εἰσερχόμεθα is not to be taken as a future (Vulg. *ingrediemur*), but as the expression of a present fact» (B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews. The Greek Text with Notes and Essays*, London, Macmillan, 1889 [1928], 96). Una conferma viene anche dal tempo presente dei verbi di Eb 12,28 (παραλαμβάνοντες, ἔχωμεν [...] λατρεύωμεν, «ricevendo, abbiamo [...] rendiamo»), secondo cui i cristiani ricevono fin d'ora un «regno incrollabile» (βασιλείαν ἀσάλευτον).

⁶⁸ Cf Eb 2,10d: πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα («conducendo molti figli alla gloria»). In questa direzione interpretativa vanno: H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 126; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 172-173; C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 106; A. STROBEL, *Hebräer*, 46; A. VANHOYE, «Longue marche», 24.

con l'«oggi» (v. 7d) della comunità cristiana⁶⁹. Che la promessa di Dio non abbia trovato ancora adempimento, neppure dopo l'ingresso effettivo del popolo d'Israele in Canaan, è dimostrato – secondo Ebrei – dal fatto che Davide, per ispirazione divina (cf v. 7b), parli ancora di un «oggi», in cui Dio continua a sollecitare ad entrare nel suo riposo⁷⁰. Se ne evince che tale «riposo» non coincide con un luogo terreno, bensì con un ambito trascendente⁷¹. Del resto, anche in 4,4, Ebrei ha mostrato, attraverso la citazione di Genesi 2,2, che il «riposo» s'identifica con la situazione stessa di Dio al termine della creazione.

In conclusione: il concetto dell'«oggi» definitivo della salvezza enucleato da Ebrei 3,7-4,14 si inquadra nell'intento parenetico di questo paragrafo, che prende le mosse dalla citazione del Salmo 94(95),7-11 come base scritturistica per esortare i cristiani a riporre la loro fiducia nel Cristo glorioso (cf 3,3a), il quale è diventato il sommo sacerdote degno di fede per rapportarsi a Dio (cf 2,17c e 3,2a). A questo scopo, Ebrei parte dal legame intercorrente tra la metafora della «casa» e quella del «riposo»⁷², per illustrare il dinamismo escatologico della fede cristiana connesso al tema della «casa di Dio» e di Cristo (3,6ab; cf v. 4a e 10,21)⁷³. Mostrata l'affidabilità del Cristo glorioso, Ebrei esorta i cristiani a fondare su di lui la loro fede animata da una forte tensione escatologica. Come gli Israeliti menzionati dal Salmo 94(95) erano sul punto di entrare nella terra promessa, così coloro che credono nel Cristo glorioso stanno «oggi» per accedere al riposo escatologico di Dio e per prendere parte alla sua stessa vita⁷⁴.

Il significato cristiano della metafora dell'ingresso dei credenti nel «riposo» divino è reperibile in alcuni altri passi, in cui Ebrei precisa le molteplici sfaccettature del dinamismo che conduce i credenti ad accogliere il dono divino della salvezza⁷⁵. Il presupposto fondamentale è che la salvezza sia un dono di Dio di cui i credenti in lui sono

⁶⁹ Difatti, l'invito del salmista ad ascoltare la voce divina si applica al tempo presente dei cristiani, confermando così la promessa fatta da Dio alla giovane generazione del popolo d'Israele, che non era stata colpevole della mancanza di fede e di docilità della generazione adulta. Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 151; E. FUCHS, «σήμερον», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Siebenter Band: Σ*, herausgegeben von G. FRIEDRICH, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, 269-274: 274.

⁷⁰ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 598.

⁷¹ Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 150; C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 107.108.

⁷² In ambito biblico, il nesso tra la «casa» e il «riposo» è rintracciabile, ad es., nel Sal 131(132),14 dei Settanta (κατάπαυσις, «riposo»; κατοικήσω, «abiterò»).

⁷³ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 126.

⁷⁴ Cf R. GISANA, «Cristo, Signore del tempo» in Eb 13,8, *PSV* 36 (1997) 209-222: 219.

⁷⁵ Giustamente H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 128 sostiene che «More precise interpretation of Hebrews's understanding of "entry into rest" must depend to a large extent on the understanding of related soteriological motifs in Hebrews itself, motifs such as inheritance of the promise, glorification, and perfection».

fatti eredi. Lo si evince soprattutto dalla domanda di 1,14 sulla funzione salvifica degli angeli: «Non sono essi tutti spiriti incaricati di [un] ministero, [i quali] in servizio [sono] inviati a causa di coloro che devono ereditare [la] salvezza?». Punto di vista sintetico rispetto a 1,5-14⁷⁶, il duplice interrogativo di 1,13-14 sancisce le posizioni rispettivamente del Figlio di Dio (v. 13) e degli angeli (v. 14) in rapporto a Dio: mentre a suo Figlio Dio assegna la posizione della «sua destra» (v. 13b) e gli sottomette persino gli avversari (v. 13c), agli angeli dà l'incarico di andare a servire gli eredi della salvezza⁷⁷. Se l'introduzione dell'opera indica nel Figlio di Dio l'«erede di tutte le cose» (v. 2b), che ha già «ereditato» un nome superiore a quello degli angeli (v. 4b), a questo punto ad essere definiti «eredi» della «salvezza» sono anche gli altri uomini. È chiaro, però, che il Figlio possiede già la sua eredità, come indica il perfetto indicativo κεκληρονόμηκεν («ha ereditato» in passato, per cui adesso è in possesso dell'eredità). Invece, per gli uomini la salvezza rimane una realtà di cui devono ancora entrare in pieno possesso (τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν, v. 14d).

Nell'ottica della nostra indagine, notiamo inoltre la scansione dei tempi della salvezza. In effetti, con la menzione del Salmo 44(45) (dei Settanta), Ebrei ha evocato in 1,9 l'intervento salvifico del Figlio nel mondo, specificandone l'amore per la giustizia e il suo odio per l'iniquità. Nei vv. 10-12, l'attenzione si è spostata, attraverso la citazione del Salmo 101(102) (dei Settanta), sul futuro escatologico, incentrato sul giudizio universale del Signore. In questo ampio orizzonte comprendente passato e futuro, Ebrei colloca il tempo presente (1,13), in cui, secondo il Salmo 109(110) (dei Settanta), Dio agisce a favore del Figlio, non solo invitandolo a sedersi alla sua destra, ma anche sottomettendogli i nemici⁷⁸. In questa posizione gloriosa, che è il risultato del sacrificio di sé compiuto da Cristo nella passione, egli non deve continuare la battaglia contro l'«iniquità» (1,9b), perché ormai ha tolto il peccato (cf 9,28b) e ha depotenziato il diavolo (cf 2,14-15). Perciò, adesso Gesù Cristo attende (10,13a) che Dio stesso abbatta (v. 13b; cf 1,13c) i suoi «nemici» (cf 10,27c e 12,3a), ossia coloro che cedono al male, al diavolo e all'inganno del peccato (3,13c)⁷⁹.

⁷⁶ La domanda di Eb 1,14 conclude il primo paragrafo (1,5-14) della prima parte dell'opera (1,5-2,18). In 1,5-14, la punta dottrinale consiste – secondo quanto sostiene la *propositio* del v. 4 – nella tesi secondo cui il nome ereditato dal Figlio di Dio è superiore a quello degli angeli. In vista della dimostrazione di questo nucleo cristologico, Eb ricorre ad una serie di attestazioni scritturistiche e ad un triplice confronto antitetico tra il Figlio di Dio e gli angeli (vv. 5-6; 7-12; 13-14). Su questa delimitazione delle tre suddivisioni letterarie, sono d'accordo: S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 77; N. CASALINI, *Ebrei*, 88; R. FABRIS, «Ebrei», 558; A. VANHOYE, *Structure*, 69; Id., *Situation*, 119.

⁷⁷ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 122.

⁷⁸ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 209.

⁷⁹ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 219.

Non invitati a sedersi in cielo, gli angeli sono inviati da Dio per il bene degli eredi della salvezza. Se in 1,10-12 Ebrei ha tratteggiato le tinte fosche dell'«ultimo giorno», nel v. 14, concludendo il paragrafo, contempla il risvolto positivo dell'attesa cristiana⁸⁰. In effetti, la vittoria definitiva del Figlio di Dio contro l'iniquità non si è ancora del tutto dispiegata nei suoi effetti salvifici nella storia della salvezza. Certo, il Figlio ha già ottenuto, attraverso la sua passione e la sua morte, non solo la «giustizia» (δικαιοσύνην, v. 9a), ma anche la «salvezza eterna» (σωτηρίας αἰωνίου, 5,9c) per tutti coloro che gli obbediscono. Pur tuttavia, i cristiani non sono ancora entrati in possesso dell'eredità gloriosa a cui hanno diritto. Essa rimane per loro una realtà futura, che riceveranno in dono dall'«erede di tutte le cose» (1,2b), cioè da Cristo, quando tornerà nella gloria (9,28cd) e li assocerà pienamente alla sua «potenza di vita indistruttibile» (δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου, 7,16b; cf 13,20b)⁸¹.

Nella speranza di appartenere alla categoria di «coloro che devono ereditare la salvezza» (1,14c), i destinatari del discorso omiletico sono invitati a considerare la loro situazione spirituale⁸². Più precisamente, in 2,1, Ebrei li incita ad essere più attenti al messaggio ascoltato, nella consapevolezza dell'attuale situazione del Figlio di Dio (διὰ τοῦτο, «per questo», v. 1a), che è ben superiore alla dignità degli angeli. Insomma, una volta dimostrata la superiorità del Figlio sulle creature angeliche, è chiaro che i cristiani devono «essere più attenti» (v. 1ab) alla sua rivelazione.

Dal punto di vista specifico del nostro studio, è rilevante specialmente il fatto che Ebrei istituisca nell'esortazione di 2,1-4 un confronto tra la situazione salvifica dei cristiani e quella dei credenti dell'antica alleanza. A riguardo dei cristiani, Ebrei insiste sull'obbligo (v. 1a)⁸³ di «applicarsi alle cose che furono ascoltate». Questa espressione piuttosto generica, che rimanda alla dinamica della trasmissione ecclesiale della fede nella predicazione⁸⁴, si riferisce al messaggio evangelico, sancen-

⁸⁰ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 225.

⁸¹ A questo proposito, si vedano i rilievi teologico-biblici di G. MOULI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica* (= «Lectio» 2), Milano, Glossa, 1994, 75.97.111.

⁸² Cf A. VANHOYE, *Situation*, 227.

⁸³ La necessità espressa dal verbo δεῖ di Eb 2,1a è dovuta al carattere di logica conseguenza dell'obbligo morale a partire dalla dottrina sopra esposta. Cf A. VANHOYE, *Situation*, 228.

⁸⁴ In questo contesto, la correlazione dei verbi ἀκούειν («ascoltare») e λαλεῖν («parlare») rimanda al processo di trasmissione della fede: nella predicazione ecclesiale, sono trasmesse «cose ascoltate» (τοῖς ἀκουσθεῖσιν, Eb 2,1c) da coloro che, a loro volta, le ascoltarono (ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων, v. 3e) dal Signore stesso (διὰ τοῦ Κυρίου, v. 3cd). Cf ●. Ku s., *Der Brief an die Hebräer* (= Regensburger Neues Testament 8/1), Regensburg, Pustet, 1953 [Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage 1966], 39; A. VANHOYE, *Situation*, 230.

do l'esigenza di essergli fedeli. Questa fedeltà si concretizza non tanto in una semplice attenzione intellettuale, quanto piuttosto in un impegno di globale adesione di vita⁸⁵ (προσέχειν, v. 1b)⁸⁶.

Per motivare l'esortazione, Ebrei ricorre ad una lunga argomentazione *a fortiori*, costituita da un unico periodo ipotetico, che continua il contrasto tra il Figlio di Dio e gli angeli, già sviluppato nel paragrafo precedente (1,5-14). Presenta così gli esseri angelici da un lato (cf v. 2a) e il Signore dall'altro (cf v. 3d) come intermediari di due rivelazioni divine (λαληθεῖς, v. 2a; λαλεῖσθαι, v. 3d)⁸⁷, cioè quella sinaitica⁸⁸ e quella neotestamentaria. In entrambi i casi, secondo quanto Ebrei ha già precisato nell'esordio (cf 1,1-2a), il protagonista rimane Dio⁸⁹. Ma, mentre l'oggetto della mediazione angelica è una «parola» (λόγος, v. 2a), il contenuto della rivelazione del Signore è la «salvezza» (ἡτίς, v. 3c; cioè la σωτηρία del v. 3b). Il duplice confronto tra la «parola» e la «salvezza», da un lato⁹⁰, e tra gli angeli e il Signore,

⁸⁵ La serietà dell'impegno richiesto è enfatizzata dalla messa in guardia dalla conseguenza di un eventuale scelta alternativa: l'andare fuori strada (μήποτε παραρῶμεν, «affinché non ci fuorviamo», Eb 2,1d). Inteso in questo senso, il verbo παραρεῖν allude al fatto che, allontanandosi da Dio, si cade in una situazione peccaminosa (cf 3,12), che include già in se stessa la pena di perdersi lontani dal «riposo» di Dio (cf v. 19). In un solo termine, quindi, sono fusi la colpa e la pena. Cf A. VANHOYE, *Situation*, 231, seguito da S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 98.

⁸⁶ Cf Mt 7,24; Lc 8,15.21; Gv 14,21.24. Su questa accezione totalizzante del verbo προσέχειν di Eb 2,1b, si leggano: S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 97; A. VANHOYE, *Situation*, 231.

⁸⁷ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 233.241; S. ZEDDA, *Epistola agli Ebrei* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 43), Cinisello Balsamo, Paoline, 1967 [1989], 38-39.

⁸⁸ La «parola» di Eb 2,2a va identificata con la legge mosaica (cf, ad es., S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 98; N. CASALINI, *Ebrei*, 97; O. KUSS, *Hebräer*, 39; H. STRATHMANN, «Der Brief an die Hebräer», in *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer* [= Das Neue Testament Deutsch 9], a cura di J. JEREMIAS e H. STRATHMANN, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 69-158: 81), che, stando a tradizioni attestate nella letteratura biblica (cf la versione dei Settanta di Dt 33,2 e del Sal 67[68],18, oltre che At 7,38.53 e Gal 3,19) e giudaica (cf Jub i 27; ii 1,26-27; vi 22; xxx 11-12,21; GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates judaicae*, 15, 136; FILONE D'ALESSANDRIA, *De somniis*, I, 141-143; *PesR* 21 [103b]), sarebbe stata donata da Dio per mezzo di un intervento mediatore degli angeli (cf R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi* [= Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 2], Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, 276, nota 37; A. VANHOYE, *Situation*, 233; ID., «Un médiateur des anges en Ga 3,19-20», *Bib.* 59 [1978] 403-411). Il riferimento all'evento del Sinai è confermato, sotto il profilo grammaticale, dal tempo aoristo del verbo λαληθεῖς (Eb 2,2a), che indica un fatto puntuale del passato, e dalla presenza dell'articolo (ὁ [...] λόγος, v. 2a), che allude ad una realtà conosciuta, benché Eb non voglia darle, a questo punto, molto rilievo. Secondo ID., *Situation*, 235, sarebbe questa la ragione per cui Eb preferisce il sostantivo più vago di λόγος («parola») al termine tecnico di νόμος («legge»).

⁸⁹ Cf H. STRATHMANN, «Hebräer», 81.

⁹⁰ Cf, ad es., S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 100; R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 276;

dall'altro, mette inequivocabilmente in luce la superiorità sostanziale della seconda fase della rivelazione divina rispetto alla prima. Si potrebbe addirittura intravedere qui un'allusione all'inefficacia salvifica di una «parola» che «non portò nulla al compimento» (7,19a) e alla capacità salvifica dell'intervento di Gesù (cf v. 25ab)⁹¹. Ne consegue, allora, una responsabilità morale maggiore dei cristiani rispetto a quella degli antichi Israeliti⁹². Certo, già la «parola» mediata dagli angeli «entrò in vigore» (2,2b; cf 9,17a), assumendo un'efficacia legale. Tant'è vero che, contro coloro che la trasgrediscono⁹³ e le disobbediscono (2,2c), essa è in grado di mettere in atto delle sanzioni penali⁹⁴. A maggior ragione, a riguardo dei cristiani, Ebrei riconosce l'impossibilità che essi sfuggano al castigo (v. 3a)⁹⁵, nel caso in cui abbiano trascurato una «salvezza tanto grande» (τηλικαύτης [...] σωτηρίας, v. 3b), com'è quella mediata dal Signore (v. 3d). Anzi, stando a 12,25, non esistono vie di scampo per i cristiani disobbedienti alla parola di Cristo. Il fatto, poi, che non venga esplicitato in cosa consista il castigo prospettato in 2,3 e in 12,25 non può che renderlo ancora più inquietante e temibile⁹⁶.

A sottolineare poi la superiorità della salvezza cristiana rispetto alla rivelazione anticotestamentaria è una serie di particolari ulteriori, enfaticamente aggiunti in 2,3-4. Inaugurato dal Signore⁹⁷, l'annuncio della

A. VANHOYE, «La Loi dans l'Épître aux Hébreux», in *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (= «Lectio Divina» 168), a cura di C. FOCANT, Paris, Cerf, 1997, 271-298: 295, nota 2.

⁹¹ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 238.

⁹² Cf A. VANHOYE, *Situation*, 241.

⁹³ Il concetto di παράβασις («trasgressione», Eb 2,2c) conferma ulteriormente il significato legale del sostantivo λόγος (v. 2a). Cf Rm 4,15. Si veda, ad es., H. STRATHMANN, «Hebräer», 81.

⁹⁴ Definite come «giusta retribuzione» (ἐνδικον μισθαποδοσίαν, Eb 2,2c), queste pene attestano, lungo la storia anticotestamentaria, il vigore della «parola» della legge promulgata per mezzo degli angeli. Tra le numerose testimonianze bibliche di castighi inflitti a causa di trasgressioni della legge, ricordiamo soltanto due allusioni reperibili in Eb. In 10,28, si fa menzione della condanna a morte stabilita, sulla base della deposizione di due o tre testimoni, per chi viola la legge di Mosè (cf Nm 15,32-36; 25,8 e Es 32,35). In Eb 3,17, si ricorda lo sterminio di un'intera generazione prima dell'ingresso in Canaan (cf Nm 14,29). Si leggano: N. CASALINI, *Ebrei*, 97; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIII), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936 [6., neubearbeitete Auflage 1966], 127-128; J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (= The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh, T. & T. Clark, 1979 [Latest Impression 1986], 19; C. SPICQ, *Hébreux*, II, 26.

⁹⁵ Passi analoghi sono: Mt 3,7; 23,33 e 1 Ts 5,3.

⁹⁶ Del resto, è tutt'altro che rassicurante anche la prospettiva escatologica del «fuoco» divorante (Eb 10,27) e della terribile caduta nelle «mani del Dio vivente» (v. 31). Cf A. VANHOYE, *Situation*, 237.

⁹⁷ Sulla determinazione cronologica dell'inizio dell'annuncio da parte del Signore

salvezza è trasmesso da «quelli che avevano ascoltato» (v. 3d), cioè dai suoi discepoli oppure da altri uditori⁹⁸. Per certi aspetti, questa indicazione potrebbe dare l'impressione di diminuire il grado di autenticità dell'annuncio cristiano. Per Ebrei, invece, questa mediazione umana ne accresce la solidità (ἐβεβαίωθη, «fu messa in vigore», v. 3f) a motivo della conferma ulteriore datale dagli ascoltatori del Signore, i quali erano personalmente sicuri del suo messaggio⁹⁹. Ma alla solidità dell'annuncio contribuisce decisamente pure la multiforme testimonianza data da Dio (v. 4)¹⁰⁰ in maniera costante e permanente¹⁰¹.

È proprio l'entità della salvezza cristiana a giustificare la preoccupazione pastorale di Ebrei, che confida ai suoi interlocutori: «Ma noi abbiamo nello spirito riguardo a voi, diletti, le cose migliori e pertinenti a salvezza» (6,9). Per comprendere questa annotazione sulla salvezza cristiana e il connesso incoraggiamento alla speranza (cf v. 11b), occorre collocare il passo nel suo contesto letterario prosimico, cioè nel primo paragrafo (5,11-6,12) del preambolo (5,11-6,20)

(Eb 2,3cd), si registrano opinioni esegetiche differenti. Alcuni autori – come H. BRAUN, *An die Hebräer* (= Handbuch zum Neuen Testament 14), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984, 49; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews* (= The New International Commentary on the New Testament s.n.), Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1963 [Revised Edition 1990. Reprinted 1991], 68; O. MICHEL, *Hebräer*, 31; C. SPICQ, *Hébreux*, II, 27; B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, 39 – vi leggono un riferimento all'inaugurazione della predicazione terrena di Gesù (cf Mt 4,17; Lc 19,10). Secondo A. VANHOYE, *Situation*, 243, invece, tale inizio andrebbe collocato immediatamente dopo la risurrezione del Signore, ossia dopo l'effettiva realizzazione della salvezza (cf Mc 16,15-16; At 3,26; 26,23). Un'ultima posizione preferisce un riferimento alla vicenda del Signore globalmente intesa (cf N. CASALINI, *Ebrei*, 97-98; S.J. KISTEMAKER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* [= New Testament Commentary s.n.], Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1984 [1992], 59; J. MOFFATT, *Hebrews*, 19).

⁹⁸ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 243.

⁹⁹ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 243-244; S. ZEDDA, *Ebrei*, 39.

¹⁰⁰ Questa attività divina è realizzata per mezzo di «segni e prodigi», ossia di miracoli considerati nella loro finalità rivelatrice e nella loro straordinarietà (cf A. VANHOYE, *Situation*, 245). A questi mezzi di testimonianza divina si aggiungono «diverse opere di potenza» e delle «comunicazioni di Spirito Santo», cioè dei doni spirituali offerti liberamente da Dio alla comunità ecclesiale. Sulla base del contesto letterario, in cui Dio è il soggetto della testimonianza (συνεπιμαρτυρῶντος τοῦ Θεοῦ, Eb 2,4), è più corretto interpretare l'espressione Πνεύματος Ἁγίου μερισμοῖς («comunicazioni di Spirito Santo») non in senso attivo, secondo cui lo Spirito Santo sarebbe l'autore della ripartizione dei suoi doni (cf 1 Cor 12,4-11), ma in senso passivo, per cui lo Spirito Santo stesso è il dono offerto da Dio (cf At 2,17-18). D'altra parte, l'assenza dell'articolo davanti a Πνεύματος Ἁγίου porta un'ulteriore conferma a questa interpretazione. Si leggano: S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 104-105; A. VANHOYE, *Situation*, 246-247.

¹⁰¹ Il carattere costante della testimonianza divina è suggerito dal modo presente del participio συνεπιμαρτυρῶντος. Cf A. VANHOYE, *Situation*, 244.

alla terza parte dell'Epistola (5,11-10,39)¹⁰². All'inizio di questo preambolo parenetico, riferendosi all'argomento annunciato in 5,9-10 (περὶ οὗ, v. 11a), Ebrei dichiara ai destinatari la convenienza di un discorso che, a causa della loro incuranza, si prospetta come lungo e difficile. Effettivamente, la loro attuale situazione spirituale, caratterizzata dalla pigrizia e dal disinteresse nei confronti dell'ambito dottrinale della fede (cf v. 11c), appare ancora più negativa a partire dalla constatazione del tempo trascorso dalla loro prima istruzione alle verità cristiane (cf v. 12b; e poi 6,1-3; 10,32)¹⁰³. Questa constatazione venata di amarezza è ribadita poi attraverso il paragone della deprecabile situazione attuale con due stadi differenti della nutrizione, ossia l'assunzione di latte e l'alimentazione con il cibo solido¹⁰⁴. I destinatari di Ebrei, sotto il profilo della conoscenza delle verità rivelate, sono in una situazione analoga a quella di chi ha bisogno ancora di nutrirsi con il latte. In altri termini: la loro vita di fede è rimasta all'istruzione catechetica di base. Perciò, Ebrei li stimola a prendere la decisione di crescere verso una fede matura (cf 6,1ab), senza limitarsi a gettare di nuovo le fondamenta dottrinali già poste al momento della conversione alla fede cristiana (cf vv. 1c-2)¹⁰⁵. Dal nostro punto di vista, è interessante notare soprattutto il motivo teologico portato a supporto di questo invito (v. 1c)¹⁰⁶: l'irreversibilità della scelta cristiana deriva dall'unicità irripetibile del sacrificio del Figlio di Dio. Perciò, i cristiani che, grazie alla definitiva mediazione di Cristo, hanno ricevuto in dono la salvezza divina, non hanno ormai altra possibilità di salvarsi, se non quella di perseverare nella «corsa»

¹⁰² Cf, ad es., A. VANHOYE, *Prêtres*, 167; S. ZEDDA, *Ebrei*, 69.

¹⁰³ In particolare, risulta una sproporzione tra il loro effettivo bisogno di un insegnante (τινά, Eb 5,12d) delle nozioni basilari della fede e il lasso di tempo passato, che pare piuttosto abbondante, visto che essi, a quest'ora, avrebbero dovuto essere dei «maestri» (v. 12ab. Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 224; H. BRAUN, *Hebräer*, 151; N. CASALINI, *Ebrei*, 205; O. MICHEL, *Hebräer*, 235; H. MONTEFIORE, *The Epistle to the Hebrews* [= Black's New Testament Commentaries s.n.], London, Adam & Charles Black, 1964 [Reprinted 1979], 102; C. SPICQ, *Hébreux*, II, 143; B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, 133). Invece, necessitano ancora di un insegnamento sui «rudimenti dell'inizio delle parole di Dio» (v. 12d), ossia sulle nozioni iniziali della rivelazione biblica (cf 1,1-2a. Si veda J. MOFFATT, *Hebrews*, 70).

¹⁰⁴ Un uso analogo della metafora del latte e del cibo solido ricorre in 1 Cor 3,1-2. Per il latte come metafora della dottrina, si legga pure 1 Pt 2,2.

¹⁰⁵ Sotto il profilo dei contenuti veritativi della fede, l'istruzione catechetica iniziale (cf Eb 5,12df.13ac), riguarda sei punti (6,1c-2). Innanzitutto, viene esposta la duplice disposizione della conversione, vale a dire: il «pentimento dalle opere morte», in negativo e la «fede in Dio», in positivo. Si presenta, poi, un duplice accenno alla vita sacramentale, cioè ai «battesimi» e all'«imposizione delle mani». Infine, sono enunciate due verità di fede di carattere escatologico: la «risurrezione» e il «giudizio eterno». Cf C.K. BARRET, «Eschatology», 363-364; S. ZEDDA, *Ebrei*, 70.

¹⁰⁶ Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 204.211; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei* (= La Sacra Bibbia s.n.), Torino - Roma, Marietti, 1952, 109.

iniziata (cf 12,1). Altrimenti, sarebbe come pretendere la ripetizione della crocifissione del Figlio di Dio (ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, 6,6c), che invece è avvenuta «una volta per tutte» (7,27d; 9,12a; 10,10)¹⁰⁷. Negando questa possibilità, Ebrei precisa il momento della conversione nei termini di un'«illuminazione» (v. 4b) prodotta dalle verità di fede, come effetto interiore dell'iniziazione cristiana¹⁰⁸, che include il conferimento del battesimo¹⁰⁹. Un secondo aspetto dell'iniziazione cristiana consiste nell'esperienza di gustare «la buona parola di Dio e le forze del secolo che viene» (v. 5). Se con καλὸν Θεοῦ ῥῆμα Ebrei intende la rivelazione definitivamente attuata da Dio nel Figlio (cf 1,2a)¹¹⁰, con l'espressione μέλλοντος αἰῶνος («secolo che viene» o «secolo futuro») indica il carattere definitivo del tempo cristiano. L'orizzonte culturale di questa espressione è la distinzione diffusa nel Giudaismo e, in particolare, negli scritti apocalittici¹¹¹ tra l'«eone» presente, che appartiene alla storia umana, e l'«eone» futuro, che è atemporale ed eterno¹¹². Ricorrendo a questa infrastruttura concettuale, Ebrei designa qui l'era

¹⁰⁷ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 542; M. MORGEN, «Christ venu», 37.44.

¹⁰⁸ Stando a N. CASALINI, *Ebrei*, 212, una linea esegetica individua nel ricordo dell'«illuminazione» (τοὺς ἀπαξ φωτισθέντας, Eb 6,4b), seguito dal riferimento all'assunzione del «dono celeste» (γευσασμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, v. 4c) e alla partecipazione allo «Spirito Santo» (μετόχους γεννηθέντας Πνεύματος Ἁγίου, v. 4d) un'allusione ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, cioè il battesimo (v. 4b), l'eucaristia (v. 4c) e la confermazione (v. 4d). Invece, per altri esegeti – come lo stesso N. CASALINI, *Ebrei*, 212 e TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 110 –, anche la menzione del «dono celeste» (v. 4c) si riferirebbe allo Spirito.

¹⁰⁹ Un'allusione battesimale in Eb 6,4b è ritenuta probabile da molti esegeti, tra i quali ricordiamo: C.K. BARRET, «Eschatology», 365, nota 3; M.M. BOURKE, «The Epistle to the Hebrews», in *The New Jerome Biblical Commentary*, a cura di R.E. BROWN, J.A. FITZMYER e R.E. MURPHY, London, Geoffrey Chapman, 1989 [Student Edition 1993], 920-941: 930; N. CASALINI, *Ebrei*, 212; S. CIPRIANI, «Lettera agli Ebrei», in ID., *Le Lettere di Paolo* (= Commenti e studi biblici s.n.), Assisi, Cittadella, 1962 [settima edizione rivista e aggiornata, 1991], 731-833: 771; S.J. KISTEMAKER, *Hebrews*, 158; S. ZEDDA, *Ebrei*, 72.

¹¹⁰ Cf Teodorico da Castel S. Pietro, *Ebrei*, 110.

¹¹¹ Citiamo, a mo' di esempio, questo passo di Hen(sl) lxv 6-10: «Quando avrà fine tutta la creazione che il Signore ha creato e ogni uomo andrà al grande giudizio del Signore, allora i tempi periranno e non ci saranno più anni, né mesi né giorni e le ore non saranno più contate, ma sorgerà un solo secolo. Tutti i giusti che sfuggiranno al grande giudizio del Signore si uniranno al grande secolo e il secolo insieme si unirà ai giusti e saranno eterni. In essi non ci sarà più fatica né dolore né afflizione né attesa di violenza né pena né notte né tenebra, ma avranno una grande luce per l'eternità e un muro indistruttibile e avranno un grande paradiso, riparo di un soggiorno eterno.» (La traduzione è presa dal «Libro dei segreti di Enoc», a cura di M. ENRIETTI e P. SACCHI, in *Apocrifi dell'Antico Testamento* [= Classici delle Religioni. Sezione seconda: La religione ebraica s.n.], a cura di P. SACCHI, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, vol. II, 477-594: 577). Cf anche Hen(aeth) xlviii 7; lxxi 15; Hen(sl) xlii 3; xliii 3; l 2; lxi 2; lxvi 6; 4 Es iv 2; vi 9; vii 13,30-33,47,112-113; viii 1; ix 19; ApcBar(syr) li 8-16.

¹¹² Cf H. SASSE, «αἰών, αἰῶντος», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

nuova introdotta dal Figlio di Dio, all'interno della quale i cristiani già in passato hanno sperimentato (cf l'aoristo γευσσάμενους, 6,4c.5a) i beni che quest'era nuova comporta¹¹³. Soprattutto grazie all'attuazione della fede nei sacramenti della Chiesa, qui allusi in maniera piuttosto evidente (cf anche 10,22-25.32b e 13,10), i cristiani hanno da tempo ormai preso parte a Cristo (3,14a) e al suo mistero pasquale (cf 10,19-21 e 13,13).

In quest'ordine di idee, diventa più perspicuo il motivo per cui, dopo il duro discorso deterrente di 6,4-6¹¹⁴, Ebrei dichiara di pensare a riguardo dei suoi interlocutori «le cose migliori e pertinenti a salvezza» (v. 9ab). D'altro canto, la loro carità passata (διακονήσαντες, v. 10d) e presente (διακονοῦντες, v. 10e) non li esime dal mantenersi zelanti nella speranza (v. 11b) verso le realtà escatologiche (ἄχρη τέλους, v. 11b) delle «promesse», ereditate dai cristiani perseveranti (cf v. 12c). Da qui, l'invito ad imitare proprio costoro (v. 12b), vincendo così la pigrizia (v. 12a).

Considerati nell'ottica della nostra indagine sull'escatologia e sulla soteriologia di Ebrei, questi richiami parenetici lasciano evincere, anzitutto, una concezione della fede come dinamica esistenziale progressiva orientata all'ingresso nell'«oggi» definitivo della salvezza. Da una fase iniziale, qualificata dall'adesione di fede alle principali verità dottrinali e dall'iniziazione sacramentale, la vita cristiana progredisce verso la maturità, caratterizzata dalla speranza e dalla carità¹¹⁵. In questo itinerario, non sono esenti dei periodi di pigrizia, sia sul piano dell'apprendimento dottrinale che su quello del comportamento. Per questo motivo, Ebrei propone ai suoi destinatari un approfondimento dottrinale e li incita a imitare i cristiani che perseverano nella fede (v. 12bc).

In secondo luogo, Ebrei sostiene che la vita cristiana in quanto tale consente una partecipazione attuale (μετόχους γεννηθέντας, 6,4d) ai beni escatologici. Anzi, come indicano gli aoristi di 6,4-5¹¹⁶, questa partecipazione è un'esperienza che i destinatari hanno iniziato già da tempo, anche se è chiaro che la «pienezza della speranza» cristiana (v. 11b) rimane ancora tesa all'acquisizione gloriosa dell'«eredità» promessa da Dio (v. 12c).

Erster Band: A-I, herausgegeben von G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, 197-209: 205-207. Si leggano poi: H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 41.70; G. MOIOLI, «Escatologico», 77; G. RAVASI, «In principio...»: la concezione biblica del tempo», *PSV* 36 (1997) 13-23: 18-19; S. ZEDDA, *Ebrei*, 74.

¹¹³ Cf C.K. BARRET, «Eschatology», 365.

¹¹⁴ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 632.

¹¹⁵ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 541.

¹¹⁶ Ci riferiamo ai participi sostantivati τοὺς φωτισθέντας («quelli che furono illuminati», Eb 6,4b), [τοὺς] γευσσάμενους («[quelli che] gustarono», vv. 4c.5a) e [τοὺς] γεννηθέντας («[quelli che] divennero», v. 4d).

2.2. *L'attesa e l'avvicinamento alla città di Dio*

Può essere illuminante, allora, individuare in che senso Ebrei intende il rapporto tra le «promesse» di Dio e l'attesa umana, nell'ambito dell'Antico e del Nuovo Testamento. A questo scopo, analizziamo le pericopi di 11,1-40 e di 12,18-24, in cui Ebrei dal fuoco prospettico dell'«oggi» definitivo della salvezza cristiana (cf 3,7-4,14) approfondisce il confronto tra la situazione soteriologica dei credenti dell'Antico Testamento e quella dei credenti in Cristo.

2.2.1. *L'attesa anticotestamentaria della città di Dio*

Collocato nell'orizzonte letterario della quarta parte dello scritto (11,1-12,13)¹¹⁷, il capitolo undicesimo è un elogio storico della fede¹¹⁸. La carrellata di credenti del passato qui presentata dimostra anzitutto che, per Ebrei, la salvezza resta, lungo tutto l'Antico Testamento, oggetto della speranza umana. Detto altrimenti: la speranza nella salvezza escatologica è un aspetto fondamentale della fede anticotestamentaria, come viene dichiarato in termini ancora piuttosto impliciti in 11,1. Più che una vera e propria definizione della πίστις¹¹⁹, in questo versetto introduttivo è enucleata una sintesi lapidaria di due caratteristiche principali della sua figura antropologica, che trovano la loro spiegazione nella trattazione storica successiva. Certo, la fede non è qui intesa come semplice assenso intellettuale prestato all'insieme delle verità rivelate da Dio o all'autorità stessa di Dio che si rivela. Pur tuttavia, essa implica una forte dimensione conoscitiva soprattutto in riferimento alle realtà invisibili, che sono connesse alla trascendenza di Dio e al futuro del suo operare storico-salvifico, orientato al «compimento» di tutti gli uomini in Cristo (cf v. 40 e anche 12,2a). Ma ad essere sottolineata in questa sezione letteraria è specialmente la tensione escatologica della fede, per mezzo della quale i credenti – almeno in un certo senso – possiedono già le realtà sperate. Tale tensione anima la loro intera esistenza, sostenendoli nelle

¹¹⁷ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 706; H. LIGNÉE, «La foi sur la route de Dieu. He 11,1-2.8-19», *ASeign* 50 (1974) 59-64: 59; A. VANHOYE, *Structure*, 45-48; S. ZEDDA, *Ebrei*, 101.

¹¹⁸ Sul genere letterario storico-elogiativo di Eb 11,1-40, cf H. LIGNÉE, «Foi», 60; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 184; A. VANHOYE, *Structure*, 46.

¹¹⁹ Tra i numerosi esegeti che escludono che Eb 1,1 enunci una definizione strettamente intesa della πίστις, ricordiamo: H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 307-308; J.-S. JAVET, *Dieu nous parla. Commentaire de l'Épître aux Hébreux* (= Les Livres de la Bible 3), Paris, Éditions «Je Sers», 1945, 123-124; A. MÉDEBIELLE, «Épître aux Hébreux», in *La Sainte Bible*, a cura di L. PIROT, Paris, Letouzey et Ané, 1938, Tome 12, 269-372: 349-350; C. SPICQ, *Hébreux*, II, 336; H. STRATHMANN, «Hebräer», 140; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 185.

prove delle sofferenze e della morte, mediante la fiducia nel Dio che è «capace anche di risvegliare da[i] morti» (11,19b).

Sono numerose le traduzioni e le spiegazioni offerte dagli esegeti del sostantivo ὑπόστασις, con cui è espresso il primo dei due aspetti costitutivi della fede. Tenendo conto dell'etimologia del sostantivo ὑπόστασις (v. 1a)¹²⁰ e dei variegati significati da esso assunto nei Settanta¹²¹, nel Nuovo Testamento¹²² e soprattutto negli antichi papiri¹²³, riteniamo fondato intendere ὑπόστασις nel senso di «maniera di possedere». Dunque, è mediante la fede che il credente riesce a possedere le «realità sperate» (ἐλπίζομένων, v. 1b). Questa connotazione escatologica della fede è osservabile emblematicamente nell'atteggiamento dei patriarchi rispetto alle promesse divine. Nell'Antico Testamento, Dio non aveva ancora realizzato quanto aveva promesso loro. Perciò, i patriarchi non potevano ottenere l'adempimento delle promesse divine (cf v. 13b). Ciò nonostante, esse divennero per loro qualcosa di reale. Altrimenti, non avrebbero potuto neppure vederle e salutarle, sia pure «da lontano» (v. 13cd), come invece fecero. Se ne deduce che la loro «maniera di possedere» (ὑπόστασις, v. 1a) le promesse, in quanto sperate (ἐλπίζομένων, v. 1b) anche se non ancora attuate, è stata appunto la fede (κατὰ πίστιν, v. 13a).

Un'altra esemplificazione della tensione verso il futuro (cf v. 20a) che animava la fede anticotestamentaria (cf vv. 20a.21a) è costituita dalle benedizioni patriarcali (cf vv. 20b.21b)¹²⁴, trasmesse dai «coeredi della stessa promessa» abramitica (v. 9c). Difatti, la benedizione impartita da Isacco a Giacobbe e a Esaù e successivamente quella con-

¹²⁰ Dal punto di vista etimologico, il termine ὑπόστασις (Eb 1,1a) indica l'azione (suffisso -σις) di «porre» o di «porsi» (ἵσταναι) «sotto» (prefisso ὑπό-). Da questo significato originario, il vocabolo assume, a seconda dei vari campi in cui viene utilizzato, l'accezione determinata di diverse realtà, aventi come denominatore comune l'idea di «base». Alcuni di questi sensi derivati sono: in ambito filosofico, «sostanza» o «realtà»; in ambito intellettuale, «soggetto», «materia» o «argomento» di un discorso; in ambito morale, «fiducia», «fermezza», «costanza»; in ambito bellico, «base militare» (cf 1 Sam 14,4); in ambito scientifico-naturalistico, «deposito», «sedimento» o «condensato»; in ambito edile, «fondamenta» di un edificio o «punto di appoggio» (cf Sal 68[69],3 dei Settanta); in ambito giuridico, «base giuridica di un possesso», «affare» o «proprietà». Queste ed altre annotazioni etimologiche sono reperibili, ad es., in: A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 350; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 185; A. VANHOYE, *Situation*, 75.

¹²¹ Come sostiene C. SPICQ, *Hébreux*, II, 336, nelle venti ricorrenze dei Settanta il sostantivo ὑπόστασις traduce ben dodici vocaboli ebraici.

¹²² Una certa varietà di significati è constatabile anche nelle ricorrenze del sostantivo ὑπόστασις in: Eb 1,3; 3,14; 2 Cor 9,4 e 11,17.

¹²³ Cf C. SPICQ, *Hébreux*, II, 337, secondo cui, nella maggioranza delle ricorrenze del sostantivo negli antichi papiri, esso indica non solo il diritto di proprietà o il titolo di proprietà, ma lo stesso possesso.

¹²⁴ Cf H. LIGNÉE, «Foi», 62.

ferita da Giacobbe ai nipoti Efraim e Manasse¹²⁵ trattavano dei beni sperati ed invisibili (cf v. 1), ma come se essi fossero già stati noti e, in qualche modo, posseduti. Insomma, quelle benedizioni erano atti di fede in Dio professato come il protagonista della storia, dal quale dipende il futuro salvifico di ogni persona¹²⁶.

La seconda puntualizzazione circa la connotazione escatologica della fede viene dal termine ἔλεγχος (v. 1c), che ha il significato-base di «prova»¹²⁷. Con questo sostantivo Ebrei definisce un secondo aspetto della fede, intesa come un mezzo di conoscenza¹²⁸. In effetti, per il credente, le «realità che non si vedono» (πραγμάτων [...] οὐ βλεπομένων, v. 1cd) sono conoscibili proprio tramite la fede. Ma la modalità conoscitiva offerta dalla fede non coincide con quella dei sensi fisici. A questo proposito, per comprendere il rapporto dei credenti dell'Antico Testamento con le realtà invisibili della salvezza divina, è significativo, oltre al già citato passo di 11,13 (ἰδόντες), anche l'esempio di Mosè. Il motivo per cui egli abbandonò l'Egitto (cf v. 27a) fu proprio la visione dell'«invisibile» (τόν [...] ἀόρατον ὡς ὁρῶν, v. 27c), cioè di Dio stesso¹²⁹. Ma per pervenire a tale visione, il mezzo che egli aveva era esclusivamente la fede (πίστει, v. 27a).

Fatte queste precisazioni, possiamo affermare che il discorso di 11,1-40 sull'attesa anticotestamentaria ha nella premessa del v. 1 una sintesi parziale della πίστις, non ancora determinata in senso teologico e, tanto meno, in senso cristologico. In genere, anche nei rapporti umani, la fiducia permette di entrare in possesso – almeno in un certo senso – dei beni che si sperano. Nei confronti poi delle realtà che non sono percepibili dai sensi fisici, la fiducia consente una specie di visione spirituale, che ne fa conoscere l'esistenza effettiva. Il resto del capitolo undicesimo esemplifica come una πίστις così connotata costituisca la struttura antropologica fondamentale, che trova il suo «compimento» nella relazione dei credenti con il Dio biblico.

¹²⁵ Per la benedizione impartita da Isacco a Giacobbe e a Esaù (Eb 11,20), cf rispettivamente Gn 27,27-29 e 27,39-40; per quella conferita da Giacobbe a Efraim e a Manasse (Eb 11,21), cf Gn 48,15-16.

¹²⁶ Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 368.

¹²⁷ Cf, ad es., H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 310; S. CIPRIANI, «Ebrei», 807; A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 349-351; H. STRATHMANN, «Hebräer», 141.

¹²⁸ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 183.

¹²⁹ Sull'identificazione dell'«invisibile» mezionato in Eb 11,27c (τόν [...] ἀόρατον) con Dio (cf Col 1,15 e 1 Tm 1,17) convengono: C.K. BARRET, «Eschatology», 380; S. CIPRIANI, «Ebrei», 814; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (= The New International Greek Testament Commentary s.n.), William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1993, 616; S.J. KISTEMAKER, *Hebrews*, 340; A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 356; A. VANHOYE, *Quarta pars Epistolae ad Hebraeos. De fide et patientia. Hebr 11,1-12,13. In usum privatum auditorum tantum*, Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1973, 44.107-108.

Introdotta dagli asserti di carattere antropologico-generale del v. 1, inizia la lunga panoramica sull'Antico Testamento, volta ad elogiare coloro che hanno vissuto all'insegna della fede in Dio e, per questa ragione, hanno ricevuto da lui la salvezza. Il primo credente che, in termini espliciti, viene salvato a motivo della sua fede in Dio è oè, di cui in 11,7 si ricorda:

Per fede Noè, avvertito di realtà che ancora non si vedevano, venerando, preparò un'arca a salvezza della sua casa; e per essa condannò il mondo e della giustizia secondo [la] fede divenne erede.

La salvezza della famiglia di Noè è il risultato positivo della sua fede in realtà che non si vedevano (περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων). Per lui, queste realtà invisibili erano costituite dal fatto di per sé imprevedibile del diluvio. A riguardo di esso, però, il patriarca ha ricevuto un avvertimento divino¹³⁰, di fronte al quale la sua fede ha assunto i tratti del timore reverenziale di Dio (εὐλαβηθεὶς)¹³¹. Questa pietà religiosa, che ha spinto Noè a costruire l'arca, ha avuto un duplice esito. In negativo, ha portato Noè a condannare il mondo dei suoi contemporanei, che, osservando il suo comportamento, non hanno potuto più trovare scuse per la loro esistenza incredula¹³². In positivo, Noè ha ricevuto l'eredità della «giustizia secondo la fede», cioè la giustizia che Dio dona a chi vive secondo la fede.

Se nel ricordo della vicenda di Noè viene enunciato il nesso causale per cui Dio dona la salvezza al credente, nell'esperienza di Abramo si delinea in maniera più dettagliata il legame della fede con la speranza nell'adempimento escatologico delle promesse divine. Di certo, l'aspetto più appariscente dell'attuazione della fede del patriarca è la sua obbedienza ai desideri di Dio e specialmente la sua obbediente partenza verso una realtà sconosciuta (cf v. 8). Ma, proprio su questo particolare si innesta una seconda sottolineatura di Ebrei, che accentua la speranza di Abramo. Difatti, il «luogo» (τόπον), verso il quale il patriarca si mette in viaggio, obbedendo prontamente alla chiamata di Dio (v. 8)¹³³, appartiene alle realtà sperate ed invisibili, nei cui confronti la fede si attua (cf v. 1). È stata la fede nelle promesse divine a sospingere Abramo verso quel «luogo» a lui ignoto (cf v. 8gh). Similmente, è stata sempre la fede a far vivere il patriarca da straniero e da nomade (cf v. 9a), nell'attesa di una «città» (πόλιν), «il cui architetto e costruttore è Dio» (v. 10). Ma questa città per Abramo

¹³⁰ Il participio χρηματισθεὶς («lessendo stato] avvertito») di Eb 11,7a è un passivo teologico, sottintendendo come complemento d'agente Dio.

¹³¹ Questa spiegazione del participio εὐλαβηθεὶς di Eb 11,7c è condivisa anche da A. MÉDÉBIELLE, «Hébreux», 352.

¹³² Cf A. MÉDÉBIELLE, «Hébreux», 352.

¹³³ Cf Gn 12,1.

fu soltanto una realtà futura. In effetti, dal ricorso al verbo «attendere» (ἐξεδέχετο, v. 10a) possiamo intuire che l'oggetto dell'attesa non fosse presente ai tempi di Abramo, bensì fosse futuro rispetto a lui. Di solito, infatti, non ci si aspetta una realtà che è già *hic et nunc*, ma qualcosa che verrà in seguito. Dunque, mentre il patriarca era in vita, la città attesa non era stata ancora edificata da Dio (cf v. 16e)¹³⁴. D'altronde, le due caratteristiche della città, ossia la saldezza delle sue fondamenta (cf v. 10b) e soprattutto la sua edificazione divina (cf v. 10c), rinviano al livello trascendente a cui era indirizzata la speranza di Abramo. Insomma, la città in questione non è altro che la «Gerusalemme celeste» (12,22b; cf 13,14), che Dio stesso abita (12,22b.23b)¹³⁵. Ma questa città è rimasta, durante la fase anticotestamentaria della storia della salvezza, una realtà «futura» (μέλλουσιν, 13,14c), dato che le promesse di Dio circa i beni definitivi, per tutto quel periodo, non erano state ancora attuate (cf 11,13b)¹³⁶ e la legge possedeva soltanto «un'ombra dei beni futuri» (10,1ab).

Notiamo, però, una differenza tra la speranza di Abramo e quella dei suoi discendenti: Abramo «attendeva» (ἐξεδέχετο, v. 10a); gli altri patriarchi, invece, «ricercano» (ἐπιζητοῦσιν, v. 14c). Utilizzando qui il verbo della ricerca, Ebrei lascia intendere che la realtà «ricercata» dai patriarchi, a differenza di quella soltanto «attesa» da Abramo, in qualche modo esistesse già ai loro tempi. Altrimenti, non avrebbe senso parlare in questi termini della loro ricerca. Inoltre, che la realtà cercata esistesse già allora è dimostrato soprattutto dall'annotazione secondo cui i patriarchi, durante la loro vita terrena, la videro e la salutarono (ἰδόντες καὶ ἁσπασάμενοι, v. 13de), sia pure «da lontano» (v. 13d). Difatti, il contenuto dell'attesa di Abramo era diverso da quello della ricerca che animava i suoi discendenti. Mentre Abramo attendeva la «città» (v. 10ab), i suoi discendenti cercavano la «patria» (πατρίδα ἐπιζητοῦσιν, v. 14c)¹³⁷. Ma se la «città» non era ancora costruita da Dio, la «patria» già era presente, anche se in un ambito trascendente (ἐπουρανίου, «celeste», v. 16b). Purtroppo, però, i patriarchi non erano in grado di accedere a questa «patria». Quindi, proprio a causa di questa impossibilità, dopo un'esistenza terrena vissuta come stranieri e viaggiatori (v. 13f)¹³⁸, essi morirono, senza aver potuto ottenere i beni promessi (cf v. 13b). Il motivo di tale inaccessibilità della «patria celeste», ossia dell'impossibilità di una relazione trascendente con Dio, sta nel fatto

¹³⁴ Cf A. VANHOYE, «La città futura, la Gerusalemme celeste (Eb 13,14; 12,22)», *PSV* 8 (1983) 214-226: 216.

¹³⁵ Cf C.K. BARRET, «Eschatology», 376.379; N. CASALINI, *Ebrei*, 362; J.-S. JAVET, *Dieu*, 129-130; C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 64; A. VANHOYE, «Città», 216-217.

¹³⁶ Cf A. VANHOYE, «Città», 215.

¹³⁷ Cf A. VANHOYE, «Città», 216.

¹³⁸ Cf Gn 23,4; 47,9.

che Dio non aveva ancora edificato dentro la «patria celeste» una «città», così che gli uomini pellegrini sulla terra (cf v. 13f) potessero finalmente abitarvi insieme con lui¹³⁹. Perciò, per adempiere le sue promesse (cf v. 13b) e soddisfare sia l'attesa di Abramo (cf v. 10a) che l'aspirazione degli altri patriarchi (v. 16a), Dio «preparò per loro una città» (v. 16e; cf v. 10c) e abitò in essa (cf 12,22b.23b). Ma l'edificazione della città ha richiesto a Dio una prolungata e multiforme attività (cf 1,1a), che è durata dall'epoca patriarcale fino «alla fine dei secoli» (9,26c), la quale coincide con «l'estremità di questi giorni» (1,2a) della rivelazione di Dio nel Figlio. Anzi, è proprio alla luce di questa rivelazione cristologica definitiva che è possibile comprendere la realtà evocata dalla metafora della «città celeste».

2.2.2. L'avvicinamento neotestamentario alla città di Dio

In effetti, sulla base della cristologia sacerdotale dell'intera Epistola¹⁴⁰, ma anche della più ampia catechesi neotestamentaria¹⁴¹, è fondato interpretare la concezione escatologica di 11,1-40 nel senso che, mediante la morte e la risurrezione di Gesù Cristo, Dio ha edificato il «luogo» in cui i cristiani sono messi in grado di accedere alla vita «celeste» con lui. La città «futura» (13,14c) e «celeste» (12,22b; cf 11,16b), che contemporaneamente è la dimora del «Dio vivente» (12,22b) e della comunità ecclesiale (cf 3,6b), è una metafora che allude al corpo glorificato di Gesù Cristo¹⁴².

In questo orizzonte metaforico, Ebrei insiste sulla consapevolezza sia dei credenti dell'Antico Testamento che dei cristiani circa la loro

¹³⁹ Cf A. VANHOYE, «Città», 216, che mette in luce alcune somiglianze con la prospettiva escatologica del quarto Vangelo. L'evangelista Giovanni, però, ricorrendo a un'altra metafora, distingue tra la «casa» del Padre (τῇ οἰκίᾳ, 14,2a) e un «luogo» (τόπον, vv. 2e.3b) che Gesù deve andare a preparare in essa, così che i suoi discepoli possano abitarvi. Nonostante questa differenza, il verbo ἐτοιμάζειν («preparare»), su cui insiste Gv 14,2e (ἐτοιμάσαι) e 14,3b (ἐτοιμάσω) per descrivere l'azione di Gesù, è lo stesso che ricorre, con soggetto divino, in Eb 11,16e (ὁ Θεός [...] ἡτοίμασεν). Inoltre, il sostantivo τόπος, che indica la realtà che Gesù va a preparare, in Eb 11,8c esprime la meta (εἰς τόπον) del viaggio di Abramo.

¹⁴⁰ Un certo rilievo meritano da questo punto di vista anche le metafore della «tenda più grande e più perfetta» (Eb 9,11a) e della «casa» di Dio che sono i cristiani (3,6b). Cf A. VANHOYE, «Città», 214-226; Id., «La situation spirituelle des chrétiens. He 12,18-19.22-24a», *ASeign* 53 (1970) 72-77; Id., «Par la tente plus grande et plus parfaite...» (He 9,11), *Bib.* 46 (1965) 1-28; Id., *Prêtres*, 124-126.214-221.

¹⁴¹ Più precisamente, ci riferiamo al tema del corpo di Gesù risorto come vero santuario di Dio, sviluppato in: Mt 26,61 (// Mc 14,58); Mt 27,40 (// Mc 15,29) e Gv 2,19-22. L'argomento potrebbe essere approfondito ulteriormente mediante l'analisi di temi convergenti, che sono reperibili specialmente in: Gv 14,2-3; Rm 12,5; 1 Cor 12,27; Ef 2,18-22; 4,12; 5,30; 1 Pt 2,5. Cf, infine, Col 2,9.

¹⁴² Cf A. VANHOYE, «Città», 220.

peregrinazione (cf 11,13f) in un mondo transitorio (cf 13,14ab) e circa il loro orientamento dinamico verso un mondo «futuro» (v. 14cd). Difatti, in 13,14d, Ebrei ripete in riferimento ai cristiani lo stesso verbo della ricerca (ἐπιζητοῦμεν, «ricerchiamo», al presente indicativo) che ha usato in 11,14c per i patriarchi (ἐπιζητοῦσιν, «ricercano», al presente indicativo). Ma, nel caso dei credenti in Cristo, il verbo «ricercare» (ἐπιζητεῖν), utilizzato al tempo presente, ha per oggetto non più solo la «patria», già esistente all'epoca dei patriarchi, ma la stessa «città»¹⁴³, che Abramo poteva unicamente «attendere» (11,10a). Il motivo di questa mera «attesa» del patriarca è che nella fase anticotestamentaria Dio non aveva ancora preparato per gli uomini il corpo glorificato di Cristo (cf 9,11 e 10,20) come ambito di comunione trascendente con sé. Solo in virtù della glorificazione sommo-sacerdotale di Cristo (cf 5,10) e della sottomissione a lui dell'«universo futuro» (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσιν, 2,5b), ossia della totalità delle realtà definitive¹⁴⁴, i cristiani partecipano ora agli stessi beni del «secolo futuro» (μέλλοντος αἰῶνος, 6,5b). In altri termini: per Ebrei, il tempo della salvezza cristiana è la condizione di possibilità in cui vivere già attualmente la fede come prossimità (προσεληλύθατε) personale al Dio trascendente (12,22), attraverso la partecipazione al corpo glorificato di Cristo (cf 3,14a) nello Spirito Santo (cf 6,4d).

Suggestivo per comprendere la differenza dell'escatologia cristiana rispetto a quella anticotestamentaria è il dittico tratteggiato in 12,18-24, che istituisce un confronto tra la teofania sinaitica e la situazione spirituale dei cristiani, vale a dire tra due modi antitetici di avvicinarsi a Dio¹⁴⁵. Nel loro contesto originario, i passi anticotestamentari citati da Ebrei¹⁴⁶ insistevano sull'immaginario teofanico della rivelazione di Dio al Sinai, per sostenere il carattere diretto di quella comunicazione divina¹⁴⁷. Ebrei, invece, non solo accentua gli aspetti terrificanti ed opprimenti della vicenda sinaitica¹⁴⁸, ma, per mezzo di una serie di

¹⁴³ Cf A. VANHOYE, «Città», 215.

¹⁴⁴ Cf A. VANHOYE, «L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hébreux», *Bib* 45 (1964) 248-253: 251-253; ID., *Situation*, 260 (e anche pp. 154-157). Nella stessa direzione interpretativa vanno: H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 70; R. FABRIS, «Ebrei», 572; J. MOFFATT, *Hebrews*, 21.

¹⁴⁵ Eb 12,18a.22a: προσεληλύθατε («vi siete avvicinati»). In Eb il verbo προσέρχεσθαι – 4,16a e 10,22a (προσερχώμεθα, «avviciniamoci»); 7,25c e 10,1g (τοὺς προσερχομένους, «quelli che si avvicinano»); 11,6e (τὸν προσερχόμενον, «colui che si avvicina») – indica sempre il rapporto dei credenti con Dio.

¹⁴⁶ Eb fa riferimento a Dt 4,11-12; 5,22-27 e, più in genere, a Es 19,16-19; 20,18.

¹⁴⁷ Cf A. VANHOYE, «Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux», in *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLI), a cura di J. COPPENS, Leuven, Leuven University Press, 1985, 315-330: 320-321.

¹⁴⁸ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 374; O. KUSS, *Hebräer*, 201; J.-S. JAVET, *Dieu*, 150-151;

omissioni intenzionali¹⁴⁹, provoca addirittura un cambiamento di prospettiva nell'interpretazione di quell'avvenimento. Del tutto scandalosa rispetto alla presentazione anticotestamentaria della teofania sinaitica, la rilettura che ne propone Ebrei fa trasparire una forte consapevolezza del progresso dell'autorivelazione di Dio, che ha il suo apice non nella legge mosaica, ma nella vicenda di Gesù¹⁵⁰. A parere di Ebrei, i fenomeni straordinari del Sinai descritti nel Pentateuco hanno potuto, certo, suscitare un'esperienza terribile del sacro, come quella di Mosè (v. 21)¹⁵¹. Ma essa rimane un'esperienza sostanzialmente inferiore a quella cristiana¹⁵². In contrasto con l'atmosfera opprimente del Sinai, il tempo della salvezza cristiana viene delineato nei vv. 22-24 come privo di fenomeni esterni impressionanti, ma estremamente ricco di privilegi, dato che i cristiani sono fin d'ora giunti in prossimità della «città del Dio vivente» (v. 22b)¹⁵³. L'atmosfera spirituale che connota la loro modalità di avvicinarsi a Dio è quella della festa religiosa¹⁵⁴, ravvivata dai rapporti personali. In netta antitesi con il carattere impersonale della vicenda del Sinai, la vita cristiana è all'insegna non del terrore (cf v. 21), bensì delle relazioni gioiose con una moltitudine di esseri spirituali¹⁵⁵, fondate sull'attività salvifica di Gesù, «mediatore di una nuova alleanza» (v. 24a).

Senza dilungarci nell'individuazione di altre differenze intercorrenti tra le due fasi della storia della salvezza, possiamo soffermarci sull'epilogo dell'elogio storico della fede (11,39-40), in cui viene paragonata lapidariamente la situazione religiosa dei fedeli dell'Antico

TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, «Un'antica esegesi di *Ebrei* 12,23: «chiesa dei primogeniti», *RivBib* 6 (1958) 166-173: 168; S. ZEDDA, *Ebrei*, 111.

¹⁴⁹ Cf A. VANHOYE, «Città», 223; In., «Situation spirituelle», 73; In., «Dieu de la nouvelle alliance», 321. In particolare, l'omissione più vistosa è quella del nome di Dio. La descrizione che Eb fa dell'esperienza del Sinai (12,18-21) non lo menziona mai, facendo emergere così il carattere impersonale della «voce di parole» (φωνῆ ῥημάτων, v. 19a), attraverso cui si è realizzata tale rivelazione (cf A. VANHOYE, «Città», 224; In., «Loi», 296). Anzi, in maniera coerente con altre critiche rivolte al sistema di separazioni rituali dell'Antico Testamento (cf 9,8), Eb allude qui alla situazione paradossale del popolo d'Israele che si è avvicinato a realtà palpabili (ψηλαφωμένω, «che si tocca», 12,18b), senza però poterle toccare (Κἂν [...] θίγῃ, «Anche se [...] toccasse», v. 20b). Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 373-374; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 193.

¹⁵⁰ Cf A. VANHOYE, «Dieu de la nouvelle alliance», 321-322.

¹⁵¹ Cf Dt 9,19. Precisiamo, però, che questa espressione deuteronomica si colloca nel contesto successivo al peccato del vitello d'oro e non – come parrebbe da Eb 12,21 – nel quadro teofanico del Sinai. Lo notano anche: H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 374; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 193; R. FABRIS, «Ebrei», 758, nota 5; O. KUSS, *Hebräer*, 202; A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 362-363.

¹⁵² L'inferiorità della rivelazione sinaitica secondo Eb 12,18-24 è notata anche da: S. CIPRIANI, «Ebrei», 822; A. STROBEL, *Hebräer*, 168.

¹⁵³ Cf A. VANHOYE, «Situation spirituelle», 72.

¹⁵⁴ Cf C. SPICQ, «La Panégyrie de *Hebr.* XII,22», *SiTh* 6 (1952) 30-38: 31-36.

¹⁵⁵ Cf Dn 7,10.

Testamento con quella dei cristiani. Da questo confronto è possibile enucleare una tesi sintetica, anche se ancora parziale, sul rapporto tra la promessa anticotestamentaria della salvezza e il suo adempimento definitivo in Gesù Cristo, cioè tra il tempo della promessa e il tempo dell'adempimento. Da un lato, il rilievo del v. 39a ribadisce la constatazione iniziale del v. 2¹⁵⁶, secondo cui Dio ha reso testimonianza dell'effettiva positività della fede degli «antichi»¹⁵⁷. Dall'altro, però, è indubbio che nessuno di loro ha ricevuto il «compimento» (cf v. 39b e anche v. 13b)¹⁵⁸. La conferma di questa tesi proviene emblematicamente dal caso di Abramo, ricordando la sua fede obbediente al comando di Dio di sacrificargli l'unigenito (v. 17c)¹⁵⁹. In prima istanza, osserviamo come le promesse divine (cf v. 17d) sembrassero contraddette dallo stesso comando di Dio¹⁶⁰. Ancora una volta, dunque, la fede di Abramo si è attuata come «mezzo per conoscere realtà che non si vedono» (v. 1cd), perché il patriarca ha creduto nella capacità divina di «risvegliare dai morti» (v. 19ab). Allo stesso tempo, viene anche messo in luce in che senso «la fede è una maniera di possedere cose sperate» (v. 1ab)¹⁶¹, perché Isacco è stato in un certo qual modo restituito ad Abramo (cf v. 19d). Proprio per la sua fede (ῥῆεν, v. 19d)¹⁶², il patriarca non solo ha riottenuto il figlio, ma lo ha riottenuto pure come prefigurazione di una realtà futura (ἐν παραβολῇ, «in parabola»)¹⁶³. Nella continuità ma anche nel superamento delle tradizioni haggadiche del Giudaismo del tempo, secondo cui l'atto di Abramo costituiva già un sacrificio¹⁶⁴, Ebrei sostiene la funzione prefigurativa di questa restituzione di Isacco ad Abramo in rapporto alla risurrezione di Gesù (cf 13,20b) conseguente al sacrificio della sua vita¹⁶⁵. Ma per comprendere il nesso tra il tempo della promessa

¹⁵⁶ Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 166; R. FABRIS, «Ebrei», 731; J.-S. JAVET, *Dieu*, 140.

¹⁵⁷ Cf J.-S. JAVET, *Dieu*, 140.

¹⁵⁸ Si leggano i rilievi di S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 179; Id., *Hébreux*, II, 167.

¹⁵⁹ Cf Gn 22,1-19.

¹⁶⁰ Il participio πειραζόμενος («essendo messo alla prova», Eb 11,17b) è un passivo teologico, che sottintende Dio come complemento d'agente. Ma anche ὁ ἀναδεξάμενος («colui che aveva ricevuto», v. 17d) rinvia all'origine divina delle promesse. Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 148; R. FABRIS, «Ebrei», 725; A. STROBEL, *Hebräer*, 148-149.

¹⁶¹ Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 149.

¹⁶² Cf A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 355; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 196.

¹⁶³ Cf A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 355; S. ZEDDA, *Ebrei*, 105.

¹⁶⁴ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 335; A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 355.

¹⁶⁵ L'interpretazione dell'espressione ἐν παραβολῇ come rimando figurativo alla morte e alla risurrezione di Gesù è sostenuta dalla maggioranza degli esegeti, tra i quali ricordiamo: S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 149; F.F. BRUCE, *Hebrews*, 304-305; S. CIPRIANI, «Ebrei», 812-813; R. FABRIS, «Ebrei», 725.732; J.-S. JAVET, *Dieu*, 132-133; J. MOFFATT, *Hebrews*, 177; A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 355 (il quale, a sua volta, ricorda: Teodoreto, Teofilatto, Primasio, Tommaso, Erasmo, Estio); A. STROBEL, *Hebräer*, 149;

e il tempo dell'adempimento, occorre rilevare un particolare ulteriore: benché Isacco sia stato riottenuto dal padre, di fatto non ha sperimentato la «migliore risurrezione» (κρείττονος ἀναστάσεως, v. 35d), che, in maniera eccedente rispetto ad ogni attesa umana, avrebbe reso reale il contenuto della prefigurazione costituita dal suo essere sopravvissuto¹⁶⁶. Insomma, per Ebrei, la fede di Abramo nell'onnipotenza di Dio persino sulla morte (cf 11,19a-c), pur rimanendo aperta al suo «compimento», non lo ha ottenuto realmente. Difatti, il «compimento» sarà attuato da Dio soltanto «alla fine dei secoli» (9,26c), cioè «all'estremità di questi giorni» (1,2a), attraverso Gesù, ἀρχηγός και τελειωτής della fede dei cristiani (12,2a). Grazie alla sua mediazione salvifica storico-definitiva, i cristiani sono diventati «partecipi» di lui (μέτοχοι γάρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, 3,14a). Questa situazione religiosa è espressa con il verbo γεγόναμεν, che, essendo al tempo perfetto, esprime uno *status* inaugurato nel passato, ma i cui effetti continuano nel presente. In modo analogo vanno interpretate altre puntualizzazioni di Ebrei sulla situazione religiosa cristiana. Stando a 12,22, i cristiani si sono già accostati (προσεληλύθατε, «vi siete avvicinati», al perfetto indicativo)¹⁶⁷ alla «Gerusalemme celeste». Anzi, essi hanno già fatto l'esperienza di «gustare» (τούς [...] γευσσάμενους, «quelli che gustarono», 6,4c.5a) le realtà del «mondo futuro» (v. 5b). In questi beni definitivamente donati da Dio ai cristiani consiste il κρεῖττον τι («cosa migliore») da lui previsto per loro (11,40a)¹⁶⁸, anche se, nel piano storico-salvifico di Dio (τοῦ Θεοῦ [...] προβλεψάμενους, v. 40a), questo privilegio dei cristiani è finalizzato a portare pure i credenti dell'Antico Testamento al «compimento» (τελειωθῶσιν, v. 40b).

TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 196-197 (che cita la Lettera di Barnaba 7,3); B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, 369; S. ZEDDA, *Ebrei*, 105.

¹⁶⁶ D'altronde, la stessa discendenza di Abramo è «celeste» soltanto metaforicamente (καθώς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ, «come gli astri del cielo», Eb 11,12c; cf Gn 22,17 e anche 15,5; 32,13; Es 32,13; Dt 3,36 dei Settanta). Si legga A. VANHOYE, *Structure*, 188.

¹⁶⁷ «Le verbe au parfait προσεληλύθατε ne se réfèrent pas seulement au premier accès lors de la régénération baptismale, il évoque tout le parcours de la vie chrétienne, une avance sur la voie ouverte par le Christ-prodromos (cf X,19-20), et même une arrivée progressive qui n'aura sa réalisation définitive qu'après la mort (cf II,14-15; XIII,13)» (C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 71; cf anche p. 102, nota 60, per il perfetto γεγόναμεν di Eb 3,14a). Si legga anche H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 372.

¹⁶⁸ Cf emblematicamente Mt 13,17 (// Lc 10,24): «[...] molti profeti e giusti desiderarono vedere ciò che voi vedete e non lo videro, e ascoltare quello che voi ascoltate e non lo ascoltarono». Si leggano anche Mt 11,11 (// Lc 7,28) e 1 Pt 1,12.

2.3. *L'unica storia della salvezza nei suoi due tempi*

Completiamo l'analisi precedente sull'«oggi» definitivo della salvezza e sull'avvicinamento dei credenti ad essa, facendo un'ultima puntualizzazione su alcuni passi di Ebrei in cui si staglia in modo chiaro una concezione della storia della salvezza in due fasi¹⁶⁹, nettamente distinte dalla venuta di Cristo, «sommo sacerdote dei beni futuri» (παράγονόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, 9,11a). Significativamente collocato al centro strutturale dell'intero scritto¹⁷⁰, l'asserto di 9,11 individua nella mediazione sommosacerdotale di Cristo l'evento che ha inaugurato la cosiddetta «fine dei secoli» (v. 26c), ossia la fase della «nuova alleanza» (διαθήκην καινὴν, 8,8f), rispetto alla quale la «prima» alleanza è dichiarata «antica» da Dio stesso (v. 13).

Soltanto in apparenza, la distinzione tra le due fasi storico-salvifiche è di carattere meramente cronologico. Certo, la scansione temporale è reperibile fin dall'introduzione di Ebrei (1,1-4). Qui si distingue effettivamente tra la rivelazione che Dio ha realizzato nel passato (πάλαι, v. 1) «a più riprese e in molte maniere» e la rivelazione da lui effettuata «all'estremità di questi giorni» (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, v. 2a). Del resto, i destinatari stessi a cui è rivolta la parola di Dio appartengono a contesti storici differenti: ai «padri» delle generazioni passate del popolo d'Israele (v. 1) succede ora il «noi» collettivo dei cristiani (v. 2a), che include evidentemente lo stesso autore di Ebrei. Ma, al di là del carattere cronologico della distinzione bipartita del tempo della salvezza, l'analisi del proemio di Ebrei consente di reperire la diversità sostanziale soggiacente a tale scansione.

2.3.1. Il primo tempo della storia della salvezza

Stando al proemio, infatti, nell'unico processo storico della rivelazione divina¹⁷¹ si staglia una duplicità di periodi, contraddistinti da

¹⁶⁹ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 247-252.

¹⁷⁰ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 237-238.

¹⁷¹ Che per Eb la rivelazione di Dio non sia atemporale, ma storicamente contestualizzata è scontato. Fin dall'introduzione dello scritto, lo si può evincere emblematicamente dal tempo aoristo dei verbi λαλήσας («avendo parlato», 1,1) ed ἐλάλησεν («parlò», v. 2a). Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 63. Anzi, l'unico soggetto teologico, la duplice ricorrenza dello stesso verbo λαλεῖν («parlare») e le corrispondenze parallelistiche tra le due suddivisioni del brano sottolineano la continuità del processo storico della rivelazione divina. Cf A. VANHOYE, *Situation*, 54. Osservazioni simili sono reperibili anche in: H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 38; C.K. BARRET, «Eschatology», 392; W.R.G. LOADER, *Sohn und Hoherpriester. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 53), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, 62-63; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 44.

una differenza non solo cronologica, ma soprattutto sostanziale¹⁷². Lo conferma, anzitutto, l'espressione ebraizzante¹⁷³ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων («all'estremità di questi giorni / dei giorni qui presenti», v. 2a)¹⁷⁴, che ha una sfumatura semantica chiaramente qualitativa di carattere escatologico¹⁷⁵. Rispetto all'Antico Testamento e al Giudaismo, la svolta radicale operata dalla morte e dalla risurrezione di Gesù Cristo sta per Ebrei nel fatto che la «fine dei secoli» (9,26c) non è attesa per un futuro indeterminato, ma è già presente nell'evento pasquale¹⁷⁶, benché non sia ancora pervenuta alla sua manifestazione gloriosa.

In secondo luogo, questo passaggio eminentemente sostanziale dal periodo delle promesse anticotestamentarie a quello del loro adempimento in Cristo è segnato pure da una certa opposizione intercorrente tra le due modalità della rivelazione divina. Ai due avverbii che descrivono la modalità della rivelazione divina nel primo periodo, cioè πολυμερῶς («a più riprese») e πολυτρόπως («in molte maniere», v. 1), non ne corrisponde alcuno per la rivelazione di Dio nel Figlio (v. 2a). Da un lato, questa differenza mette in luce il carattere continuativo e pedagogico della rivelazione anticotestamentaria, in cui Dio, senza stancarsi¹⁷⁷, ha utilizzato numerosi mezzi per comunicare con gli uomini (promesse e giuramenti, leggi e avvenimenti, comandi ed esortazioni, teofanie e visioni, oracoli e predicazioni, canti e riti liturgici)¹⁷⁸. Dall'altro, intravediamo una probabile allusione

¹⁷² Cf A. VANHOYE, *Situation*, 55.

¹⁷³ Per il profilo grammaticale dell'ebraismo ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων di Eb 1,2a, si vedano: F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1896 [14., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage 1976], § 259; P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, 420, § 137a.

¹⁷⁴ Secondo F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik*, § 290, il pronome dimostrativo οὗτος («questo») indica una persona o una cosa presente.

¹⁷⁵ Cf O. KUSS, *Hebräer*, 29; H. STRATHMANN, «Hebräer», 75; A. VANHOYE, *Situation*, 55.

¹⁷⁶ «Das Neue Testament stimmt in der Anschauung von den beiden Aionen im wesentlichen mit der Apokalyptik des 1 Jhdts n Chr überein. Nur ist das Schema der eschatologischen Vorstellung damit durchbrochen, daß der αἰὼν μέλλων nicht mehr nur in der Zukunft liegt. Die Gläubigen sind schon jetzt von dem gegenwärtigen bösen αἰὼν erlöst (Gl 1, 4) und haben die Kräfte des zukünftigen αἰὼν gekostet (Hb 6, 5). Wenn die Auferstehung von den Toten nach der Lehre der jüdischen und der urchristlichen Eschatologie die Wende der Aionen, den Anfang der neuen, ewigen Schöpfung bedeutet, dann hat mit der Auferstehung Christi, insofern sie der Anfang der allgemeinen Auferstehung ist (1 K 15, 20. 23), der neue Aion bereits begonnen, wenn auch verborgen vor den Augen der Menschen.» (H. SASSE, «αἰὼν», 207). Si legga anche: C.K. BARRET, «Eschatology», 364-365.393; R. GISANA, «Cristo», 221.

¹⁷⁷ Cf Ger 7,13.

¹⁷⁸ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 37; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 66; N. CASALINI, *Ebrei*, 80; O. KUSS, *Hebräer*, 28; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 43; A. VANHOYE, *Situation*, 56-57; B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, 5.

all'imperfezione che, a livello soteriologico, contraddistingue – secondo vari aspetti precisati in seguito da Ebrei (cf 7,23; 10,1-2.11-14) – il primo periodo¹⁷⁹. Insomma, alla molteplicità dei modi di rivelazione dell'Antico Testamento si contrappone la definitività insuperabile della rivelazione singolare di Dio nel Figlio: dopo aver parlato in lui, Dio non ha più niente di essenziale da dire all'umanità¹⁸⁰.

2.3.2. Il tempo definitivo della storia della salvezza

Effettivamente, dal nostro punto di vista, il particolare decisivo del proemio è proprio l'individuazione dei mediatori della rivelazione di Dio¹⁸¹. Mentre nel primo tempo della storia della salvezza, la rivelazione di Dio è attuata attraverso molteplici mediatori transitori indicati complessivamente con il titolo di «profeti» (v. 1), nel tempo escatologico (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) l'unico mediatore storico definitivo è il Figlio (v. 2a)¹⁸². Collocata in posizione enfatica alla fine della proposizione principale, l'espressione ἐν Ὑῖῳ, essendo priva di articolo, non solo crea un senso di mistero intorno al personaggio¹⁸³, ma ne evidenzia anche la qualità «filiale», considerata in se stessa e non semplicemente come un mezzo di designazione¹⁸⁴. Anzi, proprio nella sua indeterminatezza, questa qualità è in grado di ricordare ai

¹⁷⁹ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 37-38; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 66; J. BONSRIVEN, *Saint Paul. Épître aux Hébreux. Introduction, traduction et commentaire* (= Verbum Salutis XII), Paris, Beauchesne, 1943, 165-166; A. STROBEL, *Hebräer*, 18; A. VANHOYE, *Situation*, 57.

¹⁸⁰ Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 37; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 65; A. STROBEL, *Hebräer*, 18. Si veda anche il rilievo di carattere biblico generale di G. MOIOLI, «Escatologico», 57.

¹⁸¹ Cf R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 271.

¹⁸² Per quanto riguarda i mediatori anticotestamentari, precisiamo anzitutto che l'estensione semantica della categoria profetica di Eb 1,1 si allarga verosimilmente a comprendere l'insieme degli autori dell'Antico Testamento (cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 38-39; S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 63-64; J. BONSRIVEN, *Hébreux*, 167; J.-S. JAVET, *Dieu*, 15; A. VANHOYE, *Situation*, 59). D'altro canto, l'ambiguità del complemento ἐν τοῖς προφήταις («nei profeti») va chiarita grazie al parallelismo con ἐν Ὑῖῳ («in un Figlio», v. 2a), nel senso che Dio stesso è presente in modo attivo «nei» suoi messaggeri (cf Mt 10,19-20; 2 Cor 13,3. A questo riguardo, si leggano, ad es.: N. CASALINI, *Ebrei*, 82; A. VANHOYE, *Situation*, 59). Di solito, l'idea di mediazione personale è espressa in greco con la preposizione διὰ (cf, ad es., Mt 1,22; 2,15; At 28,25; Eb 5,2-3), corrispondente all'ebraico בְּיָד (letteralmente: «per mano di»), anche se l'espressione ἐν τοῖς προφήταις potrebbe pure essere tradotta: «nei libri dei profeti» (cf Mc 1,2: ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ, «in Isaia il profeta», ossia «nel libro del profeta Isaia»).

¹⁸³ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 60-61.

¹⁸⁴ Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 64; R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 271; A. VANHOYE, *Situation*, 60. Sotto il profilo grammaticale, si consulti M. ZERWICK, *Biblical Greek. English Edition Adapted from the Fourth Latin Edition* (= Scripta Pontificii Instituti Biblici 114), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1963 [1990], 55, § 127 [171].

destinatari numerosi passi anticotestamentari di carattere messianico¹⁸⁵. In questo ricco orizzonte scritturistico, la categoria filiale può evocare, sul versante divino, la relazione del mediatore salvifico con Dio (cf v. 3a) e, sul versante umano, il suo legame con «i padri» (v. 1)¹⁸⁶. In questo modo, Ebrei crea negli interlocutori un'attesa di chiarimento sull'identità del Figlio e sulla sua relazione con il Padre e con i «padri», ossia con l'intero piano storico-salvifico di Dio. Difatti, in stretta connessione con la considerazione dell'identità e del ruolo permanente del Figlio nei confronti del mondo (vv. 2b-3b) è la descrizione del suo intervento storico-salvifico (vv. 3c-4). Attraverso il passaggio dal tempo presente al tempo aoristo dei verbi¹⁸⁷, l'intervento salvifico del Figlio è descritto nella sua finalità negativa – cioè la purificazione dei peccati umani (cf v. 3c) – e nel suo esito positivo – ossia la sessione «celeste» di Gesù Cristo glorificato (cf v. 3d). Detto altrimenti: la mediazione salvifica del Figlio implica, anzitutto, una partecipazione all'esperienza umana per purificare gli uomini dai loro peccati. Conseguentemente, tale intervento sfocia al di là del tempo umano: il Figlio, mediante la sua sessione «celeste», indicata dall'aoristo ἐκάθισεν (v. 3d) come un evento verificatosi puntualmente nel passato, è entrato nell'intimità trascendente di Dio¹⁸⁸.

Ma questa dinamica di partecipazione del Figlio al tempo degli uomini comporta anche un suo «divenire»: assumendo il «sangue» e la «carne» degli uomini¹⁸⁹, il Figlio viene «assimilato in tutte le cose ai fratelli» ([...] κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, 2,17b) ed è «provato in tutte le cose similmente» a loro, «tranne [il] peccato» (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας, 4,15d). In seguito, Ebrei spiegherà il modo in cui il Figlio, grazie a questa sua completa partecipazione all'esperienza storica degli uomini, abbia realizzato la loro salvezza (cf 5,9c). Per ora, il proemio precisa che il «divenire» del Figlio nel tempo degli uomini ha per esito una situazione di superiorità del «nome» (ὄνομα) del Figlio stesso su quello degli angeli (v. 4a). È noto che, nel contesto culturale semitico,

¹⁸⁵ Lo stesso sostantivo senza articolo ricorre, ad es., in due noti testi messianici dei Settanta: Is 9,5 (υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, «un figlio fu dato a noi») e il Sal 2,7 (υἱὸς μου εἶ σύ, «mio figlio sei tu»), citato in Eb 1,5bc.

¹⁸⁶ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 61.

¹⁸⁷ Più esattamente, si passa dal presente dei participi ὦν («essendo», Eb 1,3a) e φέρων («portando», v. 3b) al duplice aoristo dell'espressione ποιησάμενος ἐκάθισεν («dopo aver fatto, si assise», v. 3cd). Al riguardo, si leggano le osservazioni di: J. BONSIRVEN, *Hébreux*, 179; A. VANHOYE, *Situation*, 79.

¹⁸⁸ Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, I, 74; A. VANHOYE, *Situation*, 87.

¹⁸⁹ Cf Eb 2,14ab: Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευεν τῶν αὐτῶν («Poiché dunque i figli hanno ricevuto in comune sangue e carne, anch'egli similmente prese parte alle stesse cose»).

il «nome» non è solo un mezzo di relazione interpersonale¹⁹⁰, ma evoca anche l'essere globale di un individuo¹⁹¹. In questo senso, l'affermazione della superiorità del «nome» del Figlio su quello degli angeli implica – per così dire – un valore maggiore (κρείττων, «più eccellente») del suo essere rispetto al loro, ma soprattutto una migliore capacità relazionale nei confronti di Dio e degli uomini¹⁹².

Infine, a proposito della contestualizzazione temporale del sacrificio della passione e della morte di Gesù Cristo, la puntualizzazione temporale più significativa è reperibile in 9,26c, che situa tale atto salvifico «alla fine dei secoli» (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων). Rapportando 9,26 a 1,3, notiamo che le due espressioni temporali non solo servono a contestualizzare storicamente la glorificazione «celeste» di Cristo e la «purificazione dei peccati» umani da lui compiuta, ma vengono a loro volta determinate sostanzialmente dalla sua vicenda personale. In altre parole: da un lato, la storia di Gesù Cristo, culminata nella sua passione, morte e glorificazione, è collocata da Ebrei dopo la rivelazione anticotestamentaria di Dio. Dall'altro, proprio la vicenda di Gesù costituisce il motivo della distinzione sostanziale delle due fasi storico-salvifiche. È nella singolare vicenda storica di Gesù che sta la ragione fondamentale delle molteplici differenze sopra individuate tra le due fasi della storia della salvezza. Ne consegue che la distinzione tra di esse non è soltanto temporale, ma è soprattutto soteriologica. Certo, essa viene espressa con categorie temporali, inquadrandosi nella dinamica storica. Ma, sotto il profilo soteriologico, indica un radicale cambiamento di senso della storia stessa, causato dalla definitiva mediazione sommosacerdotale di Gesù Cristo.

Del resto, abbiamo ormai constatato come questa concezione del tempo della salvezza, fondata su una distinzione sostanziale più che puramente cronologica tra due epoche¹⁹³, percorra l'intera Epistola. Per Ebrei, la partecipazione attuale dei cristiani alle realtà escatologiche qualificate dal rapporto con Cristo (cf 4,3; 6,4-5 e 12,22-24.28) rimane sempre tesa verso il «giorno» ultimo «che si avvicina» (ἐγγιζουσάν τὴν ἡμέραν, 10,25e)¹⁹⁴. Sul versante cristologico, la salvezza è realizzata in maniera definitiva negli eventi della morte e della risurrezione di Cristo, la cui manifestazione gloriosa avverrà quando «una seconda [volta] – senza [relazione con il] peccato – si farà vedere a coloro che

¹⁹⁰ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 89.

¹⁹¹ Questo primo aspetto della categoria del «nome» è notato dalla maggioranza degli esegeti, tra i quali menzioniamo: A. STROBEL, *Hebräer*, 20.21; A. VANHOYE, *Situation*, 89; S. ZEDDA, *Ebrei*, 30. Emblematico è il passo di Ef 1,21, in cui si fa riferimento ad una gerarchia di nomi, corrispondente ad una gerarchia di esseri.

¹⁹² Cf A. VANHOYE, *Situation*, 89.

¹⁹³ Cf S. ZEDDA, *Ebrei*, 75.

¹⁹⁴ Cf C.K. BARRET, «Eschatology», 391; A. VANHOYE, *Situation*, 56.

lo aspettano per [la] salvezza» (9,28cd). Sul versante dei cristiani, invece, la partecipazione attuale alla salvezza divina definitiva mediata da Gesù dipende dalla decisione libera e perseverante per la fede, che permette l'ingresso nell'ormai prossima «Gerusalemme celeste» e, quindi, nella comunione trascendente con «il Dio vivente» (12,22b).

Sintetizzando questa parte dello studio dedicata specialmente al campo semantico del tempo, registriamo la presenza in Ebrei di una concezione della storia della salvezza sostanzialmente bipartita, che distingue una fase anteriore all'intervento mediatore di Gesù Cristo e una fase definitiva da lui inaugurata. All'interno, poi, di questa seconda fase, è possibile individuare una distinzione operata da Ebrei tra un livello cristologico e uno antropologico. Sul versante cristologico, l'escatologia è realizzata: una volta entrato nel «riposo» di Dio (4,10), Gesù – stando ai termini metaforici di Ebrei – ha finalmente aperto la strada attraverso «i cieli» (4,14b), verso cui anche i cristiani sono chiamati. Sul versante antropologico, invece, il dono della salvezza definitivamente offerto da Dio attraverso la mediazione storico-salvifica di Gesù Cristo interpella gli uomini. Di fronte a questa «vocazione celeste» (3,1a), essi possono liberamente accogliere la salvezza divina. In questo modo, partecipano nella fede ai beni escatologici già nel tempo della loro vita, il quale, proprio per questo, ha un carattere essenzialmente «responsoriale»¹⁹⁵ («Oggi, se udite la sua voce, non indurite i vostri cuori», vv. 7b-8a.15bc; 4,7de). Dalla loro risposta positiva alla «vocazione» (3,1a) dipende il loro «compimento» personale (cf 11,40b). La visione escatologica di Ebrei delinea, a questo livello, il percorso esistenziale dei cristiani, certamente tentati dall'inganno del peccato» (3,13c), ma nel contempo anche animati da una tensione spirituale tra un «già» e un «non ancora», che si risolverà soltanto nel momento della loro morte (cf 9,27b) e della venuta gloriosa di Cristo (cf v. 28cd).

¹⁹⁵ Cf C.K. BARRET, «Eschatology», 364, che insiste sul fatto che, per Eb, «Christians will thus be saved at the last day; but not automatically» (cf anche p. 372). Si veda poi S. UBBIALI, «Speranza del cristiano», 187, che, a livello teologico-sistematico, parla di «un carattere imperativamente "dialogico" del tempo (cf anche pp. 189-190).

3. LA MEDIAZIONE SALVIFICA DI CRISTO:

IL SACRIFICIO COMPIUTO «UNA VOLTA PER TUTTE»

Alla luce dei rilievi precedenti, intendiamo illustrare, in questa seconda sezione della nostra indagine, come il versante cristologico e quello antropologico della concezione escatologica di Ebrei si coniughino, avendo il loro punto di connessione nel sacrificio che Cristo fa di sé nella passione. Difatti, è proprio questo sacrificio che «porta al compimento» Cristo stesso e tutti coloro che, obbedendogli, ricevono da lui la «salvezza eterna» (5,9c). In altre parole, dobbiamo rendere ragione del fatto che Cristo, espletando in maniera originale e singolare la funzione sacrificale tipica del sommo sacerdote, è diventato, «nei giorni della sua carne» (v. 7a), la «causa» della salvezza umana definitiva (v. 9c).

3.1. Il «compimento» del sacrificio di Cristo

Il quesito sul darsi definitivo della salvezza di Dio nell'unico sacrificio di Cristo ci porta a spiegare il concetto di «compimento» (τελείωσις), utilizzato in maniera originale da Ebrei per esprimere la dinamica salvifica insita nel sacrificio di Cristo stesso. Anche a questo riguardo, possiamo individuare un originario versante cristologico e un conseguente versante antropologico.

3.1.1. Il «compimento» sacerdotale e la salvezza di Cristo

La dinamica della τελείωσις è attuata da Dio originariamente in Gesù Cristo, per mezzo della sofferenza della passione (cf 2,10e; 5,9a). È noto che, ricorrendo al verbo τελειοῦν e al sostantivo τελείωσις, Ebrei utilizza dei termini tecnici, che, all'interno della legislazione mosaica secondo la versione dei Settanta, indicano l'azione sacrificale dell'investitura sacerdotale¹⁹⁶. «Per diventare som-

¹⁹⁶ Cf le ricorrenze del sostantivo τελείωσις in Es 29,22.26.27.31.34; Lv 7,37; 8,22.26.28.29.31.33 e le menzioni del verbo τελειοῦν in Es 29,9.29.33.35; Lv 4,5; 8,33; 16,32; 21,10; Nm 3,3. Sulla questione, si leggano, ad. es.: N. CASALINI, *Ebrei*, 170; P. ELLINGWORTH, *Hebrews*, 294; H. COUSIN, «Accrédité comme Fils sur sa maison»: Révélation et filiation dans la «Prédication sur le sacerdoce du Christ», *LV(B)* tome 43:2, n° 217 (1994) 47-63; 59; N. HUGEDÉ, *Le sacerdoce du Fils. Commentaire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Fischbacher, 1983, 66-67; R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 290-291; A. VANHOYE, «Efficacité de l'offrande du Christ. He 10,11-14.18», *ASeign* 64 (1969) 41-46; 44; Id., *Lectiones de sacerdotio in Heb. 7. Ad usum auditorum*, Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1970, 66-73; Id., *Prêtres*, 103.154-156.165.188-192.220.244; Id., *Situation*, 320-328. Infine, *La Bible d'Alexandrie. Le Lévitique. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, a cura di P. HARLÉ e D. PRALON, Paris, Cerf, 1988, 41-42 e le traduzioni di Es 29,9.29.33.35 proposte da

mo sacerdote» (ἵνα [...] γένηται [...] ἀρχιερεύς, 2,17c) attraverso la proclamazione divina (cf 5,10), anche Cristo deve realizzare la τελείωσις ed essere così «portato al compimento» (τελειωθείς, 5,9a; τετελειωμένον, 7,28d). Ma utilizzando anche l'accezione meno tecnica di questi vocaboli, che indicano il «perfezionamento» personale e relazionale di un essere umano¹⁹⁷, Ebrei sviluppa una profonda concezione del sacrificio di sé compiuto da Cristo e del carattere salvifico definitivo che lo contraddistingue da qualsiasi sacrificio anticotestamentario. Secondo la cristologia sacerdotale dell'Epistola, la maturazione personale verificatasi in Gesù durante la sua passione e il miglioramento della sua capacità relazionale con gli uomini e con Dio coincidono per lui con l'azione sacrificale dell'investitura sacerdotale. L'aspetto nodale per la nostra indagine sul nesso tempo-salvezza¹⁹⁸ sta in questo: Gesù, avendo offerto se stesso «una volta per tutte» (ἐφάπαξ, 7,27d), non solo vive ora nella situazione permanente di sommo sacerdote «portato al compimento» (τετελειωμένον, v. 28d)¹⁹⁹, ma è anche riuscito ad ottenere la «salvezza eterna» per tutti cristiani. In effetti, secondo quanto afferma 5,7-10, Cristo,

[...] nei giorni della sua carne avendo offerto sia preghiere sia suppliche a colui che poteva salvarlo [dalla] morte, con grido potente e lacrime, ed essendo stato esaudito per la [sua] pietà, pur essendo Figlio, imparò dalle cose che soffrì l'obbedienza e, [essendo stato] portato al compimento, divenne per tutti coloro che gli obbediscono causa di salvezza eterna, [essendo stato] proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek.

La dinamica salvifica enucleata in questo passo è illustrata attraverso un rapporto di causa-effetto. La causa, indicata con la preposizione ἀπό (v. 8c), coincide con le sofferenze patite da Cristo. L'effetto, ottenuto dalla «pedagogia» divina (cf 12,5-8), è che Cristo imparò ad obbedire a Dio. Se si tiene conto della singolarità filiale di Cristo rispetto agli altri uomini (cf 5,8a), l'affermazione lascia trasparire una notevole audacia. Da un lato, Ebrei ribadisce più volte che Gesù Cristo non ha mai disobbedito a Dio²⁰⁰. Dall'altro, precisa che «an-

La Bible d'Alexandrie. L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes, a cura di A. LE BOULLUEC e P. SANDEVOIR, Paris, Cerf, 1989, 296.300-301.

¹⁹⁷ Sulla valenza personale ed esistenziale del «compimento» di Gesù, si veda R. PENNA, *Ritratti. II. Sulluppi*, 290-291.

¹⁹⁸ Secondo R. GISANA, «Cristo», 222, «La *teleiōsis* enuncia [...] l'atto essenziale della signoria di Cristo sul tempo».

¹⁹⁹ Il tempo perfetto del participio τετελειωμένον (Eb 7,28d) indica la permanenza sul Figlio di Dio degli effetti della τελείωσις attuatisi in lui nel passato. Cf A. MÉDEBIELLE, «Hébreux», 344.

²⁰⁰ Cf Eb 4,15d; 7,26b e 9,14b. Si legga A. VANHOYE, «L'oracle de Natan dans l'Épître aux Hébreux», in *Gesù apostolo e sommo sacerdote. Studi biblici in memoria di*

ch'egli è divenuto partecipe» (2,14b) «del sangue e della carne» (v. 14a), cioè della fragilità insita nell'esperienza umana²⁰¹, che egli ha fatto integralmente (cf v. 17b; 4,15d). La «compassione» (4,15c) solidale verso gli altri uomini, che lo ha spinto a tale partecipazione integrale, lo ha portato a gustare la morte (ὅπως [...] γεύσεται θανάτου, 2,9d) e – stando ad altre attestazioni neotestamentarie più esplicite di Ebrei²⁰² – persino quel «timore della morte», a causa del quale gli altri esseri umani, «durante tutta la vita», giacciono «in uno stato di schiavitù» (2,15). Così, attraverso la sofferenza della passione affrontata con timore religioso (ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, 5,7d), Cristo ha imparato ad obbedire perfettamente a Dio. Ma la sfumatura concessiva del v. 8a (καίπερ ὢν Υἱός, «pur essendo Figlio») sottintende che, in realtà, Cristo, proprio a motivo della sua identità filiale²⁰³, non necessitava di una dolorosa educazione divina all'obbedienza filiale (cf anche 12,5-8), se non per pura solidarietà con gli altri uomini (cf 4,15d). Perciò, basandoci sul καίπερ ὢν Υἱός (5,8a), possiamo affermare che Cristo ha acquisito nella passione una «sovabbondanza» di obbedienza, accettando delle sofferenze di cui non aveva personalmente bisogno per essere accolto da Dio come suo figlio²⁰⁴, proprio perché lo era già²⁰⁵. Questi patimenti, quindi, sono stati affrontati da lui per togliere i peccati degli altri (cf 2,17d; 9,26c), secondo il desiderio misericordioso del Padre (cf 2,10). In questo senso, le due affermazioni circa l'apprendimento dell'obbedienza a Dio da parte del Cristo sofferente (cf 5,8bc) e il suo conseguente «compimento» personale e relazionale (v. 9a) non contraddicono la molteplice testimonianza di Ebrei a riguardo della completa docilità al Padre vissuta da Cristo già prima della passione.

P. Teodorico Ballarini, a cura di E. VALLAURI, A.-S. DI MARCO e I. VOLPI, Casale Monferrato, Marietti, 1984, 146-152: 149.

²⁰¹ Cf Mt 26,41 (// Mc 14,38). Per l'uso dell'espressione semitizzante «carne e sangue», che esprime la debolezza e la mortalità dell'essere umano, si leggano: Sir 14,18; 17,31; Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Gal 1,16 e Ef 6,12. Cf H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 92; M.M. BOURKE, «Hebrews», 925; N. CASALINI, *Ebrei*, 109; A. VANHOYE, *Situation*, 348; S. ZEDDA, *Ebrei*, 46.

²⁰² Cf soprattutto At 2,24 e poi Mt 26,37 (// Mc 14,33); Lc 22,44; Gv 12,27.

²⁰³ In Eb soltanto Gesù è definito come «il Figlio di Dio», ossia con il titolo al singolare, determinato dall'articolo e dal genitivo τοῦ Θεοῦ (4,14b; 6,6c; 7,3c; 10,29c). Si vedano, inoltre, le ricorrenze del titolo Υἱός attribuito a Gesù in 1,2a; 3,6a; 5,8a; 7,28c (senza articolo) e in 1,8a (con articolo); ma anche in 1,5b e in 5,5d (Υἱός μου). Infine, a questi titoli va aggiunto l'appellativo affine di «primogenito» (τὸν πρωτότοκον, 1,6a).

²⁰⁴ Cf Eb 12,6: ὃν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει, μαστιγοῦ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται («infatti, il Signore corregge colui che egli ama e flagella ogni figlio che egli accoglie»).

²⁰⁵ Cf A. VANHOYE, «La «teleiôsis» du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux», *NTS* 42 (1996) 321-338: 335.

Lo conferma in modo emblematico il rapporto di Cristo con la morte. Il testo sintatticamente tormentato del v. 7 consente di intravedere l'angoscia provata da Cristo davanti alla morte. Non intesa come mero limite creaturale²⁰⁶, la morte ha assunto anche per lui i tratti di una «prova»²⁰⁷. Difatti, riecheggiando per certi versi la concezione della morte di Genesi 3 e di Sapienza 2,24²⁰⁸, Ebrei sostiene che, attraverso la paura della morte, il demonio schiavizza gli uomini per tutta la vita (cf 2,14-15), gettando verosimilmente un sospetto su Dio²⁰⁹. La tentazione schiavizzante del demonio incita gli uomini a non credere più in un Dio univocamente buono²¹⁰, che in realtà non

²⁰⁶ Non si tratta della morte dell'uomo che conclude la sua esistenza terrena «sazio di giorni», come Abramo (Gn 25,8), Isacco (Gn 35,29), Davide (1 Cr 29,28) e Giobbe (Gb 42,17). Una morte del genere fa parte semplicemente della creaturalità dell'essere umano (cf Gn 3,19 e Qo 3,19). Si veda, a questo proposito, H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento* (= Biblioteca biblica 12), Brescia, Queriniana, 1973 [Terza edizione riveduta, 1993], 148.152-153.

²⁰⁷ Cf Eb 2,18ab (ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς [...]), «infatti, in ciò che ha sofferto, egli stesso [= Gesù], [essendo stato] provato [...]»); 4,15 (Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπάθῃσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας, «Infatti, non abbiamo un sommo sacerdote che non possa compatire le nostre debolezze, ma [un sommo sacerdote] provato in tutte le cose similmente, tranne [il] peccato»). Si legga, a questo riguardo, il seguente commento di E. RASCO, «La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Hebr. 5,7», *Gr. 43* (1962) 723-755: 749: «Esa tentación [= de Cristo en su Pasión; *n.d.A.*] está en relación con la muerte. La muerte como que concentra en sí toda la trágica situación del hombre, indisolublemente unida al Pecado. A su carácter natural biológico de fin de una existencia terrena, se había añadido su aspecto «teológico» de signo del Pecado desde que éste entró en el mundo. Y así la muerte tiene un semblante horroroso y temible. A lo largo de todo el vivir humano (2,15, διὰ παντός τοῦ ζῆν), el hombre está sobrecogido de un terror y miedo (*ibid.* φόβος θανάτου) ante este hecho biológico, no en cuanto tal sino por su dimensión teológica, porque precisamente es la señal de la esclavitud (2,15: ἔνοχοι... δουλείας), de la sujeción al Príncipe de la muerte, el diablo (2,14: «al que retiene el poder de la muerte, es decir, el diablo»), y estar sujeto al diablo es estar separado de Dios». Nella stessa direzione interpretativa va anche C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 147.

²⁰⁸ A riguardo di questi influssi anticotestamentari su Eb 2,14-15, cf R. FABRIS, «La morte di Gesù nella Lettera agli Ebrei», in *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica*, a cura di G. DANIELI, Brescia, Paideia, 1984, 177-189: 183; H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 92, nota 156; A. STROBEL, *Hebräer*, 35.36; A. VANHOYE, *Situation*, 351. Inoltre, secondo M.M. BOURKE, «Hebrews», 925, «Here the author [of the Epistle to the Hebrews; *n.d.A.*] speaks of human nature under the ban of death and sees death as associated with the devil. It is difficult to think that he does not relate that notion with the story of the fall and that he does not stand in a tradition that saw a connection between death and the sin of Eden (Sir 25:23; 4 Ezra 3:7; 2 Apoc. Bar. 23:4)».

²⁰⁹ A livello teologico-biblico, G. MOIOLI, «Escatologico», 89 parla della [...] grave esperienza della tribolazione collettiva e individuale, e della morte, come interrogativo posto alla fede nella giustizia del Dio dell'alleanza; e come vittoria sulla tentazione forse non tanto della rivolta, quanto dello scetticismo».

²¹⁰ Per una lettura teologica della tentazione demoniaca di Gn 3 nei termini del

cerca la morte di nessun uomo, perché «non ha fatto la morte e non si rallegra per la perdita dei viventi»²¹¹. Resistendo a questa «prova» diabolica, Cristo muore in piena obbedienza al Padre (cf 5,8bc e anche 10,7.9), invocandolo come «colui che può salvarlo da[lla] morte» (5,7b)²¹². D'altronde, il legame di solidarietà che unisce Gesù agli altri uomini (cf 2,14b.17bc; 4,15 e anche 5,1-3), gli permette di comunicare loro i benefici della sua obbedienza a Dio fino alla morte. Chi aderisce a Cristo nell'obbedienza, è salvo (cf 5,9bc), perché vive nella sua stessa obbedienza al Padre e supera così l'esperienza della sofferenza e della morte come tentazione di rivolta contro Dio e di disprezzo della correzione divina (cf 12,5c-e). Gustando la morte «a favore di ogni [uomo]» (ὕπὲρ παντός, 2,9), Gesù ha utilizzato lo strumento della morte (διὰ τοῦ θανάτου) per ridurre paradossalmente²¹³ all'impotenza il principe della morte stessa, il quale schiavizzava gli esseri umani con la paura di essa (v. 14).

3.1.2. Il «compimento» sacerdotale e la salvezza dei cristiani

In questo senso, la «pedagogia», che Dio ha messo in atto nei confronti di Cristo soprattutto durante la passione, ha causato in lui una trasformazione positiva. Ma questo «compimento», verificatosi originariamente in Cristo, avviene conseguentemente anche nei cri-

sospetto nei confronti di un Dio immaginato come ambivalente, si leggano: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 85), Brescia, Queriniana, 1996, 404-405.540-542; Id., «L'ombra di Dio e la rivelazione del Figlio. La teologia dell'Abbà nella vicenda di Gesù di Nazaret», in *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso. Atti del Convegno di aggiornamento teologico promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium». Roma, 29 aprile – 3 maggio 1992*, a cura di M. FARINA e M.L. MAZZARELLO (= Il Prisma 12), Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, 83-98: 85-89; Id., «Perché il male? Il senso cristiano del dolore», in *Cattedra dei non credenti*, a cura C.M. MARTINI, Milano, Rusconi, 1992, 78-87: 79-82; Id., *Il timore di Dio* (= Sestante 4), Milano, Vita e Pensiero, 1993, 51-72; Id., «La storia di Gesù e la rivelazione dell'abbà-Dio», in *Un invito alla teologia*, 137-149: 138-142.

²¹¹ Sap 1,13; cf 2,23-24; Ez 18,23.32; 33,11.

²¹² Un'interpretazione analoga, anche se espressa in altri termini, è sostenuta da P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 229-230, che scrive: «Dio è dedizione. [...] Un profilo che le Scritture evangeliche rammemorano del resto con implacabile precisione. In perfetto parallelo con l'originaria confessione della fede: dall'inno di *Filippesi* 2, al prologo di Giovanni, alla grandiosa teologia della *fides Christi* della Lettera agli Ebrei. La rivelazione dell'abbà-Dio si impone in *Gesù* proprio a partire dall'evidenza del fatto che essa si impose a *Gesù*. Evidenza assolutamente originaria e non dispositica, come la verità *sub contrario* che il mondo apprezza: ma affidabile signoria, che pure si accoglie «nell'obbedienza delle cose patite» con timore e tremore». (Cf anche p. 543).

²¹³ Cf M.M. BOURKE, «Hebrews», 926; R. FABRIS, «Morte di Gesù», 178; A. STROBEL, *Hebräer*, 35; A. VANHOYE, *Situation*, 352-353.

stiani. Nel caso di Cristo, Ebrei, mantenendo il doppio senso del verbo τελειοῦν (τελειωθείς, 5,9a), allude al fatto che la τελείωσις non coincide con il rito sacrificale anticotestamentario della consacrazione sacerdotale, bensì con un processo di radicale «perfezionamento» personale e relazionale. Ma tale maturazione costituisce anche il sacrificio sufficiente a salvare tutti i figli di Dio e a condurli a partecipare della stessa intimità «celeste» (cf 2,10d) del Figlio con Dio (cf 9,24).

Coerentemente con quanto afferma 2,10 sulla dinamica divina della τελείωσις realizzatasi nel «pioniere della salvezza» (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) dei figli di Dio, in 5,9c Cristo è definito «causa della salvezza eterna» (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου) di ogni cristiano. La prospettiva soteriologica emergente da questi due passi è identica²¹⁴: la singolare obbedienza filiale di Cristo al Padre – definibile come la «dimensione verticale» della sua mediazione sommosacerdotale – e la sua conseguente solidarietà con gli uomini – ossia la «dimensione orizzontale» della medesima mediazione²¹⁵ – spiegano come la maturazione di Cristo, portata a termine in lui da Dio²¹⁶ abbia potuto provocare effetti benefici nella relazione di tutti gli altri uomini con Dio stesso.

A livello cristologico, il risultato salvifico del «compimento» di Cristo consiste nel fatto che Dio lo ha fatto «risalire dal[i] morti» (13,20b), introducendolo alla sua presenza (τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ, 9,24b). Ma questo ingresso di Cristo nel santuario «celeste» (εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, v. 24a) è finalizzato all'espletamento efficace della sua mediazione salvifica in favore degli uomini (ὑπὲρ ἡμῶν, v. 24b). Più esattamente, l'esaltazione di Cristo, evocata in 5,10 mediante la citazione del Salmo 109(110),4, si determina in maniera originale come mediazione sommosacerdotale. Del resto, l'asserto di 2,17e ha già specificato, in negativo, l'attività sommosacerdotale di Gesù in termini espiatori rispetto ai peccati umani (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). In 7,25, invece, la capacità salvifica (σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται) di Gesù in quanto sommo sacerdote vivente in eterno (πάντοτε ζῶν) viene positivamente definita come intercessione per gli uomini al cospetto di Dio (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν

²¹⁴ Pure in Eb 2,10 le sofferenze sono lo strumento (διὰ παθημάτων) per ottenere il «compimento» (τελειῶσαι) operato da Dio su Gesù. Constatiamo, poi, lo stesso nesso logico tra la trasformazione positiva di Gesù e il suo ruolo salvifico (σωτηρίας, v. 10e; cf anche 5,9c). Si vedano: S.J. KISTEMAKER, *Hebrews*, 139; R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppo*, 286-287; A. VANHOYE, *Situation*, 315-328.

²¹⁵ Cf R. FABRIS, «Morte di Gesù», 183-184.

²¹⁶ Il protagonista della τελείωσις attuata in Gesù è il Padre, come mostra la perifrasi di Eb 2,10a-c (αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, «a colui, per il quale e dal quale [sono] tutte le cose») e i passivi teologici τελειωθείς in 5,9a («essendo stato» portato al compimento) e τετελειωμένον («[che è stato] portato al compimento», 7,28d).

ὑπὲρ αὐτῶν)²¹⁷. Ma, ad un livello più fondamentale, la proclamazione di Cristo come sommo sacerdote (cf 5,10) è il riconoscimento divino (ὑπὸ τοῦ Θεοῦ) che la trasformazione positiva avvenuta in lui e, in radice, la sua obbedienza a Dio e la sua solidarietà con gli uomini sono la causa dell'efficacia della sua mediazione salvifica. A sua volta, è proprio la mediazione di Cristo che reca la salvezza a tutti gli uomini; per cui Cristo stesso è definito «causa» della loro «salvezza eterna» (v. 9b).

Questa efficacia salvifica del «compimento» di Cristo può essere illustrata mostrando come anche i cristiani, nel tempo antecedente al ritorno glorioso di Cristo stesso (cf 9,28c e 10,25c), vengano resi partecipi della sua medesima τελείωσις (cf 10,14a) e vengano così santificati (cf v. 14b) e salvati (cf 7,25a e 9,28d). In effetti, Cristo, che si è lasciato «portare al compimento» dalla «pedagogia» divina della passione (ἀφ' ὧν ἔπαθεν, 5,8c; cf anche 12,5-11), è in grado di comunicare agli uomini la salvezza, che egli stesso ha ricevuto in dono come salvezza dalla morte (πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου, 5,7ab). L'attività di Cristo giunge così al suo apice nella comunicazione *ad extra* degli effetti salvifici del processo sperimentato da lui in prima persona²¹⁸. Avendo «conferito il compimento» agli uomini (τετελείωκεν, 10,14a), Gesù Cristo dona loro la possibilità di essere santificati (cf v. 14b). La spiegazione di questa dinamica salvifica, quindi, può essere articolata in due momenti. Mentre il primo illustra il «compimento» sacerdotale operato da Gesù Cristo sui cristiani, il secondo spiega come tale processo costituisca la ragione della loro salvezza.

Se ci interroghiamo sul «compimento» degli uomini, possiamo considerare come, stando a vari passi anticotestamentari, l'alleanza tra Dio e gli uomini sia stata ripetutamente infranta da costoro. La malvagità del loro cuore indurito dal peccato²¹⁹ li spingeva ad opporre resistenza allo Spirito di Dio²²⁰. Perciò, nonostante la stipulazione dell'alleanza sinaitica, gli Israeliti «procedettero secondo l'ostinazione del loro cuore malvagio»²²¹; «si ribellarono e contristarono lo Spirito

²¹⁷ Cf Rm 8,34 e 1 Gv 2,1.

²¹⁸ Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 292; A. VANHOYE, *Prêtres*, 243.

²¹⁹ Si leggano specialmente: Lv 26,41; Dt 10,16; 1 Re 11,4; 2 Cr 20,33; 36,13; Sal 78,8.37; 81,13; 95,8; Sap 12,10; Is 63,17; Ger 5,23; 7,24; 9,13; Ez 2,4; 3,7; 11,19; 14,3.7; 16,30; 20,16; 36,26; Os 10,2; Zc 7,12. Cf poi 2 Re 14,10; 2 Cr 26,16; 32,25; 1 Mac 16,13; Gb 41,16; Sal 4,3; 12,3; 17,10; 28,3; 101,4.5; Pro 6,18; 10,20; 11,20; 12,8; 16,5; 17,20; 21,4; 23,7; 26,23; 28,14; Sap 15,10; Sir 2,10; 3,25; 10,12; 11,30; 16,10; 36,20; Is 32,6; Ger 17,5.7; 48,29; Ez 28,2.5; 31,10; 44,7; Dn 5,20; Os 7,6; Abd 1,3.

²²⁰ Cf A. VANHOYE, «Il Cuore di Cristo e lo Spirito Santo», *RCI* 79 (1998) 103-118: 105-108.

²²¹ Ger 7,24c (dei Settanta): ἐπορεύθησαν ἐν τοῖς ἐνθυμήμασιν τῆς καρδίας αὐτῶν τῆς κακῆς.

Santo»²²². Quindi, l'insufficienza salvifica dell'alleanza mediata da Mosè era dovuta all'indurimento del cuore umano, non guaribile per mezzo di una legge «scritta su due tavole di pietra»²²³, com'era quella sinaitica. Per guarire il cuore umano e renderlo capace di accogliere lo Spirito di Dio, era necessaria una legge scritta «sul cuore» stesso, «nell'interno» delle persone. In quest'ottica, Ebrei individua il rimedio salvifico nella «nuova alleanza» (8,8f; cf anche v. 13a), che Dio ha promesso per mezzo del profeta Geremia²²⁴. Ma proprio perché il cuore umano era diventato duro come pietra, scrivervi sopra la legge non sarebbe stato sufficiente per inaugurare realmente una «nuova alleanza». Occorreva, piuttosto, che Dio effettuasse nell'essere umano una sostituzione del «cuore di pietra» con un «cuore nuovo», soffiandovi dentro lo Spirito divino, che solo può elevare l'essere umano verso Dio stesso.

Secondo Ebrei, Gesù espleta la funzione di mediatore storico-salvifico definitivo (μεσίτης, 8,6b; 9,15a e 12,24a), perché adempie la promessa divina della «nuova alleanza», attraverso l'intervento dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo, infatti, che suscita nel Figlio l'obbedienza al Padre e la conseguente misericordia nei confronti degli altri uomini. Perciò, Cristo, lasciandosi docilmente guidare dallo Spirito di Dio (cf 9,14b), offre la vita e accetta che il suo sangue diventi il sangue della nuova alleanza tra Dio e l'umanità. Più esattamente, il sacrificio di Cristo, similmente ai sacrifici del sommo sacerdote anticotestamentario, avviene «non senza sangue» (v. 7a). Pur tuttavia, nel caso di Cristo, non si tratta del «sangue di capri e di vitelli», ma del «suo proprio sangue» (v. 12a). Cristo non offre «doni e sacrifici», come nel culto antico (v. 9c), ma eleva a Dio l'offerta di «se stesso» (v. 14b). In secondo luogo, in netta contrapposizione con gli inefficaci «riti di carne» dell'Antico Testamento (v. 10b), l'offerta di Cristo avviene «mediante uno Spirito eterno» (v. 14b)²²⁵. Perciò, la ragione dell'efficacia salvifica dell'offerta di Cristo sta nel fatto che essa è personale, esistenziale e spirituale. Innanzitutto, è un'offerta personale ed esistenziale, perché in Cristo il sacerdote e la vittima coincidono. Ebrei esprime questa coincidenza affermando che Cristo «offrì se stesso» (ἐαυτὸν προσήνεγκεν, v. 14b), ossia la sua stessa vita²²⁶. In quanto vittima,

²²² Is 63,10b (dei Settanta): αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρώξυναν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον αὐτοῦ. Cf anche At 7,51 e Eb 10,29f.

²²³ Cf Es 31,18 e Dt 9,10-11.

²²⁴ Ger 31,31-34. Cf anche Ez 36,25-28.

²²⁵ Senza negare una capacità purificatrice nei confronti della «carne» (9,13c) posseduta dai riti antichi, Eb puntualizza che il sangue di Cristo ha il potere di purificare «la nostra coscienza [...] per rendere culto al Dio vivente» (v. 14cd). D'altronde, i riti dell'Antico Testamento si rivelavano «incapaci di conferire il compimento» alla coscienza dei fedeli (v. 9df).

²²⁶ L'assoluta originalità di quest'azione sacrificale di Cristo è resa da Eb attraverso

Cristo è gradito a Dio, perché è «senza macchia» (ἄμωμον, v. 14b). Con l'aggettivo ἄμωμος, utilizzato dal Pentateuco (nella versione dei Settanta) per indicare l'assenza di difetti fisici nelle vittime sacrificali²²⁷, Ebrei ribadisce la santità morale di Cristo²²⁸: non avendo peccato, egli può offrire efficacemente se stesso, senza dover ricorrere al sangue animale (v. 12a)²²⁹. Inoltre, in quanto sacerdote, è reso attivo «per mezzo dello Spirito eterno» (διὰ Πνεύματος αἰωνίου, v. 14b)²³⁰. *Hapax legómenon* nella Bibbia, questa espressione si riferisce molto verosimilmente allo Spirito Santo²³¹ – o almeno ad

le espressioni ἐαυτὸν προσφέρειν («offrire se stesso», 9,14b.25a) e ἐαυτὸν ἀναφέρειν («elevare se stesso», 7,27e), che sono del tutto assenti nel resto del Nuovo Testamento. Per esprimere il dono di sé attuato da Gesù, gli autori neotestamentari usano i verbi διδόναι («dare», Mt 20,28 // Mc 10,45; Gal 1,4; 1 Tm 2,6 e Tt 2,14), τιθέναι («porre», Gv 10,15-18) e παραδιδόναι («consegnare», Gal 2,20 e Ef 5,2.25); ma non ricorrono mai ai verbi rituali προσφέρειν («presentare», «offrire») e ἀναφέρειν («elevare»). D'altronde, nell'orizzonte culturale dell'Antico Testamento, la formula di Eb sarebbe risultata addirittura incomprensibile dal punto di vista concettuale, perché avrebbe potuto essere interpretata come una sorta di inammissibile suicidio rituale (cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 222. Si veda poi B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I. Problématique et relecture doctrinale* [= «Jésus et Jésus-Christ» 33], Paris, Desclée, 1988, 268). Ma, coerentemente con le tradizioni dei racconti evangelici dell'ultima cena e della passione di Gesù di Nazaret (cf specialmente Mt 26,26-30 // Mc 14,22-26; Lc 22,14-20; e anche Gv 6,51-59 e 1 Cor 11,23-25); Mt 26,36-46 // Mc 14,32-42; Lc 22,39-45; Gv 18,1; 12,27-29); e anche Mt 20,28 // Mc 10,45; Gv 10,18; 18,1-11), questa formula allude alla sua attività sacerdotale di compiere l'offerta di sé e, nel contempo, alla sua passività di essere offerto come vittima. In Eb, questo secondo aspetto è reperibile in vocaboli leggermente differenti, quali, ad es.: «patimento» (πάθημα, 2,9c; παθημάτων, v. 10e), «patire» (πέπονθεν, v. 18a; ἔπαθεν, 5,8c e 13,12b; παθεῖν, 9,26b), «essere abbassato» (ἡλαττωμένον, 2,9a), «essere provato» (πειρασθεῖς, v. 18b; πεπειρασμένον, 4,15d), «essere portato al compimento» (τελειωθείς, 5,9a; τετελειωμένον, 7,28d).

²²⁷ Cf, ad es., Es 29,1; Lv 1,3.10 (dei Settanta).

²²⁸ Cf Eb 4,15d e 7,26b. Con un analogo significato morale, l'aggettivo ἄμωμος ricorre, ad es., nei Sal 14(15),2 e 17(18),24 dei Settanta. Si vedano a questo proposito: S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 80-81; O. MICHEL, *Hebräer*, 314; H. STRATHMANN, «Hebräer», 123.

²²⁹ Del sangue delle vittime animali facevano uso i sacerdoti antichi, solo perché erano personalmente peccatori (cf Eb 5,2e.3) e, dunque, indegni di entrare direttamente in contatto con Dio.

²³⁰ La preposizione διὰ seguita dal caso genitivo indica qui la causa efficiente dell'atto sacrificale. Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 223.

²³¹ Nell'interpretazione che identifica lo «Spirito eterno» (Πνεύματος αἰωνίου, Eb 9,14b) con lo «Spirito Santo», seguiamo il parere dei seguenti autori: F.F. BRUCE, *Hebrews*, 217; J.-S. JAVET, *Dieu*, 96; O. KUSS, *Hebräer*, 119; O. MICHEL, *Hebräer*, 314; R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 308; H. STRATHMANN, «Hebräer», 123; A. VANHOYE, «L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei (comunicazione)», in *Credo in Spiritum Sanctum. Πιστεύω εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22-26 marzo 1982* (=Teologia e Filosofia VI), a cura di J.S. MARTINS,

una sua comunicazione²³² –, inteso verosimilmente come potenza che permette alla vittima di salire in «cielo» al cospetto di Dio²³³. Alla luce di 5,7-8, comprendiamo che, nell'azione sacrificale di Cristo, lo Spirito ha suscitato in lui un'adesione obbedienziale alla volontà del Padre (cf anche 10,4-10), espressasi nella preghiera e nel timore religioso (5,7d), e una conseguente solidarietà verso gli uomini²³⁴. Questa solidarietà, vissuta in totale obbedienza a Dio, ha permesso a Cristo di offrirgli non uno dei tanti «riti carnali» (9,10b) del culto antico, bensì un'azione spirituale strettamente intesa, in quanto suscitata e guidata dallo Spirito di Dio. È stato proprio questo intervento divino a garantire l'efficacia di tale sacrificio, che ha ottenuto una «redenzione eterna» (αἰωνίαν λύτρωσιν, v. 12b).

Ma tenendo conto della solidarietà che lega Gesù Cristo agli uomini (cf 2,14-18; 4,15 e 5,7-9), comprendiamo il risvolto salvifico della sua mediazione sacerdotale, la quale, a differenza del culto antico, è in grado di purificare la stessa coscienza umana (9,14c; cf v. 9). Non la sofferenza e la morte in se stesse, bensì la solidarietà e, alla sua radice, l'obbedienza al Padre, vissute in modo singolare da Gesù Cristo, sono all'origine della consegna dello Spirito Santo agli uomini²³⁵. Con

Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, vol. 1, 759-773: 760-765; In., «Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14», *Bib.* 64 (1983) 263-274; Id., *Prêtres*, 223, nota 45; Id., «Sangue e Spirito nell'Epistola agli Ebrei», in *Atti della settimana: Sangue e antropologia nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre - 4 dicembre 1982)* (= Centro Studi Sanguis Christi 3), a cura di F. VARNONI, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983, vol. II, 829-841: 835-838. È probabile che il ricorso all'attributo αἰώνιος («eterno») per lo Spirito, al posto dell'aggettivo ἅγιος («santo»; cf Eb 2,4; 3,7a; 6,4d; 9,8a; 10,15a), sia dovuto all'intenzione di sottolineare il nesso con la «redenzione eterna» (αἰωνίαν λύτρωσιν, 9,12b), con l'eredità eterna (τῆς αἰωνίου κληρονομίας, v. 15d) e con il sacerdozio eterno (ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, «sacerdote per l'eternità», 5,6b; 7,17b.21e; ἀρχιερεὺς [...] εἰς τὸν αἰῶνα, «sommo sacerdote [...] per l'eternità», 6,20b).

²³² Sarebbe da interpretare in questo senso la mancanza dell'articolo davanti al sostantivo Πνεύματος di Eb 9,14b. Tuttavia, vista la precedente preposizione διὰ, questa assenza potrebbe anche essere irrilevante sotto il profilo del significato. Cf M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 58, § 136 [182]; A. VANHOYE, *Prêtres*, 223, nota 45.

²³³ Alludendo alla realtà evocata dal cosiddetto «fuoco venuto dal cielo» (o «fuoco di JHWH») dei sacrifici dell'Antico Testamento (cf Lv 9,24; 1 Re 18,38; 2 Cr 7,1; 2 Mac 2,10 e anche 1 Esd 6,23 [dei Settanta = 6,3 del Testo Massoretico]), Eb esprime così la convinzione di fede che, senza lo Spirito Santo, i soli sforzi umani sono incapaci di trasformare la vittima in offerta santa e, dunque, gradita a Dio. Si leggano: A. VANHOYE, «Azione dello Spirito Santo», 760-765; In., «Esprit éternel», 263-274; Id., «L'oblation sacerdotale du Christ dans l'épître aux Hébreux», *Did(L)* 14 (1984) 11-30: 20-26; Id., *Prêtres*, 223; Id., «Sangue e Spirito», 835-838.

²³⁴ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 224.

²³⁵ Benché Eb non espliciti il dono dello Spirito Santo agli uomini, alla luce della rivelazione neotestamentaria è chiaro che solo in forza di questo nuovo impulso divino, «soffiato» sui discepoli dal crocifisso risorto (cf emblematicamente Gv 20,22), anche gli uomini diventano capaci di vivere fedeli, come lui, alla nuova alleanza.

le categorie di Ebrei, possiamo dire che per Cristo la consacrazione sacerdotale non implica la serie di separazioni rituali dal mondo profano, che il sistema sacerdotale anticotestamentario prevedeva per tentare di mettere i fedeli in contatto con il Dio santo²³⁶. Al contrario, il processo esistenziale che porta Gesù Cristo a «diventare sommo sacerdote»²³⁷ è vissuto da lui in obbedienza a Dio Padre, il quale desidera che il Figlio sia solidale con gli altri uomini²³⁸. In virtù di questo legame di solidarietà universale, Cristo può associare altri a partecipare della sua consacrazione sacerdotale. Perciò, tutti quelli che aderiscono a lui nell'obbedienza fiduciale (παῖσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ, 5,9c) prendono parte al suo sacerdozio e ai relativi effetti salvifici²³⁹. In questa partecipazione di tutti i credenti all'unico sacerdozio di Cristo si realizza l'oracolo della «nuova alleanza» di Geremia 38(31),33-34 (dei Settanta), che Ebrei cita in 8,8c-12 e in 10,16-17²⁴⁰. Il nucleo di questa profezia consiste nella promessa di Dio di operare direttamente sul «cuore» umano – biblicamente inteso come l'interiorità affettiva, volitiva ed intellettuale dell'essere umano²⁴¹ –, per «scrivere la sua legge» in esso. È proprio questa promessa ad essere adempiuta da Gesù Cristo, venuto nel mondo unicamente per fare la volontà di Dio (cf 10,7.9). La sofferenza della passione, da cui Cristo ha appreso l'obbedienza al Padre (cf 5,8bc), ha ottenuto una mutazione positiva del suo «cuore». Questo «compimento» si è verificato originariamente in lui e conseguentemente si attua in tutti coloro che partecipano della sua relazione con il Padre nello Spirito. I cristiani che obbediscono al Figlio (cf v. 9c), obbediente al Padre (cf v. 8c; 10,7.9) nello Spirito (cf 9,14b), sono resi adatti da Dio stesso «a fare la sua volontà» (13,21ab), perché Dio «mediante Gesù Cristo» porta a termine in loro «ciò che è gradito ai suoi occhi» (ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, v. 21c)²⁴². In questo senso, tale trasformazione radicale dell'uomo realizza finalmente la nuova alleanza. L'ingresso degli uomini in essa è, dunque, reso possibile dalla loro fede (cf 3,14b; 4,14c) obbediente a Cristo (5,9c) e dalla loro partecipazione al suo sacerdozio²⁴³.

²³⁶ Sul sistema di separazioni rituali dell'Antico Testamento, cf R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 291; A. VANHOYE, «Dieu de la nouvelle alliance», 327; Id., *Prêtres*, 43-48 e anche pp. 161-162.

²³⁷ Cf Eb 2,17c; 5,5b; 6,20b e anche 7,15-16; 9,11. A questo proposito, si legga R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 285.

²³⁸ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 686; A. VANHOYE, «Efficacité», 45.

²³⁹ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 686; A. VANHOYE, *Prêtres*, 244.

²⁴⁰ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 245.

²⁴¹ Cf soprattutto H.W. WOLFF, *Antropologia*, 58-83. Si legga poi A. VANHOYE, *Prêtres*, 245.

²⁴² Cf A. VANHOYE, «Dieu de la nouvelle alliance», 330.

²⁴³ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 246-247.

Di conseguenza, possiamo riconoscere che nel cristianesimo è mutata l'esperienza religiosa in quanto tale, dato che essa giunge a coinvolgere l'intera esistenza dei credenti²⁴⁴. In concreto, la tensione escatologica verso la «città futura» (cf 13,14) non porta i cristiani al disinteresse verso le città terrene, ma piuttosto li sollecita ad un impegno di carità nella convivenza sociale. Ad imitazione del sacrificio di Cristo, l'impegno fraterno dei cristiani si fonda sulla loro relazione filiale con Dio, che è attuata in una vita di preghiera (cf v. 15) e di carità (cf 13,16)²⁴⁵ e che è mediata da Gesù stesso (δὲ αὐτοῦ, v. 15a; cf 9,14-15)²⁴⁶. In questa maniera, si attua il sacerdozio dei cristiani, inteso nel senso dell'attività oblativo-esistenziale. Entrando a far parte del sacrificio esistenziale di Cristo²⁴⁷, i suoi fedeli possono offrire a Dio un culto autentico. Esso adempie – nella linea della continuità, della discontinuità e del superamento²⁴⁸ – i riti anticotestamentari, i

²⁴⁴ «Anche l'esperienza religiosa acquista un nuovo significato e valore nel confronto con la morte di Gesù presentata come somma mediazione sacerdotale e vertice della ritualità e del sacrificio. La relazione con Dio non si attua solo nei luoghi sacri né si esaurisce nei riti simbolici, ma si realizza nell'intera esistenza umana, accolta e vissuta come dono di sé a Dio e agli esseri umani, e si esprime anche nel linguaggio simbolico dei riti e delle funzioni culturali» (R. FABRIS, «Morte di Gesù», 189). Si leggano anche: O. KUSS, *Hebräer*, 119; B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, 269-270.

²⁴⁵ In questo atteggiamento fondamentale, i cristiani imitano Gesù Cristo. Nella sua vita, infatti, l'unico sacrificio di sé si è concretizzato in modalità differenti, assumendo il valore di sacrificio espiatorio dei peccati umani (cf Eb 9,28 e 10,12), di sacrificio di alleanza (cf 9,15-24 e 13,20), di sacrificio di consacrazione sacerdotale (cf 5,8-9; 10,10-14 e 13,12) e di sacrificio di lode e di ringraziamento (cf 2,12). Si leggano: L. CILIA, «La novità del culto sacrificale cristiano secondo Ebrei 13,15-16», in *Atti della IV settimana: Sangue e antropologia nella liturgia (Roma, 21-26 novembre 1983)* (= Centro Studi Sanguis Christi 4), a cura di F. VATTIONI, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1984, vol. II, 737-822: 797-798.817-818; A. VANHOYE, «Città», 226; Id., «Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei», *RivLi* 65 (1978) 595-608: 601.

²⁴⁶ È vero che l'azione del credente gradita a Dio è connotata in Eb in termini cultuali (cf soprattutto 13,14-15; si legga R. FABRIS, «Ebrei», 773). Però, è altrettanto vero che, in linea con un filone della tradizione profetica anticotestamentaria (cf, ad es., Is 1,10-17; Ger 7,3-7; Mic 6,6-8; Os 8,19; Am 5,21-26 e anche Dt 10,12-20; 1 Sam 15,22; Sal 40,7-8; 50,8-15; 51,17-18; Sir 34,18-26; 35,1-10), con il sostantivo «sacrificio» (θυσία, Eb 13,15a; θυσίας, v. 16b) viene definito non solo il «frutto di labbra confessanti il nome» di Dio (v. 15bc; cf Os 14,3 dei Settanta), ma anche la «beneficenza» e la «condivisione» (Eb 13,16a). Insomma, l'intera esistenza dei cristiani, finalizzata ad essere gradita a Dio, è animata da una dimensione sacrificale di fondo. Essa viene espressa nell'ambito culturale strettamente inteso, ma più in genere in ogni circostanza dell'esistenza, vissuta all'insegna della carità (cf anche Rm 12,1). Si leggano: R. FABRIS, «Ebrei», 770; O. KUSS, *Hebräer*, 221; S. ZEDDA, *Ebrei*, 113.

²⁴⁷ Cf Eb 9,14; 10,10.19-25.

²⁴⁸ Per un discorso di valore generale sull'adempimento cristiano, articolato secondo il triplice livello della continuità, della discontinuità e del superamento, sono chiarificanti le annotazioni del documento della COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS,

quali, in quanto terreni (cf 8,4a; 9,1) e figurativi (cf 8,5), si sono rivelati, sotto il profilo soteriologico, inefficaci ed impotenti (cf 9,9). Dunque, Cristo è l'unico sacerdote che espleta la mediazione salvifica tra Dio e gli uomini. Ma, proprio grazie a questa mediazione, i cristiani partecipano del suo sacerdozio, perché sono messi in grado di offrire a Dio un culto esistenziale.

Alla luce della precedente spiegazione del concetto di «compimento» di Cristo e dei cristiani, comprendiamo perché Ebrei sostenga in 2 10 che a Dio [...] conveniva [...], volendo condurre molti figli alla gloria, conferire al pioniere della loro salvezza, per mezzo di sofferenze, il compimento». Questo giudizio di convenienza si colloca nell'ultimo paragrafo (2,5-16) della prima parte dell'opera (1,5-2,18), il quale evoca ripetutamente le due fasi del mistero pasquale di Gesù²⁴⁹.

ella passione, le sofferenze consentono a Gesù di diventare il «pioniere della salvezza» degli uomini (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν, v. 10e). Il versante glorioso del mistero pasquale è espresso in termini sacerdotali, per mezzo del verbo τελειῶσαι, che ha Gesù come complemento diretto e Dio come soggetto. La vicenda di Gesù si inquadra così all'interno dell'iniziativa salvifica di Dio, definito come «colui per il quale e dal quale [esistono] tutte le cose» (v. 10bc)²⁵⁰. La sua attività è finalizzata a portare a pienezza il destino di «gloria» (εἰς δόξαν, v. 10d), che, secondo il Salmo 8,6b (δόξη καὶ τιμῇ), citato da Ebrei in 2,7b, spetta all'uomo in quanto tale²⁵¹. Poiché il desiderio di Dio è quello di «condurre» (v. 10d) gli uomini a questa situazione gloriosa, la solidarietà di Gesù (cf v. 9), sempre obbediente al Padre, si è determinata nella scelta di diventare loro guida sulla strada verso

«Theologia – Christologia – Anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series. (Sessio plenaria 1981, relatio conclusiva)», *Gr* 64 (1983) 5-24: 7-8, la cui traduzione italiana è reperibile in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia – Cristologia – Antropologia», *CivCatt* 134:1 (1983) 50-65: 52; e in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia – Cristologia – Antropologia», in *Enchiridion Vaticanum. 8. Documenti ufficiali della santa Sede (compreso il Codex Iuris Canonici) 1.1 1982 - 25.1.1983. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna, Dehoniane, 1986, 354-399: 360-363. Si vedano anche: R. FABRIS, «Ebrei», 622-623; A. VANHOYE, «Culto», 596-598.608; Id., *Prêtres*, 167-168; Id., *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei. Dispense ad uso degli studenti P.I.B.*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989, 105-106.

²⁴⁹ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 93.

²⁵⁰ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 102.

²⁵¹ In effetti, la presentazione della passione e della glorificazione di Gesù prende avvio dalla citazione del Sal 8, in cui le due fasi sono presentate con il binomio dell'abbassamento (cf Eb 2,7a) e della glorificazione (cf v. 7b). Nel commento alla citazione salmica, Eb identifica l'abbassamento con la «sofferenza della morte» di Gesù (v. 9c), intesa come mezzo (διὰ, v. 9c) per accedere alla situazione attuale di glorificazione, descritta con gli stessi termini della citazione (cf il v. 9c con il v. 7b). Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 93.

la «salvezza» (τῆς σωτηρίας, v. 10e)²⁵². Ma, per aprire questa strada agli uomini, il «pioniere della [loro] salvezza» doveva partire dalla situazione in cui essi si trovavano, ossia dall'abbassamento (cf v. 7a), dalla sofferenza (cf vv. 9c.10e), dalla prova (cf v. 18d; 4,15d) e dalla morte (cf 2,9c; 5,7b; 9,15b). Per questo motivo, «conveniva» (v. 10a) a Dio utilizzare la sofferenza inerente all'esistenza umana, per «conferire il compimento» (v. 10e) a Gesù, in modo che costui, una volta pervenuto per primo alla meta gloriosa, vi conducesse in quanto «pioniere della salvezza» tutti gli altri uomini, a motivo della solidarietà che lo lega a loro²⁵³.

Nello sviluppo argomentativo successivo (2,11-13), l'effetto di questo legame di solidarietà del «pioniere della salvezza» con gli uomini che egli guida è specificato mediante il concetto di santificazione, che in Ebrei – in modo coerente con la visione neotestamentaria²⁵⁴ – ha un'accezione morale (cf 12,14a e anche v. 12d). In questo senso, mentre Gesù è definito con il titolo tipicamente divino²⁵⁵ di ὁ ἁγιάζων («colui che santifica», v. 11a), agli uomini spetta quello di οἱ ἁγιαζόμενοι («coloro che sono santificati», v. 11b)²⁵⁶. A fondare questa dinamica santificatrice è la relazione di fraternità (ἀδελφούς, v. 11e) di Gesù con gli uomini e, a monte, il vincolo filiale (τὰ παῖδια, v. 14a) di entrambi con Dio.

Infine, il nesso di causa-effetto intercorrente tra il «compimento» sacerdotale di Gesù e la salvezza dei cristiani è ulteriormente approfondito in 7,24-25, secondo cui

egli [...], per il fatto di rimanere per l'eternità, ha un sacerdozio esclusivo. Di là, può anche salvare perfettamente quelli che si avvicinano per mezzo di lui a Dio, [essendo] egli sempre vivente per intercedere a loro favore.

L'affermazione si situa nello sviluppo argomentativo di 7,20-28, incentrato sulla tesi della superiorità del sacerdozio di Cristo rispetto a quello aronnitico. In particolare, le tre unità letterarie minori (vv. 20-22; 23-35; 26-28)²⁵⁷ approfondiscono la tematica della permanenza eterna del sacerdozio di Cristo²⁵⁸. A sostegno scritturistico di

²⁵² Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 104-105; A. VANHOYE, *Prêtres*, 102; S. ZEDDA, *Ebrei*, 42-43.

²⁵³ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 102.

²⁵⁴ Cf C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 27-29.

²⁵⁵ Questo titolo cultuale è attribuito dall'Antico Testamento esclusivamente a Dio. Cf Lv 20,8; 22,32 e Es 31,13 (dei Settanta): ἐγὼ Κύριος ὁ ἁγιάζων ὑμᾶς («Io [sono] il Signore che vi santifico»); Lv 21,8: ἐγὼ Κύριος ὁ ἁγιάζων αὐτούς («Io [sono] il Signore che li santifico»). Si legga C. SPICQ, *Vie chrétienne*, 24, nota 51.

²⁵⁶ Cf anche Eb 3,1a; 10,10.14b.29e; 13,12a.

²⁵⁷ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 133.

²⁵⁸ In effetti, l'eternità di esso è già illustrata in 7,15-17, in cui Eb mette in luce la

questa tesi, nei vv. 20-22 è portato il Salmo 109(110), di cui viene sottolineato qui il lemma introduttorio dell'oracolo del v. 4, ossia il giuramento divino senza pentimento (7,21cd). Sulla base di questa presa di posizione inderogabile da parte di Dio, Ebrei può sostenere che «Gesù è diventato garante di un'alleanza migliore» (v. 22). La conseguenza del carattere eterno del sacerdozio di Cristo è, in primo luogo, la sua unicità. Essa costituisce un motivo di diversità e di superiorità rispetto alla molteplicità dei sacerdoti della tribù di Levi (cf v. 23a), il cui numero è ritenuto da Ebrei un palliativo per tentare invano di superare la morte (cf vv. 8.23b). In seconda istanza, però, Ebrei mira ad affermare l'efficacia salvifica della mediazione sacerdotale di Gesù (σῶζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται, v. 25ab). In netto contrasto con l'effettiva debolezza (ἀσθενείαν, v. 28b; cf v. 18: ἀσθενές) e inefficacia (ἀνωφελές, v. 18) dell'istituto sacerdotale antico, il «nuovo» sommo sacerdote è capace di entrare alla presenza «celeste» di Dio (cf v. 26d), per elevare la sua intercessione a favore degli uomini (v. 25e).

Nei vv. 26-28, si trova una conferma ulteriore del nesso esistente tra l'attività salvifica di Gesù, che continua nella sua intercessione «celeste» a favore degli uomini, e il «compimento» sacerdotale attuatosi in lui in passato, ma i cui effetti positivi – secondo il valore del perfetto τετελειωμένον del v. 28c – permangono nel presente. In questo quadro finale del capitolo, Ebrei contempla il Figlio di Dio glorioso che è riuscito a superare l'aporia soteriologica del sistema sacerdotale anticotestamentario, avendo raggiunto la vera τελείωσις (cf v. 28c). Per la nostra indagine, è degno di nota che qui Ebrei, riprendendo la tematica della τελείωσις, che ritma l'intero secondo paragrafo del capitolo settimo (vv. 11-28)²⁵⁹, perviene ad un'acquisizione fondamentale²⁶⁰. In effetti, la prospettiva polemica di Ebrei si amplia per criticare in modo esplicito l'intero sistema sacerdotale dell'Antico Testamento. L'interrogativo retorico del v. 11²⁶¹ precisa subito i termini dell'antitesi: da un lato, l'istituto sacerdotale levitico κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν e, dall'altro, un sacerdozio diverso, che è, invece, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, fondato scritturisticamente sul Salmo 109(110),4. Per Ebrei, l'esistenza stessa di quest'altro sacerdozio, nella sua «diversità» (ἕτερος, 7,11d.15b) rispetto al sacerdozio levitico, è segno rivelatore dell'impossibilità per quello levitico di pervenire alla τελείωσις. Ebrei, quindi, è a conoscenza dell'esistenza in ambito anticotestamentario di una τελείωσις, ossia di un sacrificio

somiglianza del sacerdozio del Figlio di Dio con quello di Melchisedek (cf vv. 3.8) e, di conseguenza, il suo rapporto antitetico rispetto al sacerdozio aronnitico.

²⁵⁹ All'inizio del paragrafo, ricorre τελείωσις (Eb 7,11a); nel suo centro, ἐτελείωσεν (v. 19a); e nella sua conclusione, τετελειωμένον (v. 28c). Cf R. ABRIIS, «Ebrei», 649.

²⁶⁰ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 188-192.

²⁶¹ Cf N. CASALINI, *Ebrei*, 225-226. 237; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 126.

di consacrazione del candidato al sommo sacerdozio²⁶². Ma l'asserto del v. 11 sancisce, senz'ombra di dubbio, l'impossibilità che tale rito esteriore, consistente nell'immolazione di animali e nell'effusione del loro sangue su determinate parti del corpo del candidato (cf Lv 8,22-28), potesse realmente operare in costui la τελείωσις interiore²⁶³.

Al contrario, l'attuazione effettiva di tale «compimento» personale e relazionale è la condizione di possibilità imprescindibile perché Gesù Cristo, come unico sommo sacerdote «santo, innocente, immacolato» (v. 26b; cf 4,15c; 9,14b), potesse accedere alla presenza eterna di Dio, per intercedere presso di lui a favore degli uomini (v. 25e) ed espletare, così, in maniera perfetta la mediazione salvifica (cf v. 25ab). Diventa chiaro, allora, il carattere esclusivo (cf 7,24b) del sacerdozio di Gesù, fondato ultimamente sulla «potenza della vita indistruttibile» (v. 16b) che Dio gli ha donato facendolo risalire dai morti (cf 13,20b).

3.2. *L'unicità e la definitività del sacrificio di Cristo*

A questo punto, la nostra indagine sul nesso salvezza-tempo esige di passare dalla considerazione dell'eternità del sommo sacerdote alla presentazione delle ragioni dell'unicità definitiva del suo atto sacrificale. Occorre spiegare, insomma, in che senso il sacrificio di Cristo, pur essendo unico, ha un valore salvifico definitivo.

3.2.1. *L'unicità del sacrificio di Cristo*

Da quanto si è visto, ormai è evidente che l'evento che ha permesso a Cristo di diventare «causa di salvezza eterna» per gli uomini (5,9c) è storicamente situato «nei giorni della sua carne» (v. 7a). Più precisamente, l'attenzione di Ebrei si focalizza, nel «punto capitale» della sua trattazione dottrinale (8,1a), sul sacrificio compiuto da Cristo nella sua passione e nella sua morte. Avendo offerto se stesso «mediante il proprio sangue» (9,12a), Cristo è riuscito ad entrare, una volta per tutte» (ἐφάπαξ, v. 12a; cf v. 26c: ἅπαξ), nel santuario «celeste», cioè nella comunione trascendente con Dio.

²⁶² Sul rapporto tra la legislazione mosaica e il sacerdozio anticotestamentario, si leggano, ad es.: TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 126; A. VANHOYE, «Loi», 282-283.285; Id., *Prêtres*, 187-188.

²⁶³ Il rito d'investitura era solo in grado di simbolizzare il cambiamento positivo dell'uomo, a cui sarebbe stata affidata la funzione mediatrice tra Dio e il popolo. In realtà, la necessità di tale mutazione restava ineluttabile. Da qui deriva la ripetizione del giudizio negativo di Eb sulla legge mosaica: in quanto struttura di mediazione, il cui compito più importante era quello di regolamentare l'intero sistema cultuale e sacerdotale, la legge mosaica non era in grado, di fatto, di portare nulla al «compimento» (7,19). Cf A. VANHOYE, «Loi», 283-284.

Nella sua unicità, questo sacrificio realizza lo scopo fondamentale del sistema rituale giudaico, culminante nella liturgia annuale (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, v. 7a; cf v. 25b) del *Kippûr* (cf vv. 1-10): espiare i peccati dell'intero popolo d'Israele. Di fatto, questa espiazione non si realizzava mai neppure nel giorno del *Kippûr*, perché i doni e i sacrifici offerti a Dio erano «incapaci di conferire la τελείωσις nella coscienza a colui che faceva il culto» (v. 9de). Al contrario (cf v. 11a: δέ), il sacrificio di Cristo è unico e definitivo, proprio perché, avendo realizzato il «compimento» di lui stesso e, di conseguenza, anche dei cristiani, ha permesso loro di accostarsi effettivamente al «cielo», in cui Cristo è già entrato (9,24; cf 8,1-2). In questo modo, l'incapacità del sistema legale anticotestamentario²⁶⁴ viene ulteriormente illustrata in rapporto all'attività cultuale dei suoi fedeli²⁶⁵. Di per sé, il culto sacrificale dell'Antico Testamento, per permettere l'accesso all'intimità trascendente con Dio, avrebbe dovuto trasformare la coscienza dei fedeli, conferendole il «compimento» mediante la remissione dei peccati²⁶⁶. Esattamente per questa finalità il culto era prescritto dalla legge mosaica. Secondo Ebrei, invece, il peccato permaneva²⁶⁷ sulla coscienza (10,2c), malgrado la ripetizione annuale dei sacrifici, culminanti nella solenne celebrazione del *Kippûr* (vv. 1d.3)²⁶⁸. La dinamica ripetitiva del sistema sacrificale dell'Antico Testamento non raggiungeva mai lo scopo salvifico agognato²⁶⁹. Al contrario, l'unicità del sacrificio di Gesù Cristo (ἐφάπαξ,

²⁶⁴ Secondo una prospettiva soteriologica strettamente intesa, la legge mosaica risulta inefficace, perché non è in grado, per Eb 10,1 (οὐδέποτε δύναται, «mai può»), di espletare la funzione salvifica essenziale, che consiste nel «portare al compimento» (τελειῶσαι, v. 1h) gli uomini. Osserviamo che, a questo punto, Eb non constata semplicemente il dato di fatto storico-salvifico che «la legge non portò nulla al compimento» (7,19a). Ma giunge perfino a dichiarare l'incapacità salvifica di principio della legge. Cf N. HUGEDÉ, *Sacerdoce*, 158.

²⁶⁵ I fedeli sono definiti in Eb 10,1g τοὺς προσερχομένους («coloro che si avvicinano» a Dio nel culto) e al v. 2d τοὺς λατρεύοντας («coloro che rendono culto»).

²⁶⁶ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 237.

²⁶⁷ Dal punto di vista stilistico, notiamo che Eb sottolinea questa sussistenza del peccato per mezzo di un'insistente ripetizione del termine ἁμαρτία, che compare ben 9 volte in 18 versetti (10,2c.3.4b.6.8b.11e.12a.17a.18b).

²⁶⁸ Cf Lv 16; 23,26-32 e Nm 29,7-11. Sono numerosi gli esegeti che leggono nella coordinata temporale κατ' ἐνιαυτόν («ogni anno», Eb 10,1b.3) un'allusione alla celebrazione annuale del *Kippûr*. Cf S. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, II, 98; N. CASALINI, *Ebrei*, 291; J.-S. JAVET, *Dieu*, 106-107; O. KUSS, *Hebräer*, 139; A. MÉDEBIELE, «Hébreux», 341; A. STROBEL, *Hebräer*, 119.

²⁶⁹ Anzi, Eb, senza esprimere affatto ammirazione per l'abbondanza dei sacrifici antichi, vi riconosce un segno inequivocabile dell'inefficacia dei riti sacrificali stessi e, più in radice, della legge mosaica (cf 10,1f), che sanciva la loro ciclica ripetizione. Si ha qui una presa di distanza notevole dal sentimento comune dei Giudei dell'epoca, attestato, ad es., da Giuseppe Flavio, pieno di ammirazione per l'abbondanza dei sacrifici del tempio di Gerusalemme (cf A. VANHOYE, «Efficacité», 44; Id., *Prêtres*, 238). Per di più, in Eb 10,3 l'argomento di principio del v. 2 viene precisato

«una volta per tutte», v. 10)²⁷⁰ è letta come l'indizio sicuro della sua efficacia salvifica. Difatti, l'esito di tale sacrificio è duplice: Cristo «si assise in perpetuo alla destra di Dio» (v. 12b); di conseguenza, ai cristiani è stata data la possibilità di un effettivo itinerario di santificazione (cf vv. 10.14).

Illustrato l'effetto salvifico conseguito dall'unico sacrificio di Cristo, Ebrei ne individua la causa determinante. In prima battuta, evidenzia come l'inefficacia salvifica del sistema culturale anticotestamentario è dovuta all'esteriorità dei suoi sacrifici. Questo limite è constatabile al duplice livello della mediazione salvifica²⁷¹. Sul versante umano, Ebrei annota un'insuperabile diversità di piani tra la vittima e l'offerente; tra il «sangue» della prima (αἷμα ταύρων καὶ τράγων, «sangue di tori e di capri») e i «peccati» del secondo (ἁμαρτίας, v. 4b); tra l'ambito fisico del mezzo, cioè il sangue, e l'ambito spirituale del fine, ossia l'annientamento dei peccati²⁷². Da questa incomunicabilità di realtà del sistema culturale anticotestamentario consegue la sua incapacità ad eliminare i peccati umani (v. 4ab). Ma anche sul versante divino, Ebrei constata, mediante la citazione del Salmo 39(40),7-9 (dei Settanta), un'incompatibilità radicale tra una vittima immolata e Dio²⁷³. Tra i numerosi passi anticotestamentari contenenti la medesima polemica contro l'esteriorità formalistica del culto²⁷⁴, Ebrei opta per questo Salmo, in cui sono accostati il rifiuto da parte di Dio dell'intero sistema sacrificale e la sua preferenza per un'offerta di carattere personale²⁷⁵. L'offerta personale viene così interpretata da Ebrei come prefigurazione profetica dell'unico sacrificio di sé attuato da Gesù

nel senso che i sacrifici non solo non pervengono ad uno scopo salvifico, ma, di fatto, sollecitano il ricordo dei peccati.

²⁷⁰ L'unicità del sacrificio di Cristo è sottolineata più volte da Eb (cf soprattutto 10,12a: μίαν [...] θυσίαν, «un solo sacrificio»; v. 14a: μίᾳ [...] προσφορᾷ, «per mezzo di una sola offerta»).

²⁷¹ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 238.

²⁷² Cf F.F. BRUCE, *Hebrews*, 238; N. CASALINI, *Ebrei*, 287; R. FABRIS, «Ebrei», 688; C. SPICQ, *Hébreux*, II, 303.

²⁷³ Cf A. VANHOYE, «Efficacité», 45; Id., *Prêtres*, 238.

²⁷⁴ A titolo esemplificativo, cf Is 1,10-17; Ger 6,20; 7,22; 11,15; Os 6,6; Am 5,22.25; Mic 6,6-8; Sal 50,13-15; 51,18. Si osservi, per transenna, che la critica del culto emergente da questi filoni dell'Antico Testamento è meno radicale di quella di Eb, che polemizza non solo contro il culto, ma anche contro l'intero sistema legale, su cui esso è basato. D'altro canto, a differenza dei passi anticotestamentari citati, Eb individua l'unica via d'uscita, cioè la mediazione salvifica del sacrificio di Cristo. Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 239.241.

²⁷⁵ Benché nei versetti non sia esplicitato il favore di Dio verso l'offerta personale, essa non può che risultargli gradita, dato che coincide con l'adempimento della sua stessa volontà (Eb 10,7e.9d; cf 5,8bc e, in ambito neotestamentario, Mt 26,39 (/ / Mc 14,36; Lc 22,42); Mt 26,42 (/ / Mc 14,39); Gv 6,38 e Fil 2,8). Si veda A. VANHOYE, *Prêtres*, 238.

Cristo (v. 10). A sua volta, però, è proprio questo suo sacrificio a sancire l'abrogazione del culto antico (v. 9).

Passando dal confronto tra i due generi di sacrifici (vv. 4-10) al confronto tra i due tipi di sacerdozio (vv. 11-14), Ebrei delinea la situazione dei sacerdoti antichi (v. 11) in antitesi con quella di Gesù Cristo glorioso (vv. 12-13)²⁷⁶, accentuando ulteriormente il contrasto tra la molteplicità dei sacrifici dei primi e l'unicità dell'offerta del secondo²⁷⁷. Effettivamente, la mediazione di Cristo, portata a termine con un unico atto sacrificale (vv. 12a.14b), è efficace ai due livelli della mediazione stessa. Dal punto di vista del rapporto di solidarietà con gli uomini, i peccati umani, nei confronti dei quali i sacrifici antichi risultavano impotenti (cf v. 11de), ora sono tolti, dal momento che Gesù Cristo ha sofferto ed è morto proprio «per i peccati» (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, v. 12a). D'altronde, dal punto di vista della relazione con Dio, viene contemplato Cristo che, grazie alla sua obbedienza personale (vv. 7.9), «si assise alla destra di Dio» (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, v. 12b), superando così l'impotenza salvifica dell'attività celebrativa ripetitiva (v. 11ab) di ogni sacerdote anticotestamentario²⁷⁸.

Con il v. 14, viene fornita la spiegazione della contrapposizione suddetta. Se, in negativo, la mediazione di Cristo ha tolto l'ostacolo dei peccati umani, in positivo, «ha portato al compimento (τετελείωκεν) in perpetuo quelli che si stanno santificando». Riprendendo il concetto della τελείωσις, Ebrei afferma l'avvenuta comunicazione del «compimento» da Cristo agli uomini (v. 14a), che così possono essere «santificati» (τοὺς ἁγιαζομένους, v. 14b; cf 2,11b: οἱ ἁγιαζόμενοι). Coerentemente con la visione escatologica di Ebrei, il tempo presente del participio sostantivato τοὺς ἁγιαζομένους esprime un processo di santificazione che, dal punto di vista antropologico-soggettivo, è ancora in corso: nell'«oggi» ecclesiale, i credenti stanno partecipando della santità²⁷⁹, che ha la sua origine in Dio Padre (αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, 2,10ab) e il suo mediatore storico-definitivo nel Figlio (ὁ ἁγιάζων, v. 11a). Resta da vedere in

²⁷⁶ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 687.

²⁷⁷ A riguardo dell'attività mediatrice dei sacerdoti anticotestamentari, quotidianamente (καθ' ἡμέραν, «ogni giorno», 10,11a; πολλάκις, «spesso», v. 11c) affacciati nelle attività sacrificali, Eb ribadisce lo stesso giudizio di inefficacia emesso sulla legge. Cf οὐδέποτε δύναται («mai possono», 10,11d) con οὐδέποτε δύναται («mai può», v. 1f).

²⁷⁸ I diversi particolari testuali della contrapposizione tra il Cristo glorioso e i sacerdoti antichi sono evidenziati da: J.-S. JAVET, *Dieu*, 109; A. VANHOYE, «Efficacité», 42; Id., *Structure*, 167.

²⁷⁹ Cf A. VANHOYE, «Efficacité», 45-46; M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (= Scripta Pontificii Instituti Biblici 107), Romae, Pontificio Istituto Biblico, 1953 [1984], 510.

che senso intende Ebrei la definitività dell'atto sacrificale del mediatore in rapporto a tale partecipazione storica dei cristiani.

3.2.2. La definitività del sacrificio di Cristo

È proprio a motivo della sua efficacia salvifica definitiva che il sacrificio di Cristo viene collocato da Ebrei «alla fine dei secoli» (9,26c). In corrispondenza antitetica con la descrizione del livello terreno su cui giacevano i sacrifici antichi (cf 8,3-6), in 9,24-28 Ebrei contempla l'ingresso di Cristo «nello stesso cielo» (v. 24a)²⁸⁰. Il livello «celeste», raggiunto dal suo sacrificio, che era soltanto «abbozzato» dal sistema cultuale anticotestamentario²⁸¹, è quello «vero» (v. 24a)²⁸². Difatti, è a questo livello effettivo che si attua per Cristo la possibilità di accedere «al cospetto di Dio» (v. 24b).

Una puntualizzazione a riguardo del livello «celeste», a cui è pervenuto Cristo mediante il sacrificio di se stesso, è offerta in 10,1. Qui Ebrei critica l'inefficacia della legge mosaica, la quale è in possesso soltanto di un'«ombra» delle realtà definitive (σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, v. 1ab). Al di là di affrettati concordanismi²⁸³, l'infrastruttura concettuale della terminologia qui utilizzata – σκιάν («ombra», v. 1a) e τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων («l'espressione stessa delle realtà»²⁸⁴, v. 1c) – non corrisponde ad un sistema di pensiero di matrice platonica o filoniana²⁸⁵. Infatti, la concezione biblica

²⁸⁰ Cf A. VANHOYE, «Par la tente», 4.

²⁸¹ Cf Eb 8,5a: οἱ τινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων (i quali [= i sacerdoti anticotestamentari; *n.d.A.*] a un canovaccio e a un'ombra delle realtà celesti rendono culto).

²⁸² Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 233.

²⁸³ A sostenere un rapporto con il platonismo è, ad es., O. Kuss, *Hebräer*, 139. R. CANTALAMESSA, «Il papiro Chester Beatty III (P⁴⁶) e la tradizione indiretta di Hebr. 10, 1», *Aegyptus* 45 (1965) 194-215: 209-211, invece, sottolinea la dipendenza di Eb 10,1 da Filone d'Alessandria. Infine, A. STROBEL, *Hebräer*, 119 si schiera a favore di un influsso su Eb da parte di una visione genericamente platonico-filoniana.

²⁸⁴ Cf C. SPICQ, *Hébreux*, II, 302, secondo cui «[...] avec Chrysostome (= ἀλήθεια), Lefebvre d'Étaples, Erasme, Edwards, Lemonnyer, Seeberg, Wickham, Windisch, Michel, Médebielle, Bauer (*Wört.*), il faut donner à εἰκών le sens dérivé de : figure dans laquelle s'exprime la réalité d'une chose [...]». Di questo parere è anche A. VANHOYE, «L'ombre et l'image. Discussions sur He 10, 1», in *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans* (= «Lectio Divina» 162), a cura di P. BOVATI e R. MEYNER, Paris, Cerf, 1995, 267-282: 281.

²⁸⁵ «On such fundamental subjects as time, history, eschatology, the nature of the physical world, etc., the thoughts of Philo and the Writer of Hebrews are poles apart. [...] Totally opposed to the attitude of Philo is the conviction of the Writer of the Epistle that ἀπαξ within the stream of historical events one particular set of events of a final, eternal significance had occurred. For the Writer of Hebrews "ultimate reality is already present, in the person of the incarnate Word; there is not,

della storia della salvezza²⁸⁶ soggiacente a questo versetto non contrappone l'ambito «celeste» delle idee, in sé perfette e permanenti, al mondo «terreno», materiale, imperfetto e caduco. Ebrei distingue piuttosto l'«ombra», ossia il livello imperfetto delle prefigurazioni anticotestamentarie, dalla realtà stessa, cioè il piano della presenza definitiva dei cosiddetti «beni futuri» (τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, v. 1b)²⁸⁷. Assistiamo, quindi, ad un completo capovolgimento dell'ottica platonico-filoniana. L'ambito della perfezione cristiana si trova non all'inizio della storia, bensì alla sua fine, quando cioè si attua pienamente il disegno salvifico di Dio. Di conseguenza, dato che la rivelazione del Figlio di Dio è storicamente giunta dopo la legge mosaica, le è sostanzialmente superiore²⁸⁸. In questo senso, la legge possiede in sé soltanto degli abbozzi prefigurativi della salvezza realizzatasi definitivamente nel sacrificio di Cristo.

Fatta questa precisazione, risulta più chiaro il carattere definitivo dell'atto sacrificale di Cristo, il quale, a differenza dei sommi sacerdoti dell'Antico Testamento, non deve ripetere di anno in anno gli stessi atti di culto (cf v. 25b). Dato che Cristo è pervenuto ormai alla meta «celeste», non ha più senso per lui «offrire se stesso» daccapo (v. 25a). All'efficacia dell'offerta è legata la sua unicità ed irreversibilità. Che essa sia stata efficace è dimostrato dal fatto che ha abolito il peccato (v. 26b) e ha introdotto una radicale trasformazione positiva nella vita degli uomini (ὕπερ ἡμῶν, v. 24b; cf 7,25e). Inoltre, essendo unica e irreversibile, ha inaugurato la «fine dei secoli» (9,26c). In questo senso, è un evento escatologico paragonabile alla morte umana, perché, come questa (ἄπαξ ἀποθανεῖν, v. 27b), anch'esso è unico e irreversibile (ἄπαξ προσενεχθεῖς, v. 28a)²⁸⁹. L'evidente differenza tra i due avvenimenti è che solo l'offerta di Cristo è dotata di efficacia salvifica, in senso sia positivo (εἰς σωτηρίαν, «per [la] salvezza», v. 28d) che negativo (εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, «per togliere i peccati di molti», v. 28b).

because there cannot be, anything beyond this" [J. DANÉLOU, *The Lord of History*, Longmans, 1958, p. 190. See also p. 191]. To such a view Philo would have been bound to retort that "it ascribes reality in too high a sense to finite pieces of appearance" [F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*, London, 2nd edn., revised, 1906, p. 529, n. 1].» (R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews* [= *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* 4], Leiden, Brill, 576-577). Sull'esclusione di tale dipendenza platonica o filoniana di Eb 10,1, sono d'accordo pure: R. FABRIS, «Ebrei», 688; A. VANHOYE, «Ombre», 280-282; ID., *Prêtres*, 240.

²⁸⁶ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 688; A. VANHOYE, «Ombre», 280-282.

²⁸⁷ Cf J.-S. JAVET, *Dieu*, 106; A. VANHOYE, «Loi», 291-292; ID., *Prêtres*, 240.

²⁸⁸ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 240.

²⁸⁹ Cf J. HÉRING, *Hébreux*, 90.

4. CONCLUSIONE

In sintesi, possiamo rispondere all'interrogativo sul nesso reperibile in Ebrei tra il tempo e la salvezza divina mediata da Gesù Cristo, enucleando due serie di conclusioni concernenti rispettivamente i tempi della salvezza e le prospettive con cui essi sono considerati da Ebrei.

4.1. I tempi della salvezza

Per quanto riguarda le coordinate temporali della soteriologia di Ebrei, concludiamo che i beni della salvezza escatologica (cf 10,1b), predicata in quest'opera, sono futuri per i credenti dell'Antico Testamento; sono presenti per il Cristo glorioso; e sono già partecipati, anche se in maniera non ancora gloriosa, dai cristiani. Enunciamo il significato soteriologico del presente, del passato e del futuro per questi tre attanti.

La predicazione di Ebrei è contestualizzata primariamente nel *presente* della comunità ecclesiale. Da questo punto di vista, Ebrei contempla Cristo, il quale, dopo essere stato «portato al compimento» (2,10e; 5,9a e 7,28d) nei «giorni della sua carne» (5,7a), in virtù della sua obbedienza filiale a Dio (cf 5,8bc e 10,7.9) e della sua solidarietà con gli uomini (cf 2,14b.17bc; 4,15 e anche 5,1-3), ora vive (cf 7,25d) in una condizione gloriosa (cf 2,9c; 3,3a; 5,5-6.10 e 13,21d). Al contrario, per i cristiani la situazione attuale è caratterizzata dalla sofferenza (cf 12,1d.4.7a), mentre la gloria rimane una meta futura verso cui procedere (cf 2,10d). Essi sono ancora all'interno di un percorso di santificazione progressiva (cf 10,14b; 12,14a). Perciò, per Ebrei, la storia umana dopo Cristo non si è dissolta nell'«eterno» delle visioni giudaico-apocalittiche. Anzi, la meta gloriosa della storia sarà raggiungibile dai credenti in Cristo, nella misura in cui nel presente rispondono con un atteggiamento di fede alla loro «vocazione celeste» (3,1a) e, malgrado le sofferenze, perseverano nella gara di resistenza che è la vita cristiana (cf 12,1). Nonostante questa diversità di condizioni, a permettere una partecipazione attuale dei cristiani a Cristo (3,14a) è il sacrificio di sé compiuto da lui nella sua passione e nella sua morte²⁹⁰.

È precisamente questa mediazione sacerdotale di Cristo ad aver consentito nel *passato* un sostanziale cambiamento della situazione religiosa. In effetti, il sistema sacerdotale dell'Antico Testamento non consentiva – né di fatto né di principio – l'accesso dei fedeli all'ambito trascendente di Dio. Per questa ragione, nell'Antico Testamento

²⁹⁰ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 254.

i credenti in Dio potevano soltanto attendere la «città» (11,10) «futura» (13,14), che avrebbe reso possibile la convivenza «celeste» con lui (cf 12,22). Di fatto, però, non hanno potuto ottenere la realizzazione delle promesse divine (cf 11,13b.40b), che hanno unicamente «visto e salutato da lontano» (11,13cd). Invece, Cristo ha abrogato il sistema di separazioni culturali dell'Antico Testamento, che inibiva l'ingresso nella trascendenza eterna di Dio. Difatti, in qualità di vittima «immacolata»²⁹¹, Cristo è entrato in comunione con il Padre (cf 9,24), dopo essere stato trasformato dallo Spirito (cf v. 14b). Ma anche la separazione tra il sommo sacerdote e la vittima è stata risolta da Cristo, in cui le due funzioni sono venute a coincidere, dato che è stato lui stesso ad offrirsi a Dio (cf v. 14b e anche 7,27e). Infine, per quanto concerne le separazioni anticotestamentarie tra i sacerdoti e il popolo, Ebrei sostiene che Gesù Cristo, a motivo della solidarietà radicale con gli uomini²⁹², «ha conferito» loro «il compimento» (10,14a), consentendo loro di partecipare alla sua stessa consacrazione sacerdotale. Perciò, chi aderisce a lui nell'obbedienza fiduciale (cf 5,9c) può prendere parte fin d'ora al suo sacerdozio e ai relativi effetti salvifici²⁹³. I credenti hanno ricevuto così la possibilità di essere «santificati» (v. 14b), diventando degni di entrare nell'intimità trascendente con Dio.

Per questo motivo, rispetto al *futuro*, il presente ecclesiale è il tempo in cui «coloro che aspettano» il Cristo glorioso «in vista della salvezza» (9,28b) avanzano, con fede, speranza e carità (cf 10,22-25), verso l'imminente «riposo» con Dio (cf 3,7-4,14), nel «giorno che si avvicina» (10,25c). Per fede sono consapevoli che Cristo è già entrato, attraverso il sacrificio della sua passione e della sua morte, nel santuario «celeste» dell'intimità gloriosa con Dio. Perciò, i cristiani, che stanno ancora correndo su una strada lastricata di sofferenze (cf 12,1cd), sono esortati da Ebrei a guardare, in questo frangente, a Gesù (cf v. 2a). Fondando così la loro fede (cf 3,7-4,14) sulla sua parola affidabile (cf 3,1-6), gli obbediscono (cf 5,9c) e vengono adeguatamente aiutati da lui (cf 4,16c). Connotato in questi termini, l'«oggi» della Chiesa viene qualificato da Ebrei come un periodo di operosa attesa dell'imminente seconda venuta di Cristo (9,28). Soltanto allora le realtà ultime saranno possedute gloriosamente, benché fin d'ora sono possedute dai cristiani nella fede, che è precisamente «una maniera di possedere [le] cose sperate» (11,1ab).

²⁹¹ Eb 9,14b; cf 4,15d e 7,26b. Si vedano poi Es 29,1 e Lv 1,3.10.

²⁹² Cf, ad es., Eb 2,11-12.14.17-18; 5,9.

²⁹³ Cf R. FABRIS, «Ebrei», 686; A. VANHOYE, *Prêtres*, 244.

4.2. *Le prospettive della storia della salvezza*

Da questo prospetto sintetico dei tempi della salvezza resta dimostrato che in Ebrei sono reperibili due prospettive escatologiche: quella cristologica e quella antropologica. Pur essendo distinguibili tra loro da un punto di vista logico, sul piano della storia della salvezza le due ottiche rimangono sempre inscindibilmente connesse in virtù del sacrificio di Cristo, dei cui effetti salvifici beneficiano i cristiani. Anzi, è precisamente il sacrificio di Cristo a costituire la chiave ermeneutica per superare una lettura semplicistica della storia della salvezza nel senso univocamente cronologico delle due fasi e per cogliere l'adempimento sostanziale che il tempo definitivo inaugurato dal Figlio di Dio (cf 1,2a e 9,26c) attua rispetto all'Antico Testamento.

Sotto il profilo cristologico, la consacrazione sommosacerdotale del Figlio di Dio, avvenuta per mezzo della sua passione e della sua morte in croce, gli ha permesso di ottenere in maniera definitiva i beni escatologici, entrando in una permanente situazione gloriosa²⁹⁴ con Dio, in cui Ebrei lo contempla.

A motivo dello sviluppo di questa economia storico-salvifica, l'esperienza di fede degli antichi non può trovare il suo «compimento», se non dopo la mediazione salvifica di Cristo e se non in forza di essa (cf 11,40). In altre parole: dal punto di vista antropologico, soltanto l'intervento mediatore di Gesù Cristo è riuscito a risolvere l'*impasse* storico-salvifico in cui giacevano i credenti dell'Antico Testamento, introducendo i cristiani nella «nuova alleanza». In questa nuova situazione religiosa, i credenti in Cristo, partecipando già di lui (3,14a) e dello Spirito Santo (6,4d), si sono avvicinati alla convivenza «celeste» con Dio (12,22-24) e stanno entrando nel suo «riposo» escatologico (4,3a)²⁹⁵. Di per sé, rimane una certa distanza temporale tra Cristo e i cristiani, dato che il sacrificio di Cristo è un fatto del passato, avvenuto una volta sola²⁹⁶. Eppure, la realizzazione effettiva della «salvezza eterna» (5,9c) da parte di Gesù Cristo «portato al compimento» gli ha consentito di conferire il «compimento» anche ai cristiani (10,14a). In questo senso, il sacrificio di Cristo, intenzionalmente attuato da lui in obbedienza alla volontà del Padre (cf 5,8bc; 10,7.9) e, di conseguenza, in solidarietà con gli uomini (cf 2,14b.17bc; 4,15 e anche 5,1-3), diventa il sacrificio della «nuova alleanza» (8,8f; cf anche v. 13a e 12,24a) di Dio con gli uomini. Grazie a questo sacrificio del media-

²⁹⁴ Cf, in particolare, Eb 2,9c; 3,3a; 5,5-6.10 e 13,21d. Si vedano anche 1,3-4; 12,2e e 8,1.

²⁹⁵ Cf Eb 3,14a; 6,4-5 e 12,22-24.

²⁹⁶ Cf le ricorrenze di ἀπαξ («una volta») in Eb 6,4b; 9,26c.27b.28a (si vedano anche 9,7a; 10,2e e 12,26d.27a) e quelle di ἐφάπαξ («una volta per tutte») in 7,27d; 9,12a; 10,10.

tore della nuova alleanza, i beni escatologici (cf 9,11 e anche 6,4-5) sono già disponibili ai cristiani, che sono chiamati ad accogliere (cf 3,7b-8a.15bc e 4,7de) questi doni divini, rispondendo positivamente alla loro «vocazione celeste» (3,1a). Ma la novità assoluta della situazione religiosa inaugurata dal sacrificio di Cristo sta nel fatto che, per quelli che gli obbediscono (5,9c), la comunione salvifica con Dio è diventata accessibile «all'estremità di questi giorni» (1,2a), benché non sia ancora sperimentata da loro in modo glorioso, proprio perché non è ancora arrivato il giorno (cf 10,25c) della seconda venuta di Cristo (cf 9,28c).

FRANCO MANZI
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inferiore (VA)

25 Dicembre 1999