

IL DISCERNIMENTO PROFETICO DEI SEGNI DI DIO

Spunti teologico-biblici
alla luce di Isaia 7,1-17 e del Vangelo secondo Luca

SOMMARIO: 1. L'ATTUALITÀ DELLA QUESTIONE – 2. L'ESSENZA DEL PROFETISMO ANTICOTESTAMENTARIO; 2.1. *Il profeta: l'uomo della fede in Dio*; 2.2. *Il profeta: l'uomo della parola di Dio*; 2.3. *Il profeta: l'uomo del discernimento dei segni di Dio* – 3. L'ADEMPIMENTO DEL PROFETISMO ANTICOTESTAMENTARIO NEL GESÙ SECONDO LUCA; 3.1. *La continuità: guidato dallo Spirito, Gesù profetizza con parole e con azioni la presenza del regno di Dio*; 3.2. *La discontinuità: Gesù «pretende» di realizzare il regno dell'amore incondizionato di Dio da lui profetizzato*; 3.3. *Il superamento: Dio attesta la verità del discernimento spirituale di Gesù e ne porta a compimento la profezia del regno* – 4. SPUNTI DI RIFLESSIONE SUL DISCERNIMENTO DEI SEGNI DI DIO; 4.1. *Il carattere essenzialmente storico della rivelazione di Dio*; 4.2. *I segni di Dio e la libertà dell'atto di fede*; 4.3. *L'analogia profetica dell'amore matrimoniale*; 4.4. *Chi crede, «vede»!*

1. L'ATTUALITÀ DELLA QUESTIONE

Di recente, la questione dei segni profetici ha raggiunto i *mass media* in occasione della pubblicazione della terza parte del cosiddetto «segreto» di Fatima, che ha scatenato una serie impressionante di commenti, qualitativamente molto diversi.

Tale testo – ha affermato il cardinale Angelo Sodano, il 13 maggio 2000 – costituisce una visione profetica paragonabile a quelle della Sacra Scrittura, che non descrivono in senso fotografico i dettagli degli avvenimenti futuri, ma sintetizzano e condensano su un medesimo sfondo fatti che si distendono nel tempo in una successione e in una durata non precisate. Di conseguenza la chiave di lettura del testo non può che essere di carattere simbolico¹.

¹ Il testo citato della comunicazione ufficiale del segretario di stato, il cardinale Angelo Sodano, è riportato in «Comunicazione di s. em. il card. A. Sodano, segretario di stato di sua santità», *Il Regno Documenti* 45 (1 luglio 2000) 401; e anche in G. MARCHESI, «Il messaggio di Fatima», *CivCatt* 151/3, quaderno 3602 (15 luglio 2000) 163-179: 163-164.

A riguardo dello stesso testo, in una conferenza stampa tenutasi il 26 giugno successivo, è intervenuto anche il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger, presentando il documento intitolato *Il messaggio di Fatima*². In esso il cardinale ha enucleato dei criteri teologici per interpretare il cosiddetto «segreto», facendolo rientrare nella categoria tradizionale delle «rivelazioni private».

Al riguardo – ha precisato il cardinale – occorre tener presente che la profezia nel senso della Bibbia non significa predire il futuro, ma spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro. [...] il profeta viene incontro alla cecità della volontà e del pensiero e chiarisce la volontà di Dio come esigenza e indicazione per il presente. L'importanza della predizione del futuro in questo caso è secondaria. Essenziale è l'attualizzazione dell'unica rivelazione, che mi riguarda profondamente: la parola profetica è avvertimento o anche consolazione o entrambe insieme³.

Il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede collega poi il carisma della profezia alla categoria evangelica dei «segni del tempo» (cf Luca 12,56), che è stata rimessa in auge dal Concilio Ecumenico Vaticano II⁴ e che, nel periodo postconciliare, è stata spesso ripresa⁵ secondo ottiche diverse⁶ e, talvolta, non prive di retorica.

² «L'intervento del Cardinale Joseph Ratzinger», *OR* 140, lunedì-martedì 26-27 giugno 2000, p. 9.

³ J. RATZINGER, «Commento teologico», *Il Regno Documenti* 45 (1 luglio 2000) 401-405; 403. Il testo citato è reperibile anche in G. MARCHESI, «Messaggio di Fatima», 173. Si leggano anche i rilievi di: C.-A. BERNARD, «Simbolismo», in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. DE FIORES - S. MEO, Cinisello Balsamo, Paoline, '1985 [1988], 1293-1304: 1301; R. LAURENTIN, «Apparizioni», *Ivi*, 125-137: 135.

⁴ «In questo senso si può collegare il carisma della profezia con la categoria dei "segni del tempo", che è stata rimessa in luce dal Vaticano II: "Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo?" (Lc 12,56). Per "segni del tempo" in questa parola di Gesù si deve intendere il suo cammino, egli stesso. Interpretare i segni del tempo alla luce della fede significa riconoscere la presenza di Cristo in ogni tempo. Nelle rivelazioni private riconosciute dalla Chiesa – quindi anche in Fatima – si tratta di questo: aiutarci a comprendere i segni del tempo e a trovare per essi la giusta risposta nella fede» (J. RATZINGER, «Commento teologico», 403; G. MARCHESI, «Messaggio di Fatima», 173). La categoria di «segni del tempo» è espressamente utilizzata nei seguenti documenti conciliari: la costituzione *Sacrosanctum concilium*, 43; il decreto *Unitatis redintegratio*, 4; il decreto *Apostolicam actuositatem*, 14; la dichiarazione *Dignitatis humanae*, 15; il decreto *Presbyterorum ordinis*, 9; la costituzione *Gaudium et spes*, 4 e 11.

⁵ Tra i testi più significativi pubblicati su questo tema nel trentennio successivo al Concilio Vaticano II, si possono ricordare i seguenti documenti della Santa Sede: PAULUS VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26-3-1967), 13; SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Istruzione *Nemo est* (22-8-1969), 55; SACRA CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE, Lettera circolare agli Ordinari dei luoghi *Notre temps* (17-5-1970), II.A; COMMISSIO PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», Lettera *Il y a dix ans* (11-4-1973), *Première*

Dall'intervento del cardinale Ratzinger si può raccogliere l'indicazione a comprendere la categoria profetica dei «segni del tempo» all'interno dell'orizzonte biblico e, in specie, nell'ambito della letteratura profetica⁷.

A questo riguardo, la costituzione dogmatica conciliare *Dei Verbum*, sintetizzando una profonda consapevolezza ecclesiale sulla rivelazione anticotestamentaria di Dio, afferma che Dio «si rivelò con parole ed azioni». Precisa poi la modalità della rivelazione di Dio, che, nell'Antico Testamento, ha parlato «per bocca dei profeti»⁸. Come presupposto di questa concezione della rivelazione divina, lo stesso passo

partie, II.B.3 e *Deuxième partie*, 1.III, 3.II e 3.II.A.5; SACRA CONGREGATIO PRO EDUCATIONE CATHOLICA, *Orientamenti educativi per l'educazione cattolica* (11-4-1974), 3; PAULUS VI, Costituzione apostolica *Constans nobis studium* (11-7-1975); SACRA CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE, Documento *La fonction évangélisatrice* (19-11-1975), I; SACRA CONGREGATIO PRO EDUCATIONE CATHOLICA, Documento *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22-2-1976), 1, 5 e 24; COMMISSIO PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», Documento *Le Saint-Siège et le désarmement général* (3-6-1976), *Deuxième partie*, II.B; COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Documento *De promotione humana et salute christiana* (30-6-1977), II.1; SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS et SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Nota direttiva *Mutuae relationes* (14-5-1978), 12 e 16; SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Nota direttiva *Postquam apostoli* (25-3-1980), 11; SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, Documento *Religious and Human Promotion (Plenaria of the Sacred Congregation for Religious and for Secular Institutes, 25-28 April 1978)* (12-8-1980), *Introduction*; ID., Documento *The Contemplative Dimension of Religious Life (Plenaria of the Sacred Congregation for Religious and for Secular Institutes, March 1980)* (12-8-1980), 5; SYNODUS EPISCOPORUM (1980), Elenco di proposizioni *Post disceptationem* (24-10-1980), *Propositio* 5.

⁶ Cf., ad es., M. PERETTI, *Segni dei tempi*, Napoli, Dehoniane, 1980; P. TRIGO, «Nuevo paradigma y teología», *Iter. Revista de Teología* 11 (mayo - agosto 2000) 44-83: 63-81 («III. Formalización teológica de los signos de los tiempos»).

⁷ Le «connessioni del genere letterario "apparizioni", "manifestazioni soprannaturali", "rivelazioni", "profezie" con la dottrina della fede e la grande Rivelazione pubblica» sono state ricordate anche da «L'intervento dell'Arcivescovo Tarcisio Bertone», OR 140, lunedì-martedì 26-27 giugno 2000, p. 9. Si veda pure R. LAURENTIN, «Apparizioni», 129-130.135-136, che illustra il nesso esistente tra le «rivelazioni particolari» e la «rivelazione fondatrice», puntualizzando che «[...] se l'autorità di Dio non vi si manifesta nello stesso ordine, le loro modalità psicologiche non presentano differenze significative» (p. 130).

⁸ «Amantissimus Deus totius humani generis salutem sollicitè intendens et praeparans, singulārī dispensatione populum sibi elegit, cui promissiones concrederet. Foedere enim cum Abraham (cf Gen 15, 18) et cum plebe Israel per Moysen (cf Ex 24, 8), inito, populo sibi acquisito ita Se tamquam unicum Deum verum et vivum verbis ac gestis revelavit, ut Israel, quae divinae essent cum hominibus viae experiretur, easque, ipso Deo per os Prophetarum loquente, penitus et clarius in dies intelligeret atque latius in gentes exhiberet (cf Ps 21, 28-29; 95, 1-3; Is 2, 1-4; Ier 3, 17).» (*Dei Verbum*, 14, in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones Decreta Declarationes*, cura et studio Secretariae generalis Concilii Oecumenici Vaticani II [in Civitate Vaticana], Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, 423-455: 437).

conciliare delinea un ritratto lapidario del volto del Dio biblico. È un Dio che, per amore degli uomini, interviene nella storia, percorrendo le loro strade e rivelandosi loro come l'unico Dio vero e vivo. Infine, la *Dei Verbum* individua due destinatari della rivelazione divina. Se è vero che l'attenzione divina si è rivolta primariamente al popolo eletto, è altrettanto vero che lo sguardo amoroso di Dio, fin dall'inizio, ha abbracciato l'umanità intera, «progettando e preparando con sollecitudine la salvezza di tutto il genere umano». Si comprende, allora, il motivo per cui la rivelazione di Dio, inizialmente diretta a Israele, ha un «valore perenne»⁹.

In questo orizzonte di ampio respiro biblico ed ecclesiale si colloca il presente saggio. Lo scopo che esso si prefigge è quello di illuminare, da un punto di vista teologico-biblico¹⁰ – più che storico¹¹,

⁹ «Oeconomia autem salutis ab auctoribus sacris praeunntiata, enarrata atque explicata, ut verum Dei verbum in libris Veteris Testamenti exstat; quapropter hi libri divinitus inspirati perennem valorem servant: "Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus" (Rom 15, 4).» (*Dei Verbum*, 14, in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones Decreta Declarationes*, 437).

¹⁰ Una sintetica trattazione biblica della questione è reperibile in J. GUILLET, «Discernement des esprits: I. Dans l'Écriture», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome III*, édité par C. BAUMGARTNER, Paris, Beauchesne, 1957 [= *DSp* III], coll. 1222-1247. Si leggano anche i contributi più settoriali di: G. DAUTZENBERG, «Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διακρίσις πνευμάτων (1 Kor 12,10)», *BZ* 15 (1971) 93-104; R.F. DE LA CIGONA, «El discernimiento de espíritus en la primera carta de S. Juan», *Manresa* 46 (1974) 123-130; G. EARLE, «Experience and Discernment», *The Way* 17 (1977) 123-134; T. GREEN, *Weeds among the Wheat. Discernment: Where Prayer and Action meet*, Notre Dame, Indiana, Ave Maria Press, 1984; M.-M. LABOURDETTE, «L'Ange des ténèbres», *VS* 132 (1978) 880-894; J.T. LENHARD, «On «Discernment of Spirits» in the Early Church», *TS* 41 (1980) 505-529; M. McNAMARA, «I criteri di discernimento in Israele: veri e falsi profeti», *Conc(I)* 14:9 (1978) 19-34 [1499-1514]; J. MARTUCCI, «Diakriseis pneumatōn (1 Co 12, 10)», *EeT(O)* 9 (1978) 465-471; A. QUILICI, «Esprit, es-tu là?», *VS* 132 (1978) 824-841; J. SOBRINO, «La sequela di Gesù come discernimento cristiano», *Conc(I)* 14:9 (1978) 35-49 [1515-1529]; G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1973; Id., «Le discernement moral dans l'épître aux Romains», *StMor* 6 (1968) 77-135; P. TREMOLADA, «Avete il cuore indurito? Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite?», (Mc 7, 17-18). «Trasfigurazione» dell'uomo e percezione di Dio», in A.M. CÀNOPI ET ALII, *L'attitudine al discernimento. «Gustate e vedete»* (*Sal* 34, 9) (= Strumenti per il lavoro pastorale 19), Milano, Ancora, 1988, 31-58.

¹¹ Sotto il profilo storico, si vedano: J. AYERA MORENO, «S. Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios», *Manresa* 28 (1956) 71-90; G. BARDY, «Discernement des esprits: II. Chez les Pères», in *DSp* III, coll. 1247-1254; J.M. CASTILLO, «L'imitazione di Cristo» e «Cammino»: dal discernimento privatizzato alla soppressione del discernimento», *Conc(I)* 14/9 (1978) 61-74 [1541-1554]; J. CLÉMENCE, «Le discernement des esprits dans les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola», *RAM* 27 (1951) 347-375; 28 (1952) 64-81; C. DOMBRE, «Les grands mystiques et leurs directeurs», *RThPh* 13 (1925) 5-31; A. LANZ, «Discernimento degli spiriti», in *Enciclopedia Cattolica*. Volume IV, a cura di P. PASCHINI, Città del Vaticano - Firenze, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro

teologico-spirituale¹², morale¹³, pastorale¹⁴ o psicologico¹⁵ –, la cate-

Cattolico - Sansoni, 1950, coll. 1742-1743; A. LEFÈVRE, «Direction et discernement des esprits selon saint Ignace», *NRTh* 78 (1956) 673-686; J. PEGON, «Discernement des esprits: IV. Période moderne», in *DSp* III, coll. 1266-1281; W. PETERS, «Ignazio di Loyola e il "discernimento degli spiriti"», *Conc(I)* 14/9 (1978) 50-60 [1530-1540]; F. URBINA, «Sullo Spirito e la storia», *Conc(I)* 14:9 (1978) 171-181 [1651-1661]; F. VANDENBROUCKE, «Discernement des esprits: III. Au Moyen Âge», in *DSp* III, coll. 1254-1266.

¹² All'interno dell'ampia letteratura teologico-spirituale su questo tema, si possono consultare con frutto: G. ANGELINI, *Il discernimento* (= Proposte 33), Roma, A.V.E., 1990; Id., *La virtù del discernimento* (= Danzare la vita s.n.), Milano, In dialogo, s.a.; A. BARRUFFO, «Discernimento», in *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. DE FIORES - T. COFFI, Roma, Paoline, 1979 [= *NDS*], 419-430; D. BOTTINO, «La direzione spirituale come itinerario per la maturità vocazionale», in Id. ET ALII, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione* (= Venite e vedete 1), a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Ancora, 1996, 59-82: 62-67; M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento* (= Formazione 3), Roma, ADP, 1993, 117-156; M. DUPUY, «Volonté de Dieu: II. Pour le chrétien», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome XVI, édité par A. DERVILLE - P. LAMARCHE - A. SOIGNAC, Paris, Beauchesne, 1994 [= *DSp* XVI], coll. 1253-1269; E. DUSSEL, «Discernimento: un problema d'ortodossia o d'ortoprassi?», *Conc(I)* 14/9 (1978) 75-93 [1555-1573]; R.M. GAY, *Vocation et discernement des esprits. Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae*, Montréal, Éditions Fides, 1959; V. MARCOZZI, «Discernimento degli spiriti», in *Dizionario di mistica*, a cura di L. BARRIELLO ET ALII, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 424-425; G. MBIOLI, «Discernimento spirituale e direzione spirituale», in L. SERENTHÀ - G. MOIOLI - R. CORTI, *La direzione spirituale oggi. Atti delle Quattro giornate Assistenti dell'A.C. di Milano* (= La direzione spirituale oggi s.n.), a cura di A. GARGNEL, Milano, Ancora, 1982 [1988], 47-72; S. PAGANI, «Teologia spirituale e direzione spirituale per una scelta vocazionale», in L. BONARI ET ALII, *Direzione spirituale e orientamento vocazionale* (= Animatori per una Chiesa viva 18), a cura di L. GHIZZONI, Milano, Paoline, 1992, 37-51; J. PEGON, «Discernement des esprits: V. Discernement des esprits et direction spirituelle», in *DSp* III, coll. 1281-1291; M. RUIZ JURADO, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica* (= Spiritualità s.n.), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.

¹³ Cf C. MARTI, «Discernimento e revisione di vita», *Conc(I)* 14/9 (1978) 157-168 [1637-1648]; J. ROVIRA BELLOSO, «Chi è capace di discernere?», *Conc(I)* 14/9 (1978) 126-139 [1606-1619]; R. SIMON, «La legge morale e il discernimento», *Conc(I)* 14/9 (1978) 112-125 [1592-1605]. Si leggano anche alcuni spunti di attualizzazione in E. TAMEZ, «Il Dio della grazia contro il "Dio" del mercato», *Conc(I)* 36/4 (2000) 136-145 [696-705]: 143-145 [703-705].

¹⁴ Cf, ad es., ALBERTO DA S. RUFINA, «Discernimento degli spiriti», in *Dizionario di teologia pastorale*. Volume I, a cura di TEODORO DA TORRE DEL GRECO, Roma, Paoline, 1962 [= *DTP* I], 527-529; R. BIZZARRI, «Catechesi, liturgia, carità: cammino di discernimento», *Vocazioni* 17/5 (2000) 24-27; G. CANOBBIO, «Congiuntura ecclesiale e vocazione», *RCl* 80 (1999) 244-261; I. CASTELLANI, «Parrocchia e pastorale vocazionale», *Orientamenti Pastoral* 40 (1992) 74-80; D. COLETTI, «Elementi per un discernimento vocazionale comunitario», *Vocazioni* 17/5 (2000) 9-13; R. DONADONI, «Chiesa, comunità cristiana, cammini di vita nello Spirito e maturazione vocazionale», *Vocazioni* 17/5 (2000) 5-8; A. LADISA, «Il cammino di fede sorgente del discernimento», *Vocazioni* 17/5 (2000) 14-23; A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Magnano, Qiqajon, 1994, 22-37.167-186; S. PAGANI, «Discernimento e vocazione», *RCl* 68 (1987) 645-657.

¹⁵ Cf, ad es., A. CENCINI, «Il discernimento delle motivazioni vocazionali all'interno

goria del discernimento dei segni di Dio, a partire dalla letteratura profetica e dai tratti profetici della fisionomia di Gesù attestata nel Vangelo secondo Luca. L'interrogativo euristico a cui l'indagine intende rispondere è sostanzialmente duplice: come il Dio biblico si è rivelato «con parole ed azioni per bocca dei profeti»? E una volta conclusasi la rivelazione pubblica e definitiva di Dio in Gesù Cristo, come Dio si manifesta nei «segni del tempo» della Chiesa?

Sotto il profilo metodologico, lo studio si articola in tre momenti logici. Nel primo, dopo aver enucleato lapidariamente le caratteristiche essenziali del profetismo biblico, analizzerà dal punto di vista esegetico la pericope di Isaia 7,1-17, che, nella sua complessità¹⁶, è incentrata precisamente sulla questione del discernimento dei segni di Dio. Si potrà, così, riscontrare in questo testo profetico il rapporto intercorrente tra la rivelazione divina e la fede umana, all'interno del quale va compreso anche il discernimento profetico dei segni di Dio. L'intento è quello di focalizzare come, nell'Antico Testamento, YHWH ha comunicato con uomini di fede com'erano i profeti.

La seconda tappa dell'indagine mostrerà in che senso il Vangelo secondo Luca ha attribuito a Gesù il titolo di «profeta» e ne ha tratteggiato la missione in termini profetici. Detto altrimenti: in che modo è avvenuto l'adempimento del profetismo anticotestamentario nel Gesù secondo Luca¹⁷?

Infine, sarà enucleata qualche riflessione sulla modalità in cui Dio può «parlare» ancora ai nostri giorni, nella consapevolezza di fede che

della direzione spirituale», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 173-190; L. CIAN, «Discernimento vocazionale e apporto delle scienze umane», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*, 171-204; A. MANENTI, «Grano e zizzania. Il travaglio e la lotta dell'ascolto di Dio», in A.M. GANOPI ET ALII, *Attitudine*, 59-86; R. MION, «I nuovi giovani, la fede e la vocazione. Un approccio socio-pedagogico», *Sal* 55 (1993) 237-262; G. SOVERNIGO, «La relazione tra la guida spirituale e il chiamato nel cammino di maturazione vocazionale», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 191-229: 197-198; ID., «Il rapporto interpersonale tra la guida spirituale e il chiamato», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 231-269: 258-266; E.M. URENA, «Discernimento cristiano, psicoanalisi e analisi marxista», *Conc(I)* 14/9 (1978) 94-111 [1574-1591].

¹⁶ Si legga, ad es., il giudizio di J. COPPENS, «La prophétie de la 'almah. Is, VII, 14-17», *ETbL* 28 (1952) 648-678: 653. Per prendere visione della storia della ricerca esegetica su Is 7,14, si può leggere il recente contributo di R. GELJO, «Il vaticinio della nascita dell'Emmanuele (Is 7,14): dalla lettura storico-temporale a quella regale-messianica», in *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordon* (= Sapientia Christiana s.n.), a cura di I. SANNA, Roma, Pontificia Università Lateranense - Mursia, 2000, 47-64. Per una presentazione più sintetica, cf O. KAISER, «Jesaja-Jesaja», in *Theologische Realenzyklopädie*. Band XVI, herausgegeben von G. MÜLLER, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1987, 636-658: 648.

¹⁷ In questione non è, quindi, l'adempimento degli oracoli profetici nell'esistenza di Gesù Cristo, bensì l'adempimento dell'istituzione del profetismo anticotestamentario.

«in ogni tempo è dato alla chiesa il carisma della profezia»¹⁸. Di certo, il presente contributo non ha la pretesa di offrire dei criteri esaustivi per il delicato compito del discernimento spirituale, che per molti versi è strettamente connesso con l'attività profetica. Ma intende individuare alcuni spunti scritturistici per illuminare questioni come queste: il Dio di Gesù Cristo comunica ancora oggi con gli uomini? E se lo fa, quali sono le modalità che utilizza? In che modo Dio fa conoscere ai credenti la sua volontà su di loro, facendo la quale essi possono saziare il loro desiderio di felicità e di vita eterna?

2. L'ESSENZA DEL PROFETISMO ANTICOTESTAMENTARIO

In maniera schematica sono individuabili tre caratteristiche essenziali del profetismo anticotestamentario¹⁹. Il profeta è, anzitutto, un *uomo di fede*, perché fonda la sua intera esistenza sul suo rapporto con YHWH. In secondo luogo, è un *uomo della parola*, perché parla a nome di Dio. Infine, è l'*uomo del discernimento*, essendo in grado di interpretare i segni storici di YHWH.

Resta, così, superato in partenza un equivoco. Spesso, si pensa che il profeta sia una specie di «frate indovino»; un veggente capace di prevedere il futuro; un essere dotato di poteri parapsicologici. È indubbio che in alcuni passi anticotestamentari²⁰ i profeti siano dipinti anche con questi tratti preternormali²¹. Tuttavia, non è questa l'es-

¹⁸ J. RATZINGER, «Commento teologico», 403. Il passo si trova pure in: «L'intervento del Cardinale Joseph Ratzinger», 9; G. MARCHESI, «Messaggio di Fatima», 173.

¹⁹ Lo studio non si sofferma su eventuali confronti con il profetismo dei popoli dell'Antico Vicino Oriente, anche se è noto che Israele condivideva con essi questo fenomeno religioso. A questo proposito, si possono consultare: A. NEHER, *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme* (= Petite Bibliothèque Payot 272), Paris, Payot & Rivages, 1955 [1983], 21-81; L. RAMLOT, «Prophétisme: I. Prophétisme et politique en Orient», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Tome VIII, édité par L. PIROT - A. ROBERT - H. CAZELLES - A. FEUILLET, Paris, Letouzey & Ané, 1972 [= DBS VIII], coll. 812-908.

²⁰ Quando, ad esempio, Saul deve trovare la mandria di asine di suo padre, che si erano smarrite, si rivolge al profeta Samuele. Saul si reca da lui, nella ferma convinzione che quanto dirà l'uomo di Dio, certamente si avvererà (cf 1 Sam 9,8). In effetti, il profeta già attende Saul. Il Signore stesso gli ha fatto sapere, il giorno prima, dell'arrivo di Saul, ordinandogli di consacrare *leader* d'Israele contro gli oppressori filistei. A buon conto, affinché Saul si metta subito il cuore in pace, Samuele rivela che le asine sono già state ritrovate sane e salve. Cf anche Sir 48,24-25. Si legga, infine, G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Band II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels* (= Kaiser Taschenbücher 3), Gütersloh, Chr. Kaiser, 1960 [1993], 67.

²¹ In effetti, il sostantivo ebraico נָבִיא («veggente», «profeta», Gn 20,7; Es 7,1; Nm 11,29; 12,6; Dt 13,2; 18,15.18; 34,10; Gdc 6,8; 1 Sam 9,9; 10,5; 1 Re 13,18;

senza del profetismo anticotestamentario. In realtà, il profeta è un credente capace di interpretare i segni divini, così da poter parlare a nome di Dio di fronte al popolo.

2.1. *Il profeta: l'uomo della fede in Dio*

Uno dei ritratti sintetici più fedeli del profeta autentico è dipinto da Isaia 50,4-5:

Il Signore Dio mi ha dato una lingua da discepolo, perché io sappia indirizzare allo sfiduciato una parola di conforto. Ogni mattina fa attento il mio orecchio perché io ascolti come un discepolo. Il Signore Dio mi ha aperto l'orecchio e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro.

Come negli altri tre canti deuterioisaiani del servo di YHWH, anche in questo (50,4-9) il protagonista è caratterizzato in termini profetici²². Ad essere sottolineata in questa pericope non è solo la sofferenza del servo, ma è soprattutto il suo rapporto discepolare nei confronti di Dio e della sua parola.

Si tratta del primo elemento essenziale del profetismo biblico. La *conditio sine qua non* per essere profeta è la fede in YHWH. Il profeta è essenzialmente un uomo (o una donna)²³ di fede e la sua

18,4.13.19.22.40; 19,10.14; 20,13; 22,7.22.23; 2 Re 3,11.13; 5,8; 10,19; 17,13; 23,18; 2 Cr 18,6.22; 25,15; 28,9; 29,25; Esd 5,1.2; 6,14; Ne 6,7; 9,26.30; Sal 74,9; Ger 1,5; 2,30; 14,18; 23,1.15; 27,9.16; 29,8; 37,19; Lam 2,9.14; 4,13; Ez 2,5; 13,2.4.16; 33,33; 22,25; 38,17; Os 4,5; 9,8; Am 7,14; Sof 3,4; Zc 13,5; ecc.) indica di per sé l'eccitazione dello stato mantico. Cf L. RAMLOT, «Prophétisme: II. La prophétie biblique», in *DBS* VIII, 909-1222: 921. Si legga anche G. RAVASI, *I profeti* (= Parola di vita s.n.), Milano, Ancora, 1990, 9.

²² I tratti profetici del servo di YHWH sono individuati soprattutto da: H. GUNKEL, «Jesaja 53: eine prophetische Liturgie», *ZAW* 42 (1924) 177-208; J. JEREMIAS, «D. παῖς θεοῦ im Neuen Testament», in W. ZIMMERLI - J. JEREMIAS, «παῖς θεοῦ» in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Fünfter Band*, herausgegeben von G. KITTEL - G. FRIEDRICH, Stuttgart, Kohlhammer, 1954, 698-713: 664-672; V. DE LEEUW, «Le Serviteur de Jahvé figure royale ou prophétique?», in L. CERFAUX ET ALII, *L'attente du Messie* (= Recherches Bibliques s.n.), Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 51-56; B. MARCONCINI, «I canti del servo», in *Profeti e apocalittici* (= LOGOS. Corso di studi biblici 3), a cura di B. MARCONCINI ET ALII, Leumann, Elle Di Ci, 1995, 275-295: 280-281.285.286-287.292. Cf anche S. VIRGULIN, *Isaia* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 24), Cinisello Balsamo, Paoline, 1968 [1989], 274. A motivo di queste caratteristiche profetiche e di altre allusioni (cf Is 42,1.6 e 49,6 con Ger 1,5; cf Is 42,6 e 49,1 con Ger 1,5; cf Is 49,2 con Ger 1,4.9; cf Is 53,4 con Ger 10,19; cf Is 53,7-8 con Ger 11,19; cf Is 53,12 con Ger 14,11), alcuni esegeti giungono ad identificare il misterioso servo di YHWH con Geremia stesso. Si leggano, a questo proposito: B. MARCONCINI, «Canti del servo», 294; G. RAVASI, *Il racconto del cielo. Le storie, le idee, i personaggi dell'Antico Testamento*, Milano, Mondadori, 1995, 171-172.

²³ L'attribuzione del titolo di «profetessa» (נְבִיאָה; προφήτις) o di funzioni profetiche a delle donne è attestata in: Es 15,20; Gdc 4,4; 2 Re 22,14 (e il parallelo 2 Cr 34,22);

fede è storicamente determinata dall'esperienza dell'alleanza tra YHWH e Israele²⁴.

2.2. Il profeta: l'uomo della parola di Dio

Su questa caratteristica di fondo, si staglia la peculiarità della missione profetica. Rispetto ad ogni altro credente in YHWH, il profeta si distingue per il compito a cui Dio lo ha espressamente chiamato. La peculiarità della vocazione del profeta, che lo differenzia in senso carismatico²⁵ da altre figure istituzionali israelitiche come quella del

Ne 6,14; Is 8,3; Lc 2,36; At 21,9; cf infine Ez 13,17 e Ap 2,20. Si legga, ad es., G. von RAD, *Theologie*, II, 60.

²⁴ In effetti, si può dire che la predicazione profetica non fa altro che richiamare il popolo d'Israele alle istanze dell'alleanza stipulata con YHWH. A questo scopo, i profeti non si limitano a rimproverare le continue infedeltà d'Israele all'alleanza con Dio. Ma, a nome di Dio, promettono un mediatore messianico capace di attuare l'alleanza. Anzi, di fronte alle permanenti inadempienze del popolo nei confronti dell'antica alleanza, ne promettono una nuova e definitiva. Per questi nuclei tematici intorno a cui ruota il *kérygma* profetico, cf M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia* (= Saggi di teologia s.n.), Leumann, Elle Di Ci, 1982 [1986], 69-73.

²⁵ Sulla natura istituzionale o carismatica del profetismo biblico è possibile discutere, a partire dalla definizione preliminare di «istituzione» e di «carisma». La monografia di R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles; II. Institutions militaires. Institutions religieuses*, Paris, Cerf, 1960 [1991] non tratta del profetismo. Si può supporre, quindi, che, per l'esegeta domenicano, il profetismo non sia un'istituzione dell'Antico Testamento. In effetti, molti passi anticotestamentari danno l'impressione che il profetismo sia piuttosto antistituzionale, soprattutto per la sua origine: la funzione del profeta non è ereditaria, ma è assunta a partire da una vocazione divina (cf, ad es., G. von RAD, *Theologie*, II, 60). Chiamato da Dio, il profeta è continuamente diretto dallo Spirito e, in questo senso, può essere considerato un «carismatico». Ma il profetismo anticotestamentario è antistituzionale anche per la sua funzione critica nei confronti di istituzioni come la regalità, il sacerdozio e il sistema culturale (cf G. RAVASI, *Profeti*, 290). In realtà, non si dà una contrapposizione tra la natura istituzionale e la natura carismatica del profetismo. Se è vero che il profeta è consacrato e guidato dallo Spirito di Dio, è altrettanto vero che anche il re e il sacerdote sono consacrati dallo stesso Spirito e agiscono sotto il suo influsso. Eppure, nessuno mette in dubbio che la regalità e il sacerdozio siano «istituzioni» dell'Antico Testamento (cf R. DE VAUX, *Institutions*, I, 155-213; II, 195-277). D'altronde, il profetismo è una delle grandi istituzioni anticotestamentarie, almeno per due motivi. Il primo è l'attestazione anticotestamentaria dell'esistenza di vere e proprie confraternite di profeti (cf 1 Sam 19,20; 1 Re 18,13; 22,6 [e il parallelo 2 Cr 18,5]; 2 Re 3,13). Più precisamente, nei testi è utilizzata la categoria di «figli dei profeti» (cf 1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7.15; 4,38; 5,22; 6,1; 9,1; Am 7,14), che indica probabilmente i discepoli di un profeta (cf P. JOÜON, «Qu'étaient les "Fils des Prophètes"», *RSR* 16 [1926] 307-312: 312; contrari a questa interpretazione sono: P. GUTIÉRREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* [= Études Bibliques s.n.], Paris, Gabalda, 1968, 23-28: 28; e M.A. VAN DEN OUDENRIJN, «L'expression "fils des prophètes" et ses analogies», *Bib.* 6

re o del sacerdote²⁶, consiste precisamente nel parlare a nome di Dio. Questo è il significato del termine greco *προφήτης*: il profeta è colui che «parla» (verbo *φημί*) «al posto di» (*προ-*) Dio. È il portavoce di Dio²⁷, il quale ne ispira le parole²⁸ e i comportamenti.

Ma il prefisso *προ-* del sostantivo *προφήτης* mantiene anche altre due sfumature semantiche. *Προ-* può significare pure «davanti»: il profeta è anche l'uomo che parla «davanti» al popolo²⁹. Se l'origine

[1925] 165-171: 166). In secondo luogo, va ricordata la presenza di profeti di corte, come: Natan alla corte del re Davide (cf 2 Sam 7,1-17 [e il parallelo 1 Cr 17,1-15]; 12,1-14; 1 Re 1,8.38; 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29; Sir 47,1); i circa quattrocento falsi profeti della corte del re Acab (cf 1 Re 22,6.12-13.22-23 e il parallelo 2 Cr 18,9-12.21-23); e i profeti della corte del re Giosia (cf 2 Re 23,2). Quindi, si può fondatamente sostenere che il profetismo sia una delle grandi istituzioni bibliche, ossia – secondo la definizione di R. DE VAUX, *Institutions*, I, 9 – una di quelle forme di vita sociale che hanno strutturato l'esistenza del popolo d'Israele. È vero che il rapporto con lo Spirito è più evidente nel profetismo che in altre istituzioni, ma questa relazione non implica l'assenza del carattere istituzionale del profetismo stesso. Anzi, ne costituisce un criterio di autenticità.

²⁶ Come sostiene P. BOVANI, «Il profeta fratello (Dt 18,9-22)», *PSV* 41 (2000) 25-36, il profeta è il vertice delle istituzioni d'Israele. Analizzando specialmente il testo di Dt 18,9-22, l'esegeta gesuita illustra la tesi secondo cui la figura del profeta, dalle sue origini fino all'epoca neotestamentaria, è considerata come l'autorità suprema, che guida non solo il popolo di Dio, ma anche i sovrani politici e i sacerdoti (cf p. 26). Perciò, la triade istituzionale fondamentale è costituita, nella tradizione biblica (cf, ad es., Ger 2,8; 4,9; 8,1; 13,13; 18,18; 32,32; ecc.), dal re (o sapiente), dai sacerdoti e dai profeti (cf p. 27, nota 3), anche se il codice deuteronomico fa precedere queste tre istituzioni (cf rispettivamente Dt 17,14-20; 18,1-8; 18,9-22) da quella dei giudici (16,18-17,13). I testi biblici convergono, quindi, nel sostenere il carattere istituzionale della figura del profeta. Comunque, l'originalità del profetismo biblico rispetto ai fenomeni parzialmente simili dell'Antico Vicino Oriente e che solo in Israele «[...] si presenta come vertice istituzionale la figura di colui che, senza dover rendere conto agli altri della fonte del suo sapere, senza giustificare secondo criteriologie ragionevoli la decisione di cui si fa portavoce, giudica la storia e la dirige con la forza verticale della sua parola» (pp. 29-30).

²⁷ Cf Nm 12,2; 2 Sam 23,2; 1 Re 22,28; 2 Cr 36,12; Ger 20,9; 26,16; Ez 3,27; 38,17; Dn 9,6; Am 3,8; Eb 1,1; Gc 5,10; 2 Pt 1,21. Si legga G. RAVASI, *Profeti*, 12.

²⁸ Cf soprattutto Nm 22,38; 23,5; Dt 18,18; 1 Sam 28,17; 1 Re 17,24; 2 Cr 36,21; Sir 48,24-25; Is 51,16; Ger 1,9; Ez 3,17.27; 2 Pt 1,21; Ap 22,6. Che sia proprio lo Spirito di Dio a dirigere l'attività dei profeti è espressamente affermato in: 2 Cr 15,1; Ne 9,30; Is 42,1; 59,21; 61,1; Ez 2,22.24; 3,12.24; 8,3; 11,5.11; 43,5; Mic 3,8; Zc 7,12; cf anche Is 63,11; Os 9,7. Si leggano: H. CAZELLES, «L'apport de l'Ancien Testament à la connaissance de l'Esprit Saint (Comunicazione, 24 marzo 1982)», 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. SARAIVA MARTINS, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, vol. I, 719-727: 724-726; N. CIOLA, «Gesù e l'esperienza religiosa di Dio/Abbà nello Spirito Santo», in *Gesù Cristo speranza del mondo*, 237-255: 239-240.

²⁹ Cf soprattutto Ger 25,3; Dn 9,6.

della predicazione profetica è YHWH, il destinatario della parola e dei segni divini, mediati dal profeta, è il popolo d'Israele.

Infine, il prefisso $\pi\rho\omicron$ - può significare anche «prima». Certo, il profeta è anche capace di parlare «prima» che i fatti accadano, «*preannunciando*» la storia futura. Tuttavia, questo terzo significato del termine $\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$ non è che la conseguenza del primo.

2.3. *Il profeta: l'uomo del discernimento dei segni di Dio*

Il terzo tratto fondamentale della figura del profeta è la sua capacità di discernimento³⁰. Il profeta sa discernere i segni di YHWH. Più esattamente: sa discernere i desideri salvifici di Dio, interpretando i segni storici che Dio dona al suo popolo.

In effetti, alla luce di un'ermeneutica complessiva dei testi biblici, è corretto affermare che la scoperta della volontà di Dio da parte del profeta non avviene verosimilmente perché una «voce» divina – o angelica –, materialmente intesa, gliela rivela. Nell'Antico Testamento, Dio comunica sì, ma di rado lo fa in maniera propriamente verbale, benché numerosissimi testi, presi alla lettera, possano dare l'impressione che questa sia la modalità più consueta della rivelazione divina³¹. Per udire la parola divina, occorre scoprire i segni multiformi³² – verbali e fattuali³³ – che YHWH continua a dare nella storia; è necessario interpretare la storia, perché è in essa che Dio ha voluto incontrare l'uomo³⁴.

³⁰ Cf, in particolare, Ger 15,19.

³¹ Per le rivelazioni divine, basti citare: Gn 18,17-33; Es 4,10; 19,19; 20,19; 33,9.11; 34,34; Nm 7,89; 12,8; Dt 1,6; 3,26; 4,12.33; 5,4.24; 34,10; Gdc 6,16-17; 1 Sam 3,4.6.8-14; 2 Sam 23,3; 1 Re 6,11-13; 13,20; 17,8-9; 2 Cr 12,7; 33,10; Ne 9,13; Gb 11,5; Sal 60,8; Is 40,5; Ger 7,13; 9,11; 13,15; 25,3; Ez 39,8; 17,24; 36,5; Dn 4,28-29; 10,19; Os 1,2; 2,16; Am 3,8; Mic 4,4; Gv 9,29; 12,28; Eb 12,25. Per le rivelazioni angeliche, cf specialmente Gn 19,1-22; 32,25-30; 1 Re 13,18; 19,5-8; Zc 4,1-6,15; Dn 3,21-26; Lc 1,11-20.26-38; 2,10-14; 24,4-8.23; Gv 12,29; At 5,19-20; 7,38.53; 8,26; 10,3-7; 11,13-14; 12,7-8; 27,23-24; Gal 1,8; 3,19.

³² Interessanti in questa prospettiva sono soprattutto i rilievi di: Gb 33,14-19; Eb 1,1.

³³ D'altronde, è noto che il sostantivo ebraico דָּבָר, che etimologicamente deriva dalla radice דָּבַר, indica non solo la «parola», ossia ciò che viene detto, ma anche la «cosa», l'«evento», l'«episodio», l'«affare» (cf, ad es., Gn 15,1; 22,1.20; 1 Sam 4,16; 10,16; 21,9; 2 Sam 1,4; 1 Re 12,30; Rt 3,18; Est 1,13; 2,22; 8,5; Esd 10,9). Si consultino: G. GERLEMAN, «דָּבָר *dabar* Wort», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I*, herausgegeben von E. JENNI unter Mitarbeit von C. WESTERMANN, München - Zürich, Chr. Kaiser Verlag - Theologischer Verlag, 1971, coll. 433-443: 433.435-436; J. BERGMANN - H. LUTZMANN - W.H. SCHMIDT, «דָּבָר *dabar*», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band II*, herausgegeben von G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN, Stuttgart, Kohlhammer, 1977, coll. 89-133: 101.111-114.

³⁴ Da un lato, resta escluso, così, che Dio si rivela in modo magico o attraverso astratte comunicazioni veritative. Dall'altro, va precisato che Dio si è voluto legare

Ma se Dio si rivela nella storia, con fatti salvifici e con segni rivelatori del senso salvifico di questi avvenimenti, è al suo portavoce – il profeta – che spetta il compito di leggere in essi il messaggio divino³⁵. Il profeta non deve andare alla ricerca di rapimenti magici, perché YHWH non si esprime attraverso dei riti magici³⁶. Ma grazie ad una particolare ispirazione divina, il profeta è messo in grado di interpretare i segni con cui Dio si rivela nelle concrete situazioni della storia³⁷. Di conseguenza, solo colui che indaga la storia con gli occhi della fede riesce a leggere i segni dello Spirito di Dio che sono disseminati in essa. Solo chi si lascia quotidianamente plasmare l'orecchio da YHWH è in grado di udirne la parola³⁸, che, spesso e volentieri, risuona nel silenzio³⁹ della natura e della storia. Solo colui che possiede delle labbra purificate dal Signore⁴⁰ e una lingua modellata da lui⁴¹ diventa capace di testimoniare ad altri i desideri che Dio stesso nutre a loro riguardo.

Dalla consonanza – o dalla συμπάθεια⁴² – che il profeta ha con Dio deriva la sua capacità di interpretare gli avvenimenti, persino quelli che capiteranno in futuro⁴³. Tant'è vero che, se il profeta ha una visione (o una premonizione di altro tipo) sul futuro⁴⁴, è perché riesce a «vedere» gli avvenimenti storici dallo stesso punto di vista di Dio. È così vicino a YHWH, da assumerne, in alcuni momenti, la stessa prospettiva. Il Dio eterno⁴⁵ «vede» ogni avvenimento della sto-

alla storia concreta di un popolo, Israele (cf paradigmaticamente Dt 26,5-9 e Gs 24,2-13). Agendo in suo favore, ha iniziato a manifestarsi come il suo alleato. Progressivamente, sempre attraverso i suoi interventi nella storia, si è rivelato come l'unico vero Dio, che ha creato tutti gli uomini, per essere loro alleato.

³⁵ In effetti, i libri profetici si aprono con la contestualizzazione del profeta nel suo determinato quadro storico (cf Am 1,1; Os 1,1; Is 6,1; Ger 1,2; Ez 1,2-3; Ag 1,1).

³⁶ Cf M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 68.

³⁷ Cf E. GALBIATI, *La fede nei personaggi della Bibbia* (= «Le mie vie» [Is. 55,9] – Collana spiritualità s.n.), Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1979, 105.

³⁸ Cf soprattutto Is 50,4-5; e anche Sal 40,7; Ba 2,31; si leggano, infine: Is 6,10; Ger 5,21; 6,10; 13,15; 17,23; Ez 12,2; Zc 7,11; Mt 13,15-17 (e il parallelo Lc 10,23-24); Mc 8,18.

³⁹ Significativa è la manifestazione di YHWH al profeta Elia attraverso «una voce di silenzio sottile» (קֵל דְּמָמָה דְּקֵר, 1 Re 19,12).

⁴⁰ Cf, in particolare, Is 6,7 e Dn 10,16.

⁴¹ Cf soprattutto Is 50,4 e anche Lc 21,15.

⁴² Si legga G. VON RAD, *Theologie*, II, 71.

⁴³ Cf emblematicamente Am 7,1.

⁴⁴ Visioni profetiche sul futuro sono menzionate, ad es., in: Nm 24,3-9; 1 Sam 3,10-15; 2 Sam 7,17; Is 1,1; 13,1; Ger 24,1-10; Ez 1,1; 8,1-3; 11,24; 37,1-2; 40,2-4; 43,3; Dn 2,19; 7,1-2; 8,1.13.16; 10,7-8; Am 7,1; Abd 1,1; Mic 1,1; Na 1,1; Ab 1,1; 2,2; Zc 1,8; e anche Ap 4,1. Per le audizioni, cf soprattutto Ger 4,1.

⁴⁵ Cf specialmente Tb 13,2; 2 Mac 1,25; Sal 9,8; 93,2; 102,13; Sap 2,23; Sir 42,21; Is 26,4; 40,28; 41,4; 43,13; Ger 10,10; Lam 5,19; Ba 4,8; Dn 3,100; 4,31; 6,27; 7,14; 12,7; 2 Tm 4,18; Gc 1,17; 2 Pt 1,11; 3,8.

ria come se fosse a lui contemporaneo⁴⁶. Partecipando almeno parzialmente del punto di vista di Dio, il profeta riesce a percepire, sull'unico sfondo della visione, lo svolgimento degli avvenimenti, che però rimangono per lui piuttosto indeterminati nella loro successione e nella loro durata temporale.

Quindi, in sinergia con questo dono divino della «visione» si attua nel profeta la capacità di pervenire al significato dei fatti presenti, che è in lui sviluppata a tal punto da riuscire a intuire quali saranno i loro sviluppi futuri⁴⁷. Intravedendo la direzione verso cui Dio sta conducendo la storia in un certo periodo, il profeta è in grado di prevederne qualche probabile sviluppo successivo.

Resta dimostrato, dunque, che questa preveggenza è primariamente una conseguenza dell'essenza del profeta: egli è un uomo in contatto così stretto con Dio, da diventare messaggero accreditato presso di lui e credibile presso il suo popolo⁴⁸. In effetti, per parlare a nome di YHWH, è necessario che il profeta abbia scoperto lui per primo la volontà divina.

In questo senso, il profeta può essere considerato come una figura paradigmatica in vista del discernimento spirituale dei segni storici di Dio. Per illustrare questa tesi sul valore esemplificativo della profezia in rapporto al discernimento, è utile analizzare l'intervento profetico di Isaia nel contesto della guerra siro-efraimita⁴⁹, narrato nel libro omonimo in 7,1-17⁵⁰.

⁴⁶ Cf soprattutto Dt 31,21; 1 Re 8,39; Sal 139,1-6; Sir 15,19; 39,20; 42,18-20; Is 37,26-28; Ger 1,5; Dn 13,42; Mc 13,32 (e il parallelo Mt 24,36); At 15,18; Rm 8,29; e anche 2 Tm 1,9.

⁴⁷ Cf M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 68.

⁴⁸ Paradigmatica, da questo punto di vista, è la contestazione di Aronne e di Maria nei confronti di Mosè (Nm 12,1-10), che provoca la presa di posizione di Dio a favore dell'affidabilità di Mosè come suo portavoce (v. 7).

⁴⁹ Per l'inquadramento storico di Is 7,1-17 nel contesto della guerra siro-efraimita, si possono consultare, anzitutto, gli studi di: J. BEGRICH, «Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge», *ZDMG* 83 (1929) 213-237; R. BICKERT, «König Ahaz und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges», *ZAW* 99 (1987) 361-384; J. BRIGHT, *A History of Israel*, London, SCM Press, 1964, 251-271; K. BUDDE, «Jesaja und Ahaz», *ZDMG* 84 (1930) 125-138; H. CAZELLES, «La guerre syro-ephraïmite dans le contexte de la politique internationale», in *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, a cura di D. GARRONE - F. ISRAEL, Brescia, Paideia, 1991, 31-48; Id., «Problèmes de la guerre syro-ephraïmite», *ErIs* 14 (1978) 71-78; S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München, Chr. Kaiser, 1973, 304-306; L. MAZZINGHI, *Storia di Israele* (= Manuali di base 4), Casale Monferrato, Piemme, 1991 [1997], 83-85; B. OED, «The Historical Background of the Syro-Ephraïmite War Reconsidered», *CBQ* 34 (1972) 153-165; V. PAVLOVSKY - E. VOGT, «Die Jahre der Könige von Juda und Israel», *Bib.* 45 (1964) 321-347; 334-336; J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbā* (= Biblioteca di cultura religiosa 44), Brescia, Paideia, 1984, 339-345;

2.3.1. Il contesto: quando si deve discernere... (Isaia 7,1-2)

Siamo a Gerusalemme, intorno al 734-733 a.C.⁵¹. L'impero assiro,

H. TADMOR - M. COGAN, «Ahaz and Tiglat-Pileser in the Book of Kings: Historiographic Considerations», *Bib.* 60 (1979) 491-508. Si vedano poi: E. JACOB, *Esaië 1-12* (= Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa), Genève, Labor et Fides, 1987, 109-111; O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* (= Das Alte Testament Deutsch 17), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹1981, 148-149; F. MONTAGNINI, *Il libro di Isaia. Parte prima (capp. 1-39)* (= Studi Biblici 58), Brescia, Paideia, ¹1966 [²1982], 14-18; G. VON RAD, *Theologie*, II, 155; S. VIRGULIN, *Isaia*, 8-10. Per un'indagine di taglio teologico sulla presentazione del conflitto siro-efraimita da parte della letteratura profetica, deuteronomista e cronista, si legga la monografia di M. THOMPSON, *Situation and Theology. Old Testament Interpretation of the Syro-ephraimite War* (= Prophets and Historians Series 1), Sheffield, Almond Press, 1982. Si possono, infine, consultare: R. BORGER - H. TADMOR, «Zwei Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft aufgrund der Inschriften Tiglatpileasers III», *ZAW* 94 (1982) 244-251; E. VOGT, «Die Texte Tiglat-Pileser III. über die Eroberung Palästinas», *Bib.* 45 (1964) 348-354.

⁵⁰ Il contesto letterario prossimo di Is 7,1-17 è il cosiddetto «Libro dell'Emmanuele» (capitoli 7-12), che ruota intorno a un «segno» centrale: l'«Emmanuele» (7,14; 8,8; cf anche 9,5-6 e 11,1-5). Sotto il profilo contenutistico, questi capitoli si articolano sostanzialmente in due parti (7,1-10,4 e 10,5-12,6), che si concludono con un breve cantico di lode e di ringraziamento (12,1-6). La prima parte, inquadrabile nel contesto della guerra siro-efraimita (734-733 a.C.), s'incentra sull'annuncio della nascita dell'Emmanuele (7,14), di cui si descrive la futura missione salvifica (8,5-10) e l'avvenuta nascita (9,5-6). La seconda parte raccoglie, invece, una serie di oracoli di minaccia rivolti contro l'Assiria, che si aprono però alla speranza messianica, inaugurata dalla nascita del «germoglio dal tronco di Iesse» (11,1-10). Cf F. MONTAGNINI, *Isaia*, 158; P. CRUVEILHIER, «Emmanuel», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Tome X, édité par L. PIROT, Paris, Letouzey et Ané, 1934, coll. 1041-1049: 1042. In questa cornice strutturale, uno dei principi organizzativi fondamentali è quello dei segni di Dio. Difatti, il segno centrale dell'Emmanuele (7,14) non solo è costituito da particolari minori di per se stessi simbolici – la sua giovane madre, il suo nome e la sua dieta –, ma è anche progressivamente illuminato da altri segni, tra cui si stagliano in modo particolare i figli di Isaia (8,18). Cf L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas. I. Isaías - Jeremías* (= Nueva Biblia Española s.n.), Madrid, Cristiandad, ¹1980 [²1987], 143-144.

⁵¹ Su questa data sono d'accordo vari esegeti, tra i quali si possono ricordare: M. COGAN - H. TADMOR, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (= The Anchor Bible 11), New York, Doubleday, 1988, 341; S. HERRMANN, «Geschichte Israels», in *Theologische Realenzyklopädie*. Band XII, herausgegeben von G. KRAUSE - G. MÜLLER, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1984, 698-740: 717; S.A. IRVINE, *Isaiah, Ahaz and the Syro-Ephraimite Crisis* (= Society of Biblical Literature. Dissertation series 123), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990, 107; O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 137; R. KILIAN, *Jesaja 1-12* (= Die Neue Echter Bibel. Altes Testament s.n.), Würzburg, Echter, 1986, 51; B. MARCONCINI, «L'Emmanuele e il problema delle profezie messianiche (Is 7,10-17)», in *Profeti e apocalittici*, 265-273: 266; G. VON RAD, *Theologie*, II, 155; A. SCHOORS, «Historical Information in Isaiah 1-39», in *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 132), edited by J. VAN RUITEN - M. VERVENNE, Leuven,

guidato dal re Tiglat-Pileser III (745-727 a.C.), nutre mire espansionistiche sugli Aramei, situati approssimativamente nei territori della Siria attuale. Per resistere all'avanzata assira, gli Aramei stipulano un'alleanza con il regno di Israele, oltre che con Gaza, Tiro, Sidone e altri piccoli stati circostanti. Cercano poi di allearsi anche con il regno di Giuda, così da coprirsi le spalle ai confini meridionali dello stato, per concentrare le forze militari a Nord contro gli Assiri.

Dal 735 al 715 a.C., il regno di Giuda è governato dal re Acaz. Il profeta di corte è Isaia. Di fronte a questa situazione, il giovane re Acaz è angosciato. Tocca a lui prendere la decisione ultima. Fin da bambino, si è sentito raccontare la promessa di protezione fatta da Dio al casato del re Davide, a cui Acaz appartiene: «La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me e il tuo trono sarà reso stabile per sempre»⁵². Ma ora che c'è bisogno, Dio dov'è finito? Dio tace!

E quando Dio tace, gli uomini si dibattono in varie opinioni. In quel frangente, il re Acaz ha in concreto la possibilità di parteggiare per l'impero assiro. Oppure l'alternativa è di schierarsi con gli eserciti degli Aramei e degli Israeliti, che stanno per invadere i territori di Giuda. Se non si allea con costoro, Gerusalemme a breve sarà assediata.

Anzi, ormai è giunta a Gerusalemme la notizia che gli eserciti avversari di Rezin, re di Aram, e di Pekach, re d'Israele, si sono uniti sulle vicine montagne di Efraim (Isaia 7,2) e stanno, quindi, per penetrare nei confini del regno di Giuda. È chiaramente un'azione di forza per costringere il re Acaz ad entrare nella coalizione contro l'impero assiro. Il re e gli abitanti di Gerusalemme sono scossi «come si agitano i rami del bosco per il vento» (v. 2; cf anche 3,1-12). Si deve scegliere; non si può restare neutrali. Ma Dio da che parte sta?

Il re di Giuda, guidato da una certa dose di buon senso politico, si schiera dalla parte dell'impero assiro⁵³. Perciò, si prepara a fronteggiare gli eserciti degli Aramei e d'Israele. Senza perdere tempo, si affretta a disporre le difese nella zona del rifornimento idrico della città⁵⁴, la cosiddetta «piscina superiore» (7,3), situata probabilmente nei quartieri meridionali di Gerusalemme⁵⁵. Nell'imminente assedio,

University Press, 1997, 75-93: 83; ID., *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise* (= *Biblische Enzyklopädie* 5), Stuttgart, Kohlhammer, 1998, 95; O. STECK, «Bemerkungen zu Jesaja 6», *BZ - NF* 16 (1972) 188-206: 203.

⁵² 2 Sam 7,16; cf 1 Cr 17,14. Il riferimento è all'oracolo del profeta Natan al re Davide (2 Sam 7,1-17; 1 Cr 17,1-15).

⁵³ La pericope isaiana è completata su questo particolare da 2 Re 16,7-8 e da 2 Cr 28,16.20-21. Si legga F. MONTAGNINI, *Isaia*, 17.

⁵⁴ Cf Is 22,11. Si legga O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 146.

⁵⁵ Si veda S. VIRGULIN, *Isaia*, 69.

non si può rischiare di perdere l'acquedotto. Altrimenti, la città cadrà per la sete. È nella frenesia di questi preparativi che entra in scena l'uomo di Dio, il profeta Isaia.

2.3.2. Il primo segno di Dio (Isaia 7,3-9)

Mandato da Dio (v. 3), Isaia deve dare al re Acaz un segno. Si tratta di un bambino, uno dei figli dello stesso Isaia. Dio ha fatto intuire al profeta l'utilità di portarlo con sé, perché il nome di quel bambino contiene già il messaggio divino: *Š'ar yāšûb* (שָׁאֵר יָשׁוּב, v. 3) è un nome composto in ebraico e significa «Un-resto-tornerà». Prima ancora che il profeta apra bocca, quel bambino rivela già la speranza che Dio offre al suo popolo. Una speranza esile, è vero: non è un segno di vittoria sui nemici. Ciò nonostante, quando nella storia è buio fitto, anche una lucerna offre conforto⁵⁶. «Un resto tornerà»: il popolo sarà soprafatto, certo; ma una parte di esso sopravviverà⁵⁷.

Tocca al profeta Isaia comprendere, in quella determinata circostanza, l'indicazione divina a cui rinvia il significato del nome di suo figlio, che Dio gli ha suggerito di portare con sé. E spetta sempre alla parola del profeta chiarire ai suoi concittadini disorientati – re compreso – il senso di quel segno di Dio⁵⁸.

Fa' attenzione e sta' tranquillo, Acaz! Non temere! E il tuo cuore non si abbatta per quei due avanzati di tizzoni fumosi [...]. Ma se non crederete, non avrete stabilità! (vv. 4.9b).

Quel bambino, insomma, è il segno della promessa divina di sopravvivenza almeno di un resto del popolo. Ma l'adempimento di questa promessa salvifica dipende da una condizione preliminare che Dio richiede al suo popolo, cioè la fede in lui⁵⁹: «Se non crederete, non avrete stabilità!».

Ma Acaz non sembra convinto. Il testo non dice nulla di una sua eventuale risposta. Forse, preso dai frenetici preparativi di difesa delle riserve idriche cittadine, ha ascoltato distrattamente il profeta; oppure non gli ha dato neppure retta. Magari, non si è accorto neanche del bambino. Forse, dentro di sé, ha taciuto di quietismo l'interpretazione della situazione offertagli dal profeta.

⁵⁶ Cf Gb 29,3 e Sal 112,4.

⁵⁷ Cf anche Is 30,16-17. Su questa interpretazione sostanzialmente positiva del segno costituito dal nome del figlio di Isaia sono d'accordo anche: L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 144; O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 141.146; B. MARCONCINI, «Emmanuele», 266; G. VON RAD, *Theologie*, II, 171-172.

⁵⁸ In effetti, l'oracolo di Is 10,21-22 esplicherà il significato del segno costituito dal nome del bambino. Cf L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 144.146.

⁵⁹ Cf O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 139.

Una cosa, comunque, è certa: di fatto, il profeta dovrà tornare ancora dal sovrano⁶⁰. Dunque, da questo suo secondo intervento, si può intuire che il primo segno di Dio non è stato accolto con fede dal re. Il segno profetico e la sua interpretazione non sono stati compresi come messaggio proveniente da Dio. Eppure, Dio non si arrende davanti alle chiusure dell'uomo e, con pazienza, manda un secondo segno: un altro bambino (v. 14b).

2.3.3. Il secondo segno di Dio (Isaia 7,10-17)

Si tratta, questa volta, di un segno espressamente presentato dal profeta come proveniente da Dio (v. 14a). Ma altrettanto esplicitamente quel segno non è desiderato dal sovrano, che dichiara di non voler «tentare il Signore» (v. 12). Di fronte a questa presa di posizione di Acaz, può sorgere una domanda: è retta l'intenzione del re? È proprio vero che non intende mettere alla prova il Signore⁶¹? Dal violento rimprovero rivolto al re da Isaia, è chiaro il contrario: Acaz ha mentito⁶². È solo paura, la sua. Il re nutre il sospetto che Dio, in realtà, gli stia preparando qualcosa di male. Meglio, allora, – come si suol dire – non svegliare il can che dorme! Chissà mai che le cose vadano bene! D'altronde, il re è consapevole che la sua opzione politica in favore della superpotenza assira è più che motivata. Che bisogno c'è ancora dell'intervento di Dio e dei suoi segni?

La risposta del re Acaz offre lo spunto per mettere allo scoperto due atteggiamenti erronei dell'uomo rispetto ai segni di Dio, vale a dire l'ateismo pratico e il fatalismo religioso. Il primo atteggiamento chiaramente non coincide con l'ateismo teorico. Nel contesto socio-religioso di Isaia, tutti – il re compreso – credevano nel Dio liberatore dei tempi antichi, che aveva sconfitto gli oppressori egiziani. «Il Signore degli eserciti è con noi!»⁶³: forse ripetevano l'uno all'altro gli abitanti di Gerusalemme, per farsi coraggio. Tutti elevavano a Dio i loro «sacrifici senza numero» (1,11) e osservavano «noviluni, sabati, assemblee sacre» (v. 13). Eppure, di fatto, la loro fede, relegata nel ritualismo e vissuta in maniera incoerente dal punto di vista morale

⁶⁰ Sulla distinzione cronologica del secondo incontro di Isaia con Acaz (Is 7,10-17) rispetto al primo (7,1-9) sono d'accordo pure: O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 137.152; S. VIRGULIN, *Isaia*, 71.

⁶¹ Cf. ad es., Es 17,7; Dt 6,16; Sal 78,18.41.56; 106,14.

⁶² Sull'ipocrisia della risposta del re in Is 7,12 si registra il consenso esegetico. Cf. ad es., L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 148; E. JACOB, *Esaie*, 116-117; S. VIRGULIN, *Isaia*, 71.73).

⁶³ Sal 46,8.12 (cf anche 1 Re 8,57). Ma questa consapevolezza di fede, confermata da Isaia stesso (Is 7,14; 8,8.10), si fonda su una rassicurante promessa di YHWH (cf. ad es., Es 3,12; Gs 1,5; 2 Sam 7,9; 1 Re 1,37; 11,38; Sal 89,21-22.25).

(cf vv. 15-17), non scendeva in campo come criterio fondamentale per prendere una decisione concreta in quella determinata situazione. La scelta prendeva le mosse, piuttosto, da logiche «umane, troppo umane»: dal punto di vista militare, chi è ora il più forte, con il quale allearsi? Si credeva in Dio, certo; tuttavia, in quel frangente, sembrava che Dio non avesse nulla a che fare. La promessa di YHWH al re Davide, con cui garantiva una stabilità eterna al regno⁶⁴, era sentita come troppo lontana, per essere ancora affidabile. Insomma, si potrebbe descrivere questa presa di posizione con la categoria attuale dell'ateismo pratico, sintetizzabile nell'equivoca accezione del proverbio popolare: «Aiutati, che il ciel t'aiuta!»⁶⁵.

Una seconda possibilità per spiegare atteggiamenti analoghi al rifiuto del re di chiedere un segno di Dio fa ricorso alla categoria contemporanea del fatalismo religioso. Solo apparentemente si tratta dell'atteggiamento contrario all'ateismo pratico sopra evocato. In realtà, il fatalismo religioso può coniugarsi facilmente con esso. Si può supporre che il re sapesse bene che non è vero che Dio è assente dalla storia umana, come talvolta sembra. Ma era consapevole soprattutto del rischio che questo eccesso di «presenzialismo divino» comportasse. Se Dio aveva deciso che Gerusalemme sarebbe dovuta cadere, la sconfitta era sicura. Una volta deciso, è deciso; e il piano di Dio si realizza sempre⁶⁶.

Anzi – potrebbe aver calcolato il re –, se sono io a chiedere un segno divino e il segno poi arriva davvero, diventa una minaccia ulteriore. Cosa succederebbe, se Dio, da un momento all'altro, mi obbligasse a cambiare schieramento politico? A quel punto, avrei le mani legate. Non potrei optare diversamente. Il mio rifiuto significherebbe immediatamente un castigo divino, la cui responsabilità cadrebbe soltanto su di me⁶⁷. Meglio che Dio taccia⁶⁸! Non mi accada di trovarmi a combattere contro Dio⁶⁹!

⁶⁴ Non è casuale che, per ben due volte (Is 7,2.13), sia menzionata la «casa di Davide»: non può non tornare alla mente l'oracolo del profeta Natan al re Davide (2 Sam 7,1-17 e il parallelo 1 Cr 17,1-15). Cf L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 146. Inoltre, in Is 7,9b (אֲנִי לֹא תִאֲמָנוּ כִּי לֹא תִאֲמָנוּ), «se non crederete, non avrete stabilità!»), si può individuare un'allusione alla casa «salda» della stessa profezia di Natan; cf 2 Sam 7,16 («E saranno saldi [וְהָיָה] la tua casa e il tuo regno per sempre davanti a me e il tuo trono sarà reso stabile per sempre»). Si leggano anche 1 Sam 25,28 e 1 Re 11,38.

⁶⁵ Cf P.-J. LABARRIÈRE, «Providence», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome XII. *Deuxième Partie*, édité par A. RAYEZ - A. DERVILLE - A. SOLIGNAC, Paris, Beauchesne, 1986 [= *DSp* XII/2], coll. 2464-2476: 2474.

⁶⁶ Questa consapevolezza è frequentemente dichiarata, in maniera più o meno esplicita, da numerosi passi biblici, tra cui si possono ricordare: Gn 6,13; Gdt 8,16; Sal 33,10-11; Is 8,10; Ger 51,12.

⁶⁷ Cf Is 29,15 e anche Ger 19,7.

⁶⁸ In questa direzione interpretativa va E. JACOB, *Esaië*, 117.

⁶⁹ Cf At 5,38-39.

In altri termini: la fede può essere incrinata, qualche volta, da una prospettiva fatalistica:

Dio aveva deciso che quei tali mi avrebbero fatto del male! Mi doveva capitare così! Non posso far altro che rassegnarmi!

Quando si pensa in questi termini, forse si sta camuffando con il nome di «volontà di Dio» la visione – alla fin fine tendenzialmente pagana – di un destino cieco ed ineluttabile, che polverizza la libertà umana; un destino, di fronte al quale o Dio non può fare nulla per arginare la libertà peccatrice degli uomini – ma allora che Dio è? È un po' troppo debole, per essere Dio! –; oppure, se può far qualcosa, è sua, e non degli uomini, la responsabilità diretta del male da essi compiuto. Le malvagità umane fanno parte della sua volontà irremovibile, del suo disegno immutabile, del suo piano prestabilito dall'eternità. Pensiamo a quante volte, soprattutto nello scontro con le sofferenze della vita, questa concezione paganeggiante serpeggia nei modi di dire di tanti cristiani. «Non cade foglia che Dio non voglia!»: si ripete⁷⁰. Invece, ci sono azioni e situazioni che, senza dubbio, Dio non vuole. Eppure, continuano a capitare sulla faccia della terra, semplicemente perché a volerle sono gli uomini, e non Dio!

Comunque, il secondo segno che Isaia promette al re, nonostante l'incredulità di costui, è un altro bambino. Ma questa volta, il segno è effettivamente più difficile da interpretare, anzitutto, perché il bambino deve ancora nascere e non si sa da chi. Certo, Isaia offre un indizio, predicendo che la madre del nascituro sarà עֲלִיזָה (7,14). Di per sé, questo termine, che, sulla scia della versione dei Settanta⁷¹, è tradotto dalla Volgata con *virgo*⁷², in ebraico indica una giovane don-

⁷⁰ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 85), Brescia, Queriniana, 1996, 544; Id., *Il timore di Dio* (= Sestante 4), Milano, Vita e Pensiero, 1993, 74.

⁷¹ La versione dei Settanta ha tradotto il termine ebraico עֲלִיזָה con il greco παρθένος, che significa «vergine». Alla luce della vita e soprattutto della morte e della risurrezione di Gesù, Mt 1,23, citando l'oracolo isaiano secondo la versione dei Settanta, identifica la «vergine» (παρθένος) con Maria e attesta che il concepimento virginale di Gesù per opera dello Spirito Santo ha adempiuto la profezia (cf v. 22). Cf, ad es., G. BORGONOVO, «Profetismo e messianismo. L'esempio di Is 7», *PaVi* 33/4 (1988) 32-46 [272-286]: 45 [285]; B. MARCONCINI, «Emmanuele», 271.

⁷² In realtà, le altre sei ricorrenze anticotestamentarie del termine ebraico (Gn 24,43; Es 2,8; Sal 68,26; Pro 30,19; Ct 1,3; 6,8) non offrono ragioni decisive per tradurlo con «vergine» (cf E. JACOB, *Isaïe*, 120; F. MONTAGNINI, *Isaia*, 168-169; ●. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 153-154). Tant'è vero che nei Settanta, עֲלִיזָה è tradotto, il più delle volte, con νεῦνις («giovane donna», Es 2,8; Sal 68[67],26; Ct 1,3; 6,8) o con νεότης («giovane donna», Pro 30,19) e, soltanto in due casi, con παρθένος («vergine», Gn 24,43; Is 7,14). Inoltre, le versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona traducono עֲלִיזָה con παρθένος anche in Gn 24,43 e in Is 7,14 (cf B. MARCONCINI, «Emmanuele», 268).

na che non ha partorito e che può essere coniugata o nubile⁷³. Con una certa verosimiglianza, i concittadini di Isaia avrebbero potuto pensare spontaneamente ad Abi, la giovane moglie del re Acaz, la quale non aveva ancora dato alla luce il primogenito⁷⁴. Ma, di fatto, l'oracolo non lo dice.

Anche il nome del bambino è un segno: «Emmanuele» (עִמָּנוּאֵל v. 14), ossia «Dio-con-noi»⁷⁵. Il popolo, forse, sarà sopraffatto; resterà soltanto un resto, come YHWH ha lasciato intendere attraverso il nome allusivo del figlio di Isaia (cf v. 3). Ma è certo che Dio non abbandonerà questo resto; gli resterà fedele. Però, Isaia non precisa qui come si attuerà concretamente questa vicinanza di Dio al suo popolo.

La dieta del bambino è pure da interpretare: cosa significa che il piccolo Emmanuele «mangerà panna e miele» (v. 15)? È un segno di prosperità futura? Questa espressione riecheggia la promessa divina di un «paese dove scorrono latte e miele»⁷⁶? Forse. Ma potrebbe indicare anche un tempo di carestia. Difatti, Isaia non parla di «latte», ma di «panna» o di «latte cagliato» (חֶמְצָה). Poteva trattarsi di un cibo di fortuna per profughi⁷⁷, come si vede dal v. 22. Tant'è vero che la pagina immediatamente successiva del libro di Isaia (vv. 18-25) predice l'invasione assira⁷⁸.

In fin dei conti, il povero re, a causa della sua mancanza di fede, si trova davanti a un segno, che non può che apparirgli molto ambiguo e misterioso⁷⁹. Come sarà il futuro suo e della sua nazione? Certo, subito Isaia annuncia la devastazione del regno di Damasco e di quello di Samaria per opera del re di Assiria (vv. 16-17; cf anche v. 20). Ma cosa comporterà questo intervento assiro per il regno di

⁷³ Cf O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 158.161; B. MARCONCINI, «Emmanuele», 268.

⁷⁴ Di questo parere sono: L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 148; B. MARCONCINI, «Emmanuele», 268; S. VIRGULIN, *Isaia*, 72.

⁷⁵ Cf Mt 1,23.

⁷⁶ L'espressione definisce la prosperità della terra promessa (cf Es 3,8.17; 13,5; Lv 20,24; Nm 13,27; Dt 6,3), se non addirittura dei tempi escatologici (cf Gl 4,18). Si legga anche il Sal 81,17. In questa direzione interpretativa vanno le proposte di: L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 148; O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 158-159.167.

⁷⁷ È significativo che in 2 Sam 17,29, «panna e miele» (דְּבַשׁ וְחֶמְצָה) siano dati agli uomini di Davide che erano profughi, affamati e assetati. Cf anche Gdc 5,25. Di questa opinione sono pure: B. MARCONCINI, «Emmanuele», 268; S. VIRGULIN, *Isaia*, 72. A lasciare aperta la duplice possibilità interpretativa è G. VON RAD, *Theologie*, II, 180.

⁷⁸ Si leggano, al riguardo, le osservazioni di: L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 149-150; E. JACOB, *Esaie*, 121-123; S. VIRGULIN, *Isaia*, 73.

⁷⁹ Il carattere ambivalente del segno dell'Emmanuele è riconosciuto anche da: F. MONTAGNINI, *Isaia*, 160; S. VIRGULIN, *Isaia*, 72. Altri esegeti – come, ad es., B. MARCONCINI, «Emmanuele», 267.268 – ne colgono unicamente il versante positivo.

Giuda? Il futuro del regno sarà allietato dalla nascita dell'erede al trono e dalla prosperità economica? Oppure i superstiti della guerra, ridotti ad una vita nomade (cf v. 22), dovranno fuggire da Gerusalemme e dagli altri centri abitati, rifugiarsi nei boschi e nei campi non più coltivati (cf vv. 23-25) e lì nutrirsi di cibi di fortuna, come il miele selvatico e il latte cagliato (cf v. 22)? Davvero una bella sfida per l'incredulo Acaz!

A questo punto, non interessano gli ulteriori particolari del conflitto siro-efraimita. È noto che gli eserciti degli Aramei e degli Israeliti invasero i territori di Giuda e assediaron Gerusalemme, ma non riuscirono a conquistarla⁸⁰. Anzi, la lega siro-efraimita fu sconfitta dagli Assiri, che deportarono la popolazione del regno di Damasco (732 a.C.) e ridussero il regno d'Israele alla sola città di Samaria e ai suoi dintorni. Ma anche il regno di Giuda fu reso vassallo dell'impero assiro⁸¹, che in breve tempo estese i suoi confini dal Tigri e dall'Eufrate fino al Mediterraneo.

A prescindere da questo sviluppo successivo della vicenda storica, l'analisi della pericope isaiana permette di pervenire a una prima conclusione di ampio respiro sul discernimento profetico dei segni di Dio: lungo la storia della salvezza attestata nella sacra Scrittura, Dio ha continuato a dare al suo popolo segni verbali e soprattutto fattuali di rivelazione per educarlo⁸², indicandogli di volta in volta in che direzione intendeva condurlo. La meta ultima di questo itinerario storico, sotto la guida provvidente di Dio, è la salvezza dell'intera umanità, ossia la vita di comunione eterna con lui. In questo progetto storico-salvifico si colloca la missione profetica: spetta ai profeti mediare gli interventi rivelatori di YHWH, sia perché sono i profeti stessi a trasmettere questi segni divini, sia perché li interpretano per sé e per tutto il popolo.

3. L'ADEMPIMENTO DEL PROFETISMO ANTICOTESTAMENTARIO NEL GESÙ SECONDO LUCA

Nel quadro della rivelazione storica del Dio biblico, attuatasi attraverso parole e fatti salvifici, si colloca il discernimento spirituale incentrato sulla vicenda di Gesù di Nazareth. Effettivamente, anche Gesù rivela Dio tramite parole e azioni. In quanto segni di rivelazione divina, esse richiedono un delicato ma ineludibile discernimento del loro significato salvifico. Difatti, gli interlocutori di Gesù non possono

⁸⁰ Cf 2 Re 16,5.

⁸¹ Cf 2 Re 16,7-18. Si leggano: E. JACOB, *Esaiè*, 111; F. MONTAGNINI, *Isaia*, 17-18.

⁸² Cf Dt 4,36; 8,5; Sap 12,2.22; Sir 18,13; Is 48,17; Ger 2,30; 5,3.

fare a meno di interpretare i segni divini, creati non solo dalla sua attività taumaturgica, ma anche dalla sua predicazione in parabole.

Ma più radicalmente, Gesù stesso deve discernere per sé e per gli altri la volontà salvifica di Dio che in lui si realizza in modo definitivo. Perciò, i destinatari della sua missione si trovano di fronte all'opzione fondamentale di aderire nella fede all'interpretazione che Gesù dà dei segni di Dio messi in atto da lui, oppure darne un'altra interpretazione, sostanzialmente all'insegna dell'incredulità. In entrambi i casi, non possono non prendere posizione di fronte al «segno di contraddizione»⁸³ costituito dalla vicenda di Gesù complessivamente intesa. Come ai tempi di Isaia, anche in questo caso *si deve* discernere! Anzi, questo è il «caso serio» del discernimento, dal momento che «qui c'è più di» Isaia⁸⁴.

Ma l'aspetto singolarmente originale della rivelazione neotestamentaria rispetto a quella anticotestamentaria è che Gesù viene a coincidere essenzialmente con ciò a cui i segni di Dio rimandano. Più precisamente: Gesù non solo è inviato a profetizzare l'avvento del regno dell'amore incondizionato di Dio, ma già lo rende reale nella sua esistenza terrena. In questo senso, Gesù adempie il profetismo dell'Antico Testamento, secondo la triplice dimensione della continuità, della discontinuità e del superamento⁸⁵.

3.1. *La continuità: guidato dallo Spirito, Gesù profetizza con parole e con azioni la presenza del regno di Dio*

Per quanto riguarda gli aspetti di continuità nell'utilizzo neotestamentario delle categorie profetiche dell'Antico Testamento, si nota che – secondo la testimonianza evangelica –, Gesù stesso ha applicato a sé il titolo di «profeta». Più generalmente, è indubbio che gli evangelisti, sia pure con accenti redazionali a loro propri, hanno utilizzato la tipologia profetica per interpretare la missione di Gesù.

⁸³ Lc 2,34; cf anche 12,49-53 (e il parallelo Mt 10,34-36).

⁸⁴ Cf le affermazioni analoghe in Lc 11,31-32 e nel parallelo Mt 12,41-42.

⁸⁵ Questo schema sui tre livelli dell'adempimento dell'Antico Testamento nel Nuovo è stato applicato a varie tematiche, come quella della risurrezione dai morti (cf F. MANZI, «La risurrezione di Gesù Cristo secondo Matteo nel contesto giudaico ed anticotestamentario», *RivBib* 46 [1998] 277-315: 307-312), quella della mediazione salvifica (cf F. MANZI, «Gesù Cristo: il mediatore storico-salvifico definitivo nei Vangeli Sinottici e nel Vangelo secondo Giovanni. Spunti teologico-biblici per una cristologia dei Vangeli», *ScCatt* 127 [1999] 663-734: 684-685.717-731; G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia, Paideia, 1985, 34-35), quella del sacerdozio (cf A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* [= Parole de Dieu s.n.], Paris, Seuil, 1980, 167-168) e quella del culto (cf A. VANHOYE, «Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei», *RivLi* 65 [1978] 595-608: 596-599.608).

Ad insistere sulla lettura profetica dell'attività di Gesù è soprattutto il Vangelo secondo Luca⁸⁶.

3.1.1. Gesù è guidato dallo Spirito di profezia

In effetti, Luca mostra, anzitutto, come Gesù sia guidato in tutta la sua vita dallo Spirito Santo e come questa ispirazione sia spesso di tipo profetico. Fin dalla scena programmatica della sua missione, cioè dalla sua lettura attualizzata della sacra Scrittura nella sinagoga di Nazareth⁸⁷, Gesù applica a sé il titolo di «profeta» (4,24). Anzi, giunge perfino ad affermare che in lui si è compiuta la profezia di Isaia 61,1-2a, che egli ha appena letto in pubblico: la sua missione sarà quella di annunciare la salvezza, sotto l'influsso dello «Spirito del Signore», che ha già ricevuto nel battesimo⁸⁸. Da questo momento in poi, lo Spirito profetico⁸⁹ dirigerà l'intera esistenza storica di Gesù.

⁸⁶ Nel Vangelo secondo Luca, il titolo cristologico di *προφήτης* è utilizzato non solo dagli interlocutori di Gesù (7,16; 9,19; cf anche 7,39), ma anche da lui stesso (4,24; 13,33; 24,19). Negli altri Vangeli, il titolo di «profeta» è attribuito a Gesù in: Mt 16,14; 21,11 (e anche 13,57); Mc 6,15; 8,28 (e anche 6,4); Gv 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17 (e cf anche 4,44). Si leggano: D.G. BOSTOCK, «Jesus as the New Elisha», *ET* 92 (1980-1981) 39-41; R.E. BROWN, «Jesus and Elisha», *Perspective* 12 (1971) 85-104; N. CIOIA, «Gesù e l'esperienza religiosa», 240-241; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (= Bibliothèque théologique s.n.), Neuchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé, 1966, 18-47; P. DABECK, «Siehe, es erschienen Moses und Elias» (Mt., XVII, 3), *Bib.* 23 (1942) 175-189; J. DANIELOU, «Le Christ prophète», *VS* 78 (1948) 154-189; M. DE JONGE, «Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel», *ETHL* 49 (1973) 160-177; R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (= The Fontana Library. Theology & Philosophy s.n.), London, Collins, 1965, 125-130.173-179; F. HAHN, *Christologische Hobeistitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 [1966], 351-404; I. DE LA POTTERIE, «L'onction du Christ. Étude de théologie biblique», *NRTb* 80 (1958) 225-252: 226-239; W.A. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (= Supplements to Novum Testamentum 14), Leiden, Brill, 1967; K.H. SCHEKLE, «Jesus - Lehrer und Prophet», in *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid*, herausgegeben von P. HOFFMANN - N. BROX - W. PESCH, Freiburg im Breisgau, Herder, 1973, 300-308; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 415-418. Infine, ricordiamo J.-P. AUDET, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Église. Histoire et orientations*, Paris, Éditions de l'Orante, 37-44, che, nella sua riflessione sulle tematiche del matrimonio e del celibato, insiste sulla presentazione di Gesù come nuovo profeta di YHWH.

⁸⁷ Sul valore programmatico di Lc 4,16-30, cf, ad es., F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1 - 9,50)* (= Commentaire du Nouveau Testament IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991, 210; H. COUSIN, *L'évangile de Luc. Commentaire pastoral* (= Commentaires s.n.), Paris, Bayard Éditions - Centurion, 1993, 67.69; C. GHIDELLI, *Luca* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 35), Milano, Cinisello Balsamo, 1986 [1992], 128; S. ZEIDDA, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca* (= Studi biblici 18), Bologna, EDB, 1991, 70.

⁸⁸ Cf Lc 3,21-22; At 10,37-38 e anche 4,27. Si legga H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevan-*

Di per sé, il Vangelo secondo Luca ha illustrato come l'azione dello Spirito abbia già preceduto e preparato la nascita di Gesù. Nel capitolo primo, in cui si registrano frequenti rimandi al modello profetico di Geremia, si annota che Giovanni il Battista «fin dal grembo di sua madre» è «pieno dello Spirito Santo» (1,15)⁹⁰, che lo «fortifica» (1,80) in vista della missione profetica. Ma è con la nascita di Gesù che lo Spirito profetico intensifica la sua attività. Interviene nella presentazione di Gesù al tempio⁹¹ e nel successivo battesimo, che prepara Gesù al ministero tipicamente profetico di annunciare il regno di Dio⁹². In questo modo, il ministero galilaico di Gesù inizia sotto la direzione della «potenza dello Spirito» (4,14).

In seguito, durante il ministero pubblico di Gesù, lo Spirito sostiene in lui la consapevolezza di essere il mediatore storico-salvifico definitivo consacrato per inaugurare l'«anno di grazia del Signore» (4,19, che cita Isaia 61,2a). Ed è proprio attraverso l'interpretazione della sacra Scrittura e il discernimento nello Spirito dei segni divini di rivelazione che Gesù giunge ad esclamare in 10,21-22:

Ti rendo lode, Padre, [...] che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare⁹³.

Così, Gesù rilegge – e aiuta i suoi discepoli a rileggere – la sua esistenza alla luce di un duplice oracolo del profeta Daniele (2,20-23

gelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 - 9,50 (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament III/1), Freiburg im Breisgau, Herder, 1969, 229.

⁸⁹ Il carattere profetico dell'intervento dello Spirito in Lc 4,19 è rilevato pure da H. COUSIN, *Luc*, 67.

⁹⁰ Luca precisa anche che è sotto l'influsso dello Spirito Santo che la madre (1,41) e il padre di Giovanni (1,67) parlano in modo profetico.

⁹¹ In Lc 2,25-27 lo Spirito è ricordato 3 volte.

⁹² Lc 3,22 (cf i paralleli Mt 3,16; Mc 1,10; e anche Gv 1,33). «[...] L'unzione al Giordano era essenzialmente un'unzione *profetica* che preparava ed inaugurava il ministero di Gesù ed era ordinata all'annuncio del Messaggio (Luca 4,18).» (I. DE LA POTTERIE, «L'unzione del cristiano con la fede», in I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano* [= Teologia oggi 1], Roma, A.V.E., 1967, 125-199: 146).

⁹³ È degno di rilievo il fatto che questa affermazione sulla propria identità filiale è detta da Gesù, esultando «nello Spirito Santo» (Lc 10,21). Questo rinvio allo Spirito è intenzionale in Luca, che si distanzia dalla formula del tutto convenzionale del parallelo di Mt 11,25 («In quel tempo, Gesù, rispondendo, disse: [...]»). D'altra parte, il discernimento spirituale di Gesù avviene mediante il riferimento ai «profeti» e ai «re» dell'Antico Testamento: «Vi dico che molti *profeti* e *re* desiderarono vedere ciò che voi vedete e non lo videro, e udire ciò che voi udite e non l'udirono» (Lc 10,24; cf il parallelo Mt 13,17).

e 7,14) sull'epoca messianica⁹⁴ e, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (Luca 10,21)⁹⁵, esprime la consapevolezza di essere il profeta che porta a compimento il tempo messianico⁹⁶.

D'altronde, Gesù promette ai discepoli che suo Padre donerà anche a loro lo Spirito Santo⁹⁷, grazie al quale essi stessi diventeranno profeti, testimoniando la loro fede persino di fronte ai tribunali (12,12). Come attestano gli Atti degli Apostoli⁹⁸, sarà proprio la forza dello Spirito a sospingere i discepoli ad annunciare la parola di Gesù «a Gerusalemme e in tutta la Giudea e la Samaria e fino all'estremità della terra» (1,8).

In sintesi: il regno messianico, che – secondo il terzo Vangelo – era stato inaugurato con l'effusione dello Spirito profetico su Gesù nel momento del battesimo⁹⁹, giunge alla sua piena realizzazione con l'effusione dello Spirito del Risorto sui discepoli a pentecoste¹⁰⁰. Citando e ampliando¹⁰¹ l'oracolo profetico di Gioele 3,1-5, gli Atti degli Apostoli lasciano evincere che lo Spirito del Crocifisso risorto è uno Spirito di profezia, che fa profetizzare i cristiani, permettendo loro di continuare nel tempo della Chiesa l'opera profetica di Gesù stesso. Questa effusione dello Spirito, attuata «alla fine dei giorni», è la realtà salvifica definitiva. Perciò, con questo intervento dello Spirito, la Chiesa è entrata nel tempo del compimento escatologico. Eppure, anche in questa fase della storia della salvezza, lo Spirito di profezia è necessario, in vista del discernimento che i cristiani sono chiamati a fare a riguardo dei segni di rivelazione, che Dio continua a donare loro.

⁹⁴ Per il parallelo di Mt 11,25-27, cf A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (= Regensburger Neues Testament s.n.), Regensburg, Pustet, 1948 [1986], 251.

⁹⁵ Cf A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1896 [1989], 281; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51 - 11,54* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament III/2), Freiburg im Breisgau, Herder, 1994, 104.

⁹⁶ Del resto, l'«esultanza» è un atteggiamento tipico dell'epoca messianica. Cf R. BULTMANN, ἀγαλλιάσθαι, ἀγαλλίασις, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Erster Band, herausgegeben von G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1933 [1949], 18-20: 20.

⁹⁷ Cf Lc 11,13 e 24,49. Come conferma Mt 7,11 (parallelo a Lc 11,13), che utilizza l'espressione più generica di «cose buone», l'annotazione sul dono divino dello Spirito Santo è un'intuizione lucana.

⁹⁸ Cf, ad es., At 1,8; 16,6-9; 4,29-31.

⁹⁹ Nel battesimo di Gesù (3,21-22) l'evangelista Luca individua l'adempimento dell'oracolo del primo canto del servo sofferente di YHWH (cf Is 42,1).

¹⁰⁰ At 2,3-4.33.

¹⁰¹ At 2,17 aggiunge al passo di Gl 3,1-5 due precisazioni, che non sono presenti né nel Testo Massoretico né nei Settanta, vale a dire: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις («alla fine dei giorni», cioè «nei giorni definitivi») e προφητεύουσιν («profeteranno»).

3.1.2. Gesù annuncia il regno di Dio con parole profetiche

Resta così dimostrato che, sotto l'azione dello Spirito, l'intera vicenda del Gesù secondo Luca, dall'inizio alla fine – incluso l'invio in missione degli apostoli –, è definibile come l'attività di un «profeta (άνηρ προφήτης) in opere e in parole, davanti a Dio e davanti a tutti gli uomini», come spiega al viandante sconosciuto uno dei discepoli di Emmaus (24,19). Esprimendosi in questi termini, il discepolo applica a Gesù la definizione del profeta anticotestamentario: un uomo che, attraverso parole ed azioni, parla «al posto di» Dio e «davanti» (προ-) agli uomini.

In effetti, l'evangelista Luca attesta che, fin dall'inizio del ministero pubblico di Gesù, tutti quelli che ascoltavano la sua predicazione «gli rendevano testimonianza ed erano meravigliati delle parole di grazia che uscivano dalla sua bocca» (4,22). D'altronde, da numerose altre annotazioni evangeliche, si può evincere che Gesù, in modo analogo ai profeti¹⁰², dedica gran parte del suo ministero all'annuncio della venuta del regno di Dio¹⁰³.

Per di più, anche per quanto riguarda la determinazione dei contenuti, l'annuncio del regno di Dio nella predicazione di Gesù spesso rinvia alla letteratura profetica, attraverso citazioni di oracoli dei profeti o mediante vari riferimenti alla loro stessa vita. È significativo, ad esempio, che, nella sinagoga di Nazareth, Gesù legga la profezia di Isaia 61,1-2a sull'«anno di grazia del Signore» e, alla fine, ricordi il miracolo fatto da Elia a favore della vedova di Sarepta¹⁰⁴. Successivamente, il paragone con Elia è sviluppato da Gesù, per indicare fino a che punto la sua parola sia esigente: «Sono venuto a gettare fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso!» (12,49). È chiaro il riferimento al fuoco celeste, più volte menzionato nelle vicende di Elia¹⁰⁵. In 9,62, invece, sempre per evidenziare la radicalità della se-

¹⁰² Alcuni passi significativi sulla predicazione profetica del regno di Dio sono: Is 32,1; 52,7; Ez 20,33; Am 9,11-12 (cf At 15,16-17); Abd 21; Mic 4,7; Zc 9,9-10; 14,9.

¹⁰³ Tra i passi più significativi della predicazione del regno di Dio da parte del Gesù secondo Luca, vanno citati: 6,12 (e il parallelo Mt 5,3); 7,28 (e il parallelo Mt 11,11); 8,1 (e il parallelo Mt 9,35); 8,10 (e i paralleli Mt 13,11; Mc 4,11); 9,11.27 (e i paralleli Mt 16,28; Mc 9,1); 9,60.62; 10,9 (e il parallelo Mt 10,8); 10,11; 11,2 (e il parallelo Mt 6,10); 11,20 (e il parallelo Mt 12,28); 12,31 (e il parallelo Mt 6,33); 12,32; 13,18-19 (e i paralleli Mt 13,31-32; Mc 4,30-32); 13,20-21 (e il parallelo Mt 13,33); 13,29 (e il parallelo Mt 8,11); 14,15-24 (e il parallelo Mt 22,2-14); 17,20-21; 18,16-17 (e i paralleli Mt 19,14; Mc 10,14-15); 18,24 (e i paralleli Mt 19,23; Mc 10,23); 21,31; 22,16.18 (e i paralleli Mt 26,29; Mc 14,25); 22,29. Si leggano anche: Mt 3,2; 4,17 (e il parallelo Mc 1,15); 4,23; 5,10.19; 7,21; 11,12; 13,19.24-30.36-52; 16,19; 18,1.23-35; 19,12; 20,1-16.21; 21,31.43; 23,13; 24,14; 25,1-13.34; Mc 4,26-29; 12,34; Gv 3,3; 18,36; At 1,3.6.

¹⁰⁴ Cf Lc 4,25-26 con 1 Re 17,7-16.

¹⁰⁵ Più precisamente, si ricordino: l'olocausto offerto da Elia sul monte Carmelo

quela cristiana, Gesù allude alla vocazione del profeta Eliseo¹⁰⁶: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e che guarda indietro, è adatto per il regno di Dio».

3.1.3. Gesù annuncia il regno di Dio con azioni profetiche

D'altra parte, anche i segni compiuti dal Gesù secondo Luca hanno aspetti comuni con i segni dei profeti dell'Antico Testamento. Anzi, sulla scia profetica¹⁰⁷, Gesù non solo fa dei segni¹⁰⁸, ma – come Isaia e Ezechiele¹⁰⁹ –, diventa egli stesso un segno¹¹⁰.

In particolare, l'evangelista Luca mette in luce molte somiglianze tra l'operato di Gesù e quello del profeta Elia¹¹¹. Tra i vari aspetti comuni, non si può dimenticare che la risurrezione del figlio della vedova di Naim, compiuta da Gesù, è un segno miracoloso molto simile alla guarigione del figlio della vedova di Sarepta fatta da Elia¹¹².

Ancora più stretto è il nesso intercorrente tra l'assunzione al cielo di Elia e il mistero della risurrezione e dell'ascensione di Gesù. In quest'ottica, non è affatto casuale la comparsa di Elia durante la trasfigurazione di Gesù¹¹³. L'elemento di continuità è evidente: come

(1 Re 18,38); l'episodio degli uomini bruciati per ordine del profeta (2 Re 1,10-14); e il rapimento celeste di Elia stesso su un carro di fuoco (2 Re 2,11). Del resto, il Gesù secondo Luca non fa che ricollegarsi a una tradizione biblica, che aveva già sviluppato la metafora ignea per alludere alla predicazione profetica di Elia, «un profeta simile al fuoco, la cui parola ardeva come fiaccola» (Sir 48,1), sia per illuminare che per castigare.

¹⁰⁶ Cf Lc 9,62 con 1 Re 19,20.

¹⁰⁷ Cf, ad es., 1 Re 11,29-32; 19,19-20; 20,37-42; 22,11; 2 Re 13,15-19; Os 1,2-9; 3,1-5; Is 7,3; 8,1-4; 20,3-4; Ger 13,1-11; 16,2-4.5-7.8-9; 19,1-2a.10-11a; 27,1-3.12b; 28,10-11; 32,1.7-15; 43,8-13; 51,59-64; Ez 3,16a; 4,1-3.4-8.9-17; 5,1-4; 12,1-11.17-20; 21,11-12.23-29; 24,1-14.15-24; 37,15-28; Zc 6,9-15 e anche At 21,11. A questo proposito, si può leggere G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 54), Zürich, Zwingli, 1953 [1968]. Si vedano anche: J.M. ABREGO DE LACY, *I libri profetici* (= Introduzione allo studio della Bibbia 4), Brescia, Paideia, 1996, 36; B. MARCONCINI, «Profeta e parola profetica», in *Profeti e apocalittici*, 25-42: 41-42; A. SPREAFICO, *I profeti. Introduzione e saggi di lettura* (= Lettura pastorale della Bibbia 27), Bologna, EDB, 1993, 14-16.

¹⁰⁸ Cf specialmente Lc 23,8; Gv 2,11.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18.37; 20,30; At 2,22.

¹⁰⁹ Cf Is 8,18; Ez 12,11; 24,24.

¹¹⁰ Cf Lc 11,29-30 (parallelo a Mt 12,38-40; 16,4); e anche Mt 24,30.

¹¹¹ Per questa ragione, Luca preferisce tralasciare i passi in cui gli altri due Sinottici paragonano Elia a Giovanni il Battista. Cf Mt 3,4; 11,12-14; 17,10-13 (e il parallelo Mc 9,13).

¹¹² Cf in particolare Lc 7,11-12.15-16 con 1 Re 17,10.23-24. Si legga H. COUSIN, *Luc*, 103.153.

¹¹³ Lc 9,30.33 e i paralleli Mt 17,3-4 e Mc 9,4-5.

Elia è stato rapito in cielo, così Gesù vi sarà assunto¹¹⁴. Perciò, la trasfigurazione del Gesù secondo Luca appare come una scintilla di rivelazione anticipata del mistero della sua risurrezione e della sua assunzione in cielo¹¹⁵. D'altronde, il profeta Eliseo – menzionato da Gesù nella sinagoga di Nazareth¹¹⁶ – ricevette in eredità due terzi dello spirito profetico di Elia perché era riuscito a vedere il segno del rapimento in cielo del suo maestro¹¹⁷. In modo simile, il Crocifisso risorto dona il suo Spirito ai discepoli¹¹⁸, che vedono il segno della sua ascensione al cielo¹¹⁹.

È verosimile che, per queste ed altre somiglianze di Gesù con Elia, molta gente lo identificava proprio con quel profeta redivivo¹²⁰.

A questo punto, si può enucleare in modo sintetico gli aspetti di continuità rintracciabili dal confronto tra il Gesù secondo Luca e i profeti dell'Antico Testamento. Come i profeti anticotestamentari, anche Gesù ha «parlato a nome di» Dio «davanti» agli uomini (cf 24,29).

Da un lato, nei confronti delle parole e delle azioni profetiche di Gesù, i suoi interlocutori dovevano operare un discernimento, volto ad identificare in lui il profeta definitivo, inviato da Dio ad evangelizzare i poveri (4,18), piuttosto che «il figlio di Giuseppe» (v. 22)¹²¹. Chi vedeva i segni verbali e fattuali di Gesù era interpellato – in maniera più o meno diretta – a riconoscerlo come «il Cristo di Dio», piuttosto che come Giovanni il Battista, Elia o qualche altro antico profeta (9,19).

D'altro canto, anche Gesù, per poter «parlare a nome di» Dio, ha dovuto interpretare nella sua vita i segni divini, sotto l'azione dello Spirito Santo e alla luce della sacra Scrittura, sulla quale, del resto, era incentrato il suo «insegnamento» specialmente nelle sinagoghe e nel tempio¹²². Più volte, il Gesù secondo Luca ha dichiarato di interpre-

¹¹⁴ Per Elia, cf 2 Re 2,11 e 1 Mac 2,58, mentre per Gesù, cf Lc 24,50-51; At 1,2,9.11.22 e anche Mc 16,19.

¹¹⁵ Cf A. GEORGE, «Jésus Fils de Dieu», in Id., *Études sur l'œuvre de Luc* (= Sources Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1986, 215-236: 218-219.

¹¹⁶ Cf Lc 4,27 con 2 Re 5,14.

¹¹⁷ Cf 2 Re 2,9-15.

¹¹⁸ Cf At 2,3-4 e anche Lc 24,49.

¹¹⁹ Cf At 1,8-9.

¹²⁰ Lc 9,19 e i paralleli Mt 16,14 e Mc 8,28. Cf anche l'oracolo profetico di Ml 3,23-24.

¹²¹ Cf H. COUSIN, *Luc*, 113.

¹²² Cf Lc 4,15.16-30 (e i paralleli Mt 13,54-58 e Mc 6,1-5); 4,31-32 (e i paralleli Mt 7,28-29 e Mc 1,21-22); 4,33-37 (e il parallelo Mc 1,23-28); 4,38 (e il parallelo Mc 1,29); 4,44 (e i paralleli Mt 4,23 e Mc 1,39); 6,6 (e i paralleli Mt 12,9 e Mc 3,1); 13,10.14; 19,47; 20,1 (e i paralleli Mt 21,23 e Mc 11,27); 21,37-38. Si legga K.H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (= Das Neue Testament Deutsch 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 67.

tare i fatti della sua vita (cf 4,21; 18,31; 22,37; 24,44) o della vita degli altri (cf 21,22) come compimento della sacra Scrittura. E dagli Atti degli Apostoli appare che questo criterio di discernimento di Gesù è stato recepito dai suoi discepoli¹²³. Ma nonostante la luce proveniente dall'Antico Testamento, anche a Gesù i segni di Dio apparivano connotati da un certo grado di ambiguità o di opacità. Pure per lui, quindi, essi necessitavano di un discernimento spirituale, capace di cogliervi le continue indicazioni date da Dio in vista della realizzazione della sua volontà univocamente salvifica¹²⁴, ossia in vista dell'instaurazione del suo regno di amore incondizionato¹²⁵. Grazie a questo discernimento spirituale, ben presto Gesù comprese che spettava a lui proclamare e attuare in maniera definitiva l'«anno di grazia del Signore» (4,19). Perciò, in maniera coerente con questa percezione iniziale di essere mandato dallo Spirito del Signore ad annunciare il «lieto messaggio» del regno (v. 18), Gesù lasciò che la sua intera evangelizzazione fosse guidata dallo Spirito stesso, in maniera simile alla predicazione ispirata dei profeti anticotestamentari. Sotto l'azione dello Spirito, Gesù si comportò di frequente come un profeta e riprese molti contenuti della predicazione profetica, finalizzandoli all'annuncio dell'irruzione definitiva del regno di Dio nella storia umana: «Se scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque arrivato a voi il regno di Dio!»¹²⁶.

3.2. *La discontinuità: Gesù «pretende» di realizzare il regno dell'amore incondizionato di Dio da lui profetizzato*

Oltre a questi aspetti di continuità rispetto al profetismo anticotestamentario, l'attività profetica di Gesù se ne differenzia a motivo di vari altri elementi. L'individuazione di queste differenze permette di far emergere la singolare relazione filiale che, nello Spirito Santo¹²⁷, lega Gesù a Dio Padre. Nel terzo Vangelo, questa discontinuità è rilevata da Gesù stesso, quando afferma:

¹²³ Cf At 1,16; 3,18; 13,27.29 e anche 17,2-3.11.

¹²⁴ Cf specialmente 1 Ts 4,3 e 1 Tm 2,3.

¹²⁵ Si veda P. LAMARCHE, «Volonté de Dieu: I. Pour Jésus», in *DSP* XVI, coll. 1248-1253: 1250.

¹²⁶ Lc 11,20. Il parallelo Mt 12,28 esplicita che Gesù scaccia i demoni «con lo Spirito di Dio» (ἐν Πνεύματι Θεοῦ).

¹²⁷ «La riflessione cristologica sulla esperienza terrena di Gesù "nello Spirito" ha mostrato la grande novità rispetto alla antica concezione dello spirito: l'esperienza carismatica di Gesù si definisce in rapporto con il Padre. È nel dialogo interpersonale tra Padre e Figlio che emerge la figura personale-divina dello Spirito Santo: Egli risulta il luogo del singolare e unico rapporto di Gesù con il Padre.» (N. CIOLA, «Gesù e l'esperienza religiosa», 242-243). Cf anche M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (= Biblioteca di teologia contemporanea 82), Brescia, Queriniana, 1995, 50-51.

La legge e i profeti fino a Giovanni; da allora in poi il regno di Dio viene annunciato e ognuno si sforza per entrarvi¹²⁸.

In questo asserto, che è esclusivo di Luca, è espressa l'idea di una specie di spartiacque tra il versante anticotestamentario e il versante neotestamentario. Nella prima fase della storia della salvezza, la rivelazione di Dio è avvenuta attraverso la legge e i profeti, ai quali Giovanni il Battista ancora appartiene¹²⁹. Gesù inaugura una fase diversa della rivelazione di Dio, perché la sua opera evangelizzatrice ha per contenuto un regno di Dio per molti versi differente dal regno di Dio annunciato dai profeti. Più esattamente: come in modo esplicito invita a proclamare Gesù¹³⁰, l'evangelizzazione consiste nell'annuncio che il regno di Dio si è fatto prossimo all'umanità. Se il contenuto dell'annuncio dei profeti – Giovanni il Battista compreso – era che il regno di Dio stava per venire nella storia umana, la «buona notizia» proclamata da Gesù e dai suoi è che il regno di Dio non si è soltanto approssimato¹³¹, ma è già venuto¹³². Si tratta di una realtà incipientemente ma anche definitivamente presente. In ultima istanza, è Gesù in persona il contenuto della sua profezia. Per questa ragione, mentre i profeti anticotestamentari proclamavano degli oracoli di YHWH, Gesù parla a proprio nome¹³³. Può farlo, perché, essendo il mediatore storico-definitivo del regno di Dio, è a lui che rinviano i segni delle sue parole autorevoli e i segni dei suoi gesti straordinari di liberazione degli uomini dal male. Gesù avanza una «pretesa» del tutto diversa dal *kérygma* profetico anticotestamentario. Gesù «pretende» che nella sua persona il tempo della salvezza divina, preannunciato da secoli, si sia definitivamente compiuto: «Oggi si è compiuta questa Scrittura [...]» (4,21). L'*éschaton* della salvezza divina in lui è diventato «oggi»¹³⁴. Nessun profeta aveva osato tanto in tutta la storia della salvezza, essendo consapevole della transitorietà della propria mediazione¹³⁵.

¹²⁸ Lc 16,16 (cf il parallelo Mt 11,13).

¹²⁹ Cf specialmente Lc 7,26-28 (e il parallelo Mt 11,9-11); 20,6 (e i paralleli Mt 21,26; Mc 11,32); e anche Gv 1,19-23.

¹³⁰ Lc 10,11 (cf il parallelo Mt 10,7). Si veda anche Mt 4,17 (con il parallelo Mc 1,15).

¹³¹ Cf Lc 10,9 (e il parallelo Mt 10,7); 10,11; 21,31. Si legga anche Mt 4,17 (e il parallelo Mc 1,15).

¹³² Cf specialmente Lc 11,20 (parallelo a Mt 12,28) e 17,21. A questo riguardo, si veda R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (= Neue theologische Grundrisse s.n.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1948 [1984], 6.

¹³³ Cf P. GRECH, «Il problema cristologico e l'ermeneutica», in Id., *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma, Borla, 1986, 135-172: 167; R. VIGNOLO, «“Amen, io vi dico!”». Una formula originale del “profeta” Gesù», *PSV* 41 (2000) 121-134.

¹³⁴ Cf Lc 13,32-33; 19,5.9; 23,43 e anche 2,11. Si veda H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 406.411.

¹³⁵ Commentando Lc 4,21, H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 231 fondatamente

Invece, Gesù è cosciente del carattere definitivo della sua attività mediatrice, essendo riuscito a discernere nella promessa divina, trasmessa dalla sacra Scrittura, il senso salvifico del suo essere «inviato» da Dio¹³⁶. Anzi, negli anni del suo ministero pubblico, questa sua «pretesa» di identificarsi con il mediatore storico-definitivo del regno di Dio diventa, per chi sa leggere con fede i segni di rivelazione offerti da Gesù stesso, sempre più chiara. Gli evangelisti tengono a far memoria di alcuni di questi segni di Dio, attraverso i quali, per l'azione dello Spirito, Gesù è stato confermato nella propria coscienza filiale¹³⁷ e, di conseguenza, i discepoli hanno percepito la sua identità di Figlio di Dio, mandato ad attuare definitivamente il regno di Dio preannunciato dai profeti.

Almeno per due volte, è Dio stesso che offre dei segni di rivelazione a Gesù. Anzitutto, nel momento del battesimo di Gesù, «[...] venne una voce dal cielo: "Tu sei il mio Figlio, il diletto, in te mi sono compiaciuto"»¹³⁸. Come sulla figura profetica del servo di YHWH, così anche su Gesù discende lo Spirito Santo¹³⁹. Gesù, però, non è consacrato soltanto profeta, ma viene dichiarato da Dio suo Figlio prediletto.

Il secondo segno di rivelazione è offerto da Dio durante la trasfigurazione di Gesù e non è indirizzato soltanto a lui – come il segno precedente –, ma anche ai discepoli¹⁴⁰. «E venne una voce dalla nube che diceva: "Questi è il mio Figlio, l'eletto. Ascoltatelo!"»¹⁴¹. Certo, Gesù è «l'eletto» da Dio come il servo di YHWH¹⁴² e dev'essere ascoltato come il profeta che Dio aveva promesso al suo popolo per bocca di Mosè¹⁴³. Tuttavia, Dio non ha chiamato nessun altro profeta con il titolo di «figlio».

sostiene: «Die «Schriftauslegung», die Jesus damit gibt, ist nicht mehr rabbinisch, sondern hat eine neue, die eschatologisch-messianische Qualität: die im Prophetenwort verheißene Heilsproklamation geschah schon, als Jesus sie verlas».

¹³⁶ Cf Lc 4,43 (ἀπεσταλὴν, «fui inviato») con 4,18 (ἀπέσταλκέν με, «mi ha inviato», citazione di Is 61,1 secondo la versione dei Settanta). Si leggano i rilievi analoghi di H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 231. Si veda, infine, P. LAMARCHE, «Volonté», 1250.

¹³⁷ Cf M. BORDONI, *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 60; N. CIOLA, «Gesù e l'esperienza religiosa», 243-245; F.X. DURRWELL, *Il Padre Dio nel suo mistero* (= Collana di teologia 30), Roma, Città Nuova, 1995, 207.

¹³⁸ Lc 3,22; cf i paralleli Mt 3,17 e Mc 1,11, oltre che Gv 1,33-34. Si veda P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret - Cristo della fede* (= Studi biblici 98), Brescia, Paideia, 1992, 40.

¹³⁹ Cf Lc 3,22 (e i paralleli Mt 3,16 e Mc 1,10) con Is 42,1.

¹⁴⁰ Lo nota anche A. GEORGE, «Jésus Fils de Dieu», 218.

¹⁴¹ Lc 9,35; cf i paralleli Mt 17,5 e Mc 9,7.

¹⁴² Cf Lc 9,35c (ὁ ἐκλελεγμένος, «l'eletto») con Is 42,1 (ὁ ἐκλεκτός) e 49,7 (ἐξελεξάμην σε, «elesse te»). Si veda anche Lc 23,35 (ὁ ἐκλεκτός). L'allusione al testo deuterouisaiano (secondo la versione dei Settanta) è individuata anche da: A. GEORGE, «Jésus Fils de Dieu», 219; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma, Città Nuova, 1992 [1995], 346; H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 562.

¹⁴³ Cf Lc 9,35d (αὐτοῦ ἀκούετε, «lui ascoltate») con Dt 18,15 dei Settanta (αὐτοῦ

Ma, sotto questo profilo, non va dimenticato che, anche grazie alle tentazioni demoniache¹⁴⁴, Gesù viene corroborato nella sua coscienza filiale, che è in lui strettamente legata alla consapevolezza di profetizzare e di realizzare definitivamente il regno di Dio.

● Ora il diavolo gli disse: «Se sei Figlio di Dio, di' a questa pietra che diventi pane».

E avendolo condotto su in alto, gli mostrò in un attimo di tempo tutti i regni della terra abitata e il diavolo gli disse: «Ti darò tutto questo potere e la loro gloria [...]. Se tu, dunque, mi adorerai, sarà tutta tua»¹⁴⁵.

A riguardo di questi segni divini e di queste tentazioni demoniache, anche Gesù deve fare un discernimento spirituale, che è simile per molti aspetti a quello dei profeti dell'Antico Testamento. Ma l'esito di questa operazione profetica è molto diverso, dato che soltanto Gesù ha coscienza di essere il Figlio di Dio Padre, al quale è legato da un rapporto singolare di conoscenza:

Tutto mi è stato consegnato dal Padre mio; e nessuno conosce chi è il Figlio, se non il Padre; e nessuno conosce chi è il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare¹⁴⁶.

Di conseguenza, questa consapevolezza di Gesù circa la sua singolare relazione filiale con Dio e conseguentemente della sua missione di mediatore storico-salvifico definitivo¹⁴⁷ viene da lui annunciata attraverso i segni verbali della sua predicazione parabolica e mediante i segni fattuali della sua attività taumaturgica¹⁴⁸. Questo stretto legame che Gesù

ἀκούσεσθε, «lui ascolterete»). Si vedano anche At 3,22-23 e 7,37. Si leggano: G. ROSSÉ, *Luca*, 346-347; H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 562.

¹⁴⁴ Le tre volte in cui un demonio attribuisce a Gesù il titolo di «Figlio di Dio» sono: Lc 4,3-9 (e il parallelo Mt 4,3); 4,41 e 8,28 (e i paralleli Mt 8,29 e Mc 5,7). Si legga A. GEORGE, «Jésus Fils de Dieu», 221-222.

¹⁴⁵ Lc 4,3-5-7; cf il parallelo Mt 4,3-8-9.

¹⁴⁶ Lc 11,22; cf il parallelo Mt 11,27. Sulla coscienza filiale di Gesù emergente da questi passi, si vedano: A. GEORGE, «Jésus Fils de Dieu», 224-226; W. KASPER, *Gesù il Cristo* (= Biblioteca di teologia contemporanea 23), Brescia, Queriniana, 1975, 133; F. MANZI - G.C. PAGAZZI, «Cristologia del sacrificio e ontologia della coscienza. Spunti di riflessione», *Teol(M)* 24 (1999) 154-176: 170.172.

¹⁴⁷ La consapevolezza di Gesù Cristo di essere il mediatore storico-definitivo del regno di Dio è fondata sulla sua singolare coscienza filiale. Si leggano: F. MANZI, «Gesù Cristo: il mediatore», 680; G. MOROLI, «Cristologia», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, a cura di L. PACOMIO, Casale Monferrato, Marietti, 1977, vol. I, 639-651: 646. Cf anche J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (= Regensburger Neues Testament s.n.), Regensburg, Pustet, 1940 [1993], 258; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1927, 307-308; A. VALENSIN - J. HUBY, *Évangile selon Saint Luc* (= Verbum Salutis III), Paris, Beauchesne, 1926 [1952], 206-207.

¹⁴⁸ In particolare, nella sua predicazione, è molto significativa, sotto questo profilo,

riconosce tra la sua persona e il regno di Dio da lui definitivamente mediato non è reperibile in alcun oracolo degli antichi profeti e costituisce il primo dato originale della missione di Gesù: egli non si limita ad annunciare il regno di Dio (cf anche 8,1), ma lo rende concretamente presente¹⁴⁹, liberando gli uomini dal male (cf 9,1).

[...] Dio – predica Pietro negli Atti degli Apostoli (10,38) – consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui.

Lo sguardo di fede di Pietro, illuminato dallo Spirito del Crocifisso risorto, riconosce così che, nell'attività di benevolente liberazione degli uomini dal male portata a termine dal Gesù terreno, si è attuata la presenza di Dio stesso nel suo popolo. Proprio perché «Dio era con» Gesù, si è adempiuta la profezia isaiana sul «Dio-con-noi»¹⁵⁰. In altri termini: la missione di Gesù realizza definitivamente il regno di Dio.

In effetti, il regno di Dio proclamato e realizzato dal Gesù secondo Luca è un regno d'amore incondizionato¹⁵¹. La logica di questo regno è che Dio ama per primo gli uomini, senza esigere da loro la reciprocità come condizione preliminare alla sua offerta d'amore, ma piuttosto fondando in loro la reciprocità come risposta riconoscente rispetto al dono divino ricevuto.

A questo riguardo, si registra un secondo aspetto di forte discontinuità dell'annuncio proclamato da Gesù rispetto a molte profezie dell'Antico Testamento. In effetti, è vero che il Gesù secondo Luca ha dei tratti simili a quelli di Elia. Ma è altrettanto vero che, in tutta la sua vita, Gesù non ha mai bruciato nessuno!

la parabola dei vignaioli omicidi (Lc 20,9-19 e i paralleli Mt 21,33-45 e Mc 12,1-12). La sentenza conclusiva della parabola riecheggia l'oracolo finale del canto della vigna di Is 5,1-7. Ma l'originalità delle parole di Gesù rispetto a quella pericope profetica è la stretta connessione da lui istituita tra il figlio del padrone e la vigna, ossia tra il Figlio di Dio e il regno di Dio. È precisamente questo nesso il motivo per cui ai vignaioli responsabili dell'omicidio del figlio sarà tolta la vigna. Perciò, gli scribi e i sommi sacerdoti comprendono che quella parabola è un segno indirizzato a loro, che proclama la filiazione divina di Gesù.

¹⁴⁹ Cf i rilievi analoghi di A. Cozzi, *Dio ha molti nomi. Dire oggi il nome eterno del Padre di tutti* (= Percorsi teologici 5), Milano, Paoline, 1999, 234.

¹⁵⁰ Cf At 10,38 (ὁ Θεὸς ἦ μετ' αὐτοῦ, «Dio era con lui») con i passi di Is 8,8 (μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός, «con noi [è] Dio») e 8,10 (μεθ' ἡμῶν Κύριος ὁ Θεός, «con noi [è] il Signore Dio»), i quali esplicitano il significato del nome «Emmanuele» (Εμμανουήλ, Is 7,14).

¹⁵¹ Cf F. MANZI, «Dall'ira del Dio giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18-3,20», *ScCatt* 126 (1998) 551-634: 569-572; Id., «Gesù Cristo: il mediatore», 684-687; P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 237-239.242.255. Si legga anche H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. Dritter Band. *Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, 156.

[...] Giacomo e Giovanni dissero: «Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?». Ma [Gesù], voltatosi, li rimproverò [...] (9,54-55).

In questo modo, prese le distanze da Elia, che, invece, – secondo il racconto scritturistico – era giunto perfino a bruciare degli insolenti con un fuoco celeste¹⁵².

Del resto, nel già menzionato discorso programmatico tenuto nella sinagoga di Nazareth, Gesù non legge e non commenta il preannuncio del «giorno di vendetta per il nostro Dio», presente nel testo di Isaia 61,2b¹⁵³. Distanziandosi da tutti quegli oracoli profetici dell'Antico Testamento che annunciavano insieme alla salvezza anche la giusta vendetta di Dio, Gesù, dall'inizio alla fine del suo ministero, offre soltanto segni di misericordia, perché il regno da lui predicato e attuato è quello di un Dio *incondizionatamente buono*¹⁵⁴.

Gesù continua a comportarsi così, anche a costo di scandalizzare scribi e farisei¹⁵⁵, contraddicendo molto spesso la lettera della legge mosaica¹⁵⁶, ritenuta dai suoi interlocutori la cristallizzazione perfetta della volontà divina¹⁵⁷. In effetti, persino nei confronti della legge, egli opera un discernimento spirituale, finalizzato a portare a compimento la rivelazione del desiderio univocamente salvifico di Dio, soltanto incipientemente espresso dalla legge stessa.

Ma, offrendo segni di rivelazione di un Dio *incondizionatamente buono*, Gesù scandalizza anche l'ultimo dei profeti, Giovanni il Battista. In effetti, dal carcere, costui intuisce la differenza tra il regno di Dio, da lui annunciato fino a quel momento, e il regno di Dio proclamato da Gesù. In effetti, il Battista è andato avanti per anni a profetizzare che il regno di Dio era ormai prossimo e che sui peccatori, come Erode ed Erodiade¹⁵⁸, stava per abbattersi l'ira di Dio¹⁵⁹. Eppure, arriva Gesù e si mette ad annunciare un Dio diverso! Il tratto

¹⁵² Il rapporto di Lc 9,54-55 con 2 Re 1,10-14 è tanto vero che alcuni codici hanno aggiunto in Lc 9,54 la glossa: ὡς καὶ Ἡλίας ἐποίησεν («come fece anche Elia»). Cf B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies, 1971 [1975], 148. D'altronde, si legga il comportamento altrettanto impietoso di Eliseo in 2 Re 2,23-24.

¹⁵³ Cf H. COUSIN, *Luc*, 68; F. MANZI, «Dall'ira», 570; K.H. RENGSTORF, *Lukas*, 69.

¹⁵⁴ Cf soprattutto Lc 18,19 (e i paralleli Mt 19,17 e Mc 10,18).

¹⁵⁵ Cf Lc 5,21 (e i paralleli Mt 9,3 e Mc 2,6-7); 6,11 (e i paralleli Mt 12,14 e Mc 3,6); 7,39; 11,38 (e il parallelo Mt 15,2); 15,2.

¹⁵⁶ Cf, ad es., Lc 5,30-32 (e i paralleli Mt 9,11-13 e Mc 2,16-17); 5,33-35 (e i paralleli Mt 9,14-15 e Mc 2,18-20); 6,1-5 (e i paralleli Mt 12,1-8 e Mc 2,23-28); 6,9-10 (e i paralleli Mt 12,10-13 e Mc 3,4-5); 11,39-42 (e il parallelo Mt 23,23.25-26); 11,53-54; 14,1-6. Si legga P. LAMARCHE, «Volonté», 1249.

¹⁵⁷ Si legga M. DUPUY, «Volonté», 1253.

¹⁵⁸ Cf Lc 3,19 (e i paralleli Mt 14,3-4 e Mc 6,17-18).

¹⁵⁹ Cf Lc 3,7-9 (e il parallelo Mt 3,7-10) e 3,10-14.

fondamentale del Dio di Gesù non è la severità o la collera, ma la misericordia. Il centro del Vangelo secondo Luca è la rivelazione di un Dio paterno, che intende liberare tutti da ogni forma di male, fisico o morale che sia¹⁶⁰. Perciò, le persone non si trovano sotto l'incubo del giudizio imparziale di Dio. Ma a tutti quelli che lo desiderano è offerta incondizionatamente la possibilità di essere perdonati da qualsiasi peccato¹⁶¹.

La prassi di Giovanni il Battista, invece, è un'altra. Giovanni concede il battesimo ai peccatori, ma soltanto a condizione che essi si siano pentiti dei loro misfatti e abbiano già iniziato a cambiare vita. Il messaggio centrale della sua predicazione profetica è parafrasabile in questi termini:

Convertitevi e, *solo allora*, vi darò il battesimo e sarete salvati da Dio. Ma *se non* cambiate vita – ecco la condizione –, Dio tra breve vi brucerà vivi!¹⁶².

Non si tratta semplicemente di maggiore severità oratoria del Battista rispetto al tenore più mansueto della predicazione di Gesù. La *forma* della predicazione del Battista è un sintomo che il suo messaggio su dio è diverso dal contenuto del *kérygma* di Gesù. Il Dio di

¹⁶⁰ Si prenda visione delle guarigioni di Gesù narrate nel Vangelo secondo Luca: 4,39 (e i paralleli Mt 8,15 e Mc 1,31); 4,40-41 (e i paralleli Mt 4,24; 8,16-17 e Mc 1,32-34); 5,12-16 (e i paralleli Mt 8,1-4 e Mc 1,40-45); 5,17-26 (e i paralleli Mt 9,1-8 e Mc 2,1-12; e anche Gv 5,1-18); 6,10 (e i paralleli Mt 12,13 e Mc 3,5); 7,10 (e i paralleli Mt 8,13 e Gv 4,50); 8,48 (e i paralleli Mt 9,22 e Mc 5,34); 8,54-55 (Mt 9,25 e Mc 5,41-42); 9,1 (e i paralleli Mt 10,1 e Mc 6,7); 9,11 (e il parallelo Mt 14,14); 11,14 (e i paralleli Mt 9,32-33; 12,22-23 e Mc 3,20); 13,12-13; 14,4. Altre guarigioni sono attestate in: Mt 4,23 (e il parallelo Mc 1,39); Mt 17,18 (e il parallelo Mc 9,25-27); Gv 9,7.

¹⁶¹ Molto significativo, sotto questo profilo, risulta il racconto della conversione di Zaccheo in Lc 19,1-10. Il fatto che questo ricco pubblicano si sia perso sulla strada della vita (cf v. 10) è motivo sufficiente per Gesù per doversi fermare a casa sua e per offrire anche a lui la salvezza di Dio. Certo, quando Zaccheo vede Gesù dall'albero, non si è ancora pentito e non ha deciso affatto di cambiare vita. Eppure, nel regno di Dio reso presente da Gesù, la possibilità di essere salvati è offerta prima ancora che i peccatori decidano di convertirsi e inizino a far penitenza: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua». Gesù non gli ha messo alcuna condizione preliminare: «Vengo a casa tua, *a condizione* che tu cambi vita!». Perciò, quel pubblico peccatore (cf v. 7) si converte unicamente perché ha incontrato in Gesù l'offerta incondizionata della salvezza di Dio (cf v. 9).

¹⁶² Cf Lc 3,8 (e il parallelo Mt 3,8). Che la confessione dei peccati e l'intenzione di convertirsi sia richiesta come condizione preliminare per ricevere il battesimo di Giovanni il Battista emerge da Mt 3,6 («ed erano battezzati nel fiume Giordano da lui, confessando [ἐξομολογούμενοι, «*mentre* confessavano»; «*se* confessavano»] i loro peccati») e dal parallelo Mc 1,5 («[...] Ed erano battezzati da lui nel fiume Giordano, confessando [ἐξομολογούμενοι] i loro peccati»). Si leggano: F. MANZI, «Dall'ira», 571; D. MOLLAT, «Jugement: II. Dans le Nouveau Testament», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Tome IV, édité par L. PIROT - A. ROBERT, Paris, Letouzey et Ané, 1949 [= DBS IV], coll. 1344-1394: 1345; P. SEQUERI, *Timore di Dio*, 88-91.

Giovanni il Battista è *condizionatamente giusto*¹⁶³; non è *incondizionatamente buono*, come il Dio di Gesù. In questo modo di rappresentarsi Dio, Giovanni dipende ancora da alcune pagine dell'Antico Testamento e, in particolare, da vari oracoli profetici. Difatti, il profeta Isaia non predicava in maniera molto diversa da lui, quando si rivolgeva ai peccatori di Gerusalemme con queste parole di rimprovero:

Come mai è diventata una prostituta la città fedele? Era piena di rettitudine, la giustizia vi dimorava; ora invece è piena di assassini! [...] Perciò, oracolo del Signore, Dio degli eserciti, il Potente di Israele: «Ah, esigerò soddisfazioni dai miei avversari! Mi vendicherò dei miei nemici! Stenderò la mano su di te, purificherò nel crogiuolo le tue scorie, eliminerò da te tutto il piombo. [...] Dopo, sarai chiamata città della giustizia, città fedele». Sion sarà riscattata con la giustizia, i suoi convertiti con la rettitudine. Tutti insieme finiranno in rovina ribelli e peccatori e periranno quanti hanno abbandonato il Signore¹⁶⁴.

L'immagine di Dio predicata da Giovanni il Battista dipende da profezie anticotestamentarie come questa, che si augurano l'intervento di un «Dio geloso e vendicatore», «pieno di sdegno», che «si vendica degli avversari e conserva rancore nei confronti dei nemici»¹⁶⁵. Tant'è vero che la ragione principale che spinge i peccatori a ricevere il battesimo amministrato dal Battista è la paura di un Dio incolerito e il timore del suo giudizio imminente. Invece, nel caso di Gesù, a spingere i peccatori a convertirsi non è il terrore per il giustiziere escatologico inviato da Dio a bruciare i malvagi¹⁶⁶; ma sono i segni verbali e fattuali della misericordia incondizionata e universale che Gesù offre loro. Agendo così, Gesù rivela di che tipo è il regno di Dio e lascia intuire sempre più chiaramente che, grazie a lui, il regno di Dio sta facendo irruzione nel mondo in maniera definitiva.

¹⁶³ Si può leggere in quest'ottica il riferimento alla «giustizia» che – secondo Lc 7,29 (cf il parallelo Mt 21,32) – i peccatori, convertitisi grazie alla predicazione di Giovanni il Battista, hanno reso a Dio.

¹⁶⁴ Is 1,21-28. Tra i testi profetici più significativi sul tema della vendetta di Dio, si ricordino: Is 9,7-20; 34,8; 35,4; 47,3; 59,17-18; 61,2b; 63,1-6; Ger 5,9.29; 9,8; 11,20; 15,15; 16,18; 18,17; 20,12; 21,5-7; 46,10; 50,28; 51,6.11.24.36; Ez 5,13; 7,4; 24,8; 25,7.14.17; Gl 4,21; Mic 5,14. Che la concezione di un Dio *condizionatamente giusto* fosse diffusa ben al di là della corrente profetica può essere dimostrato in maniera emblematica dal consiglio dato da Sir 12,2.4-7: «Fa' il bene al pio e ne avrai il contraccambio, se non da lui, certo dall'Altissimo. Da' al pio e non aiutare il peccatore. Benefica il misero e non dare all'empio, impedisce che gli diano il pane e tu non dargliene [...]; difatti tu riceverai il male in doppia misura per tutti i benefici che gli avrai fatto. Poiché anche l'Altissimo odia i peccatori e farà giustizia degli empí». Cf anche Gn 4,15; Dt 32,35 (citato da Rm 12,19 e da Eb 10,30); 32,41.43; 1 Re 2,44; 2 Re 9,7; 1 Mac 7,38.41-42; 2 Mac 8,11; Sal 3,8; 5,11; 79,10; 149,7; Sap 1,8; Sir 35,20; 47,25; 48,7; e, infine, Ap 6,10; 19,2.

¹⁶⁵ Na 1,2.

¹⁶⁶ Cf Sal 2,9-12; 72,4; 89,24; 110,5-6; Is 61,2b; Ml 3,1-3.

Il tratto fondamentale del regno di Dio, che Gesù non solo profetizza, ma anche rende presente nella sua persona, consiste nel fatto che Dio offre il suo amore salvifico a tutti, senza esigere dai destinatari del suo amore alcun'altra condizione preliminare, se non quella minimale che accolgano responsabilmente la sua offerta definitiva della salvezza. In questo senso, Gesù attesta, con segni verbali e fattuali, che l'amore divino è incondizionato. Proclamando questa «buona notizia», si distanzia da ogni possibile fraintendimento che può sorgere sulla base di una serie consistente di passi anticotestamentari¹⁶⁷ e giudaici¹⁶⁸, fondati su espressioni esplicitamente o implicitamente condizionali a riguardo dell'offerta della salvezza divina agli uomini:

E se voi obbedirete davvero ai miei precetti che oggi vi dò – promette YHWH, secondo Deuteronomio 11,13-17 –, amando il Signore vostro Dio e servendolo con tutto il cuore e con tutta l'anima, io darò al vostro paese la pioggia al suo tempo [...]; tu mangerai e sarai saziato. State attenti perché il vostro cuore non si lasci sedurre e voi vi allontaniate e serviate altri dèi [...].

¹⁶⁷ Secondo una logica condizionale possono essere letti, ad es., questi passi anticotestamentari: Es 19,5; 23,22; Dt 4,1; 5,16; 7,9-11; 19,9; 26,17-18; 28,9.13; 30,9-10.15-20. Cf la distinzione che P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1994, 9-12.17.19.46-48.57.80 ecc., individua nei testi biblici e giudaici tra una «teologia della promessa» e una «teologia del patto», che – a suo parere – costituirebbero «non [...] due sistemi teologici, ma solo due atteggiamenti di fondo dell'anima ebraica» (p. 12). Secondo la teologia del patto, «La salvezza del popolo che Dio ha eletto, dopo l'elezione di Abramo non si fonda più sul dono gratuito di Dio, ma ha il suo fondamento nell'uomo che osserva i comandamenti. In questa visione teologica ha grande importanza la libertà dell'uomo, intesa come libertà di scelta fra il bene e il male, cioè, in termini ebraici, tra il «fare» i comandamenti di Dio e il rifiutarli: [...] il conseguimento della salvezza sembra posto essenzialmente nelle mani dell'uomo. È vero che Dio ha donato all'uomo dei comandamenti di salvezza, ma questi possono divenire efficaci solo nei limiti in cui l'uomo li osserva» (p. 11). Anche J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament* (= *Lectio Divina* 126), Paris, Cerf, 1986 (criticamente presentato da A. Cozzi, *Dio*, 228-236) propone una distinzione analoga tra la categoria della «promessa» e quella dell'«alleanza». La prima categoria rinvia all'elezione d'Israele da parte di YHWH, la quale è presentata come incondizionata ed efficace, a prescindere dalle crisi apparenti. Invece, la teologia che verte intorno alla categoria dell'«alleanza» sottolinea che la condizione per la realizzazione della promessa salvifica di Dio è la libera obbedienza d'Israele.

¹⁶⁸ Sulla concezione teologica del giudaismo, si legga il giudizio autorevole di J. BONSIRVEN, «Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ», in *DBS* IV, coll. 1143-1285: 1155, secondo cui «Évidemment Dieu est irréprochable en ses jugements: il pèse mérites et démérites et, dans sa sentence, il applique un exact talion. Toutefois, ici encore, la pente générale incline à faire prévaloir l'indulgence: tout au moins à l'égard des justes, Dieu fait qu'un mérite l'emporte sur 999 démérites; pour les impies, au contraire, il se montre sévère, irrité, impitoyable.»

Allora si accenderebbe contro di voi l'ira del Signore ed egli chiuderebbe i cieli e non vi sarebbe più pioggia [...] e voi perireste ben presto [...].

In effetti, testi come questo, se sono assunti in una logica semplicistica di azione-reazione, possono essere estremizzati e fraintesi.

In modo analogo, l'invito conclusivo di Isaia 7,9b – «*Se non crederete, non avrete stabilità!*» –, di per sé andrebbe letto all'interno della logica del dono divino, che, proprio in quanto è offerto in modo gratuito, esige primariamente di essere accolto dal popolo con un'adesione fiduciosa a YHWH¹⁶⁹. Ma il medesimo avvertimento isaiano potrebbe far nascere anche l'equivoco che è direttamente Dio che fa soccombere chi non si affida a lui. In realtà, sono i peccatori che, non fondando la loro esistenza su Dio e illudendosi di trovare il loro bene lontano da lui, finiscono per perdere la vita e per autopunirsi attraverso i loro stessi peccati¹⁷⁰, proprio perché l'unico vero bene dell'uomo si trova soltanto in Dio. Si comprende, allora, perché, all'interno del suddetto equivoco su Dio, la categoria della vendetta divina non è altro che l'estremo fraintendimento della logica del dono: «*Se non sei fedele ai miei comandamenti, io – Dio – mi vendicherò contro di te o contro i tuoi cari!*».

Nei confronti di qualsiasi fraintendimento teologico di questo tipo, ultimamente dovuto ad uno sguardo inquinato dal peccato degli uomini, Gesù compie un'opera di purificazione radicale. Senza dubbio, anche dalle sue parole risulta evidente che chi non accoglie responsabilmente la sua offerta definitiva della salvezza divina si autocondanna alla perdizione eterna¹⁷¹. Tuttavia, nella parabola lucana del cosiddetto «figlio prodigo» (15,11-32), il padre non agisce secondo la logica biecamente retributiva del «*Se fai del bene, io sarò tuo padre e tu sarai mio figlio*». Al contrario, sul piano specificamente teologico, dalla parabola trapela l'inconsueto annuncio di un Dio, che non smette di essere padre amorevole del figlio, nonostante i peccati di costui (cf vv. 22-24,32). Si può dire di più: il carattere incondizionato dell'amore

¹⁶⁹ Cf A. Cozzi, *Dio*, 230-231.

¹⁷⁰ Chiarificante, a questo proposito, è la parabola di Lc 6,47-49 (parallelo a Mt 7,24-27). Ma in questo senso si può leggere anche Rm 1,24.26.28. Cf F. MANZI, «Dall'ira», 620-628.

¹⁷¹ In quest'ottica vanno interpretati i testi evangelici in cui appare che anche per Gesù c'è un «se»: la salvezza divina, offerta incondizionatamente da Gesù, si realizza come tale *soltanto se* l'interlocutore l'accoglie con fede. *Se*, invece, non l'accoglie, perde la vita eterna. Limitandosi al Vangelo secondo Luca, si leggano soprattutto: 10,13-15 (e il parallelo Mt 11,20-23); 11,31-32 (e il parallelo Mt 12,41-42); 12,8-9 (e i paralleli Mt 10,32-33 e Mc 8,38); 12,10 (e i paralleli Mt 12,32 e Mc 3,29); 13,1-5.6-9; 14,15-24 (e il parallelo Mt 22,1-14); 18,17 (e il parallelo Mc 10,15); 19,27; 20,16-18 (e i paralleli Mt 21,41-44 e Mc 12,9). Cf A. Cozzi, *Dio*, 234.

che Gesù esige dai suoi discepoli è motivato proprio dall'imitazione della benevolente misericordia di Dio Padre, che, nella stessa logica della parabola del «figlio prodigo», ama persino i peccatori:

Amate i vostri nemici e fate del bene e date in prestito senza sperarne nulla di ritorno, [...] e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi. Siate misericordiosi, *come* [o *poiché*, καὶ ὥς] è misericordioso il Padre vostro¹⁷².

Nella vita di Gesù si assiste ad un capovolgimento di prospettiva: non è la conversione degli uomini la condizione di possibilità del darsi dell'amore di Dio. Ma l'amore di Dio – che, in quanto gratuito e trascendente, non può mai essere meritato dall'uomo¹⁷³ – è la condizione di possibilità della conversione umana. Per questa radicale diversità di ottiche, Giovanni il Battista resta «scandalizzato»¹⁷⁴. La sua fede si scontra con questa nuova visione di Dio predicata da Gesù e vacilla, sta per crollare. Per tentare di risolvere la sua crisi di fede, provocata dallo scontro tra il suo Dio *condizionatamente giusto* e il Dio di Gesù Cristo *incondizionatamente buono*, il Battista, dal carcere, manda i suoi discepoli da Gesù¹⁷⁵. Giovanni sente l'esigenza insopprimibile di chiedergli di prendere posizione in modo chiaro: «Giovanni il Battista ci ha mandati da te, dicendo: "Sei tu colui che viene o dobbiamo aspettare un altro?"» (7,20). È una domanda drammatica: il Battista sta per essere ucciso precisamente a causa della sua missione profetica incentrata sulla speranza messianica. Il senso della sua vita e della sua morte dipende da quella risposta di Gesù.

Quando arrivano i discepoli del Battista, Gesù ha appena finito di fare del bene a tanta gente, che stava male nel corpo e nello spirito (cf v. 21). Come risposta ai messaggeri di Giovanni, Gesù li invita semplicemente a guardarsi intorno e a fare essi stessi un discernimen-

¹⁷² Lc 6,35-36 (cf il parallelo Mt 5,44.48). Per un'ulteriore conferma della novità del volto di Dio annunciato da Gesù rispetto a quello emergente da alcuni passi anticotestamentari, cf anche Mt 5,45 con Dt 11,17. Si leggano poi: H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1975, 48-49; G. SCHNEIDER, «Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe», *ThbZ* 82 (1973) 257-275. Si mediti, infine, J. MOLTSMANN, *Amate i vostri nemici*, in *Il Discorso della Montagna. Una provocazione per la coscienza moderna*, a cura di V. HOCHGREBE, Roma, Città Nuova, 1986, 61-73.

¹⁷³ Questo nucleo della predicazione evangelica di Gesù (cf soprattutto Lc 3,8 [e il parallelo Mt 3,9]; 8,10 [e i paralleli Mt 13,11 e Mc 4,11]; 10,21 [e il parallelo Mt 11,25-26]; 12,32; 18,9-14; e anche Mt 10,8 e Gv 1,16; 3,5-8; 6,37.44.65) è stato ripreso e approfondito soprattutto dalla riflessione paolina sulla giustificazione non in virtù delle opere della legge mosaica, ma in virtù della fede in Cristo.

¹⁷⁴ Lc 7,23 (e il parallelo Mt 11,6). Cf A. PLUMMER, *Luke*, 203; H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 409.412.

¹⁷⁵ Lc 7,18-23 (cf il parallelo Mt 11,2-6).

to spirituale a riguardo dei segni che vedono. Non è questo il regno di Dio che avevano da sempre atteso?

Andate – conclude Gesù – e riferite a Giovanni quello che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati e i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona notizia (v. 22).

È in sostanza la stessa citazione di Isaia 61,1-2a¹⁷⁶, che Gesù aveva programmaticamente applicato a se stesso nella sinagoga di Nazareth. Adesso, però, quell'antica profezia, reinterpretata da Gesù in riferimento a se stesso, è diventata realtà. A partire dai segni miracolosi di Gesù, lo sguardo credente dei suoi discepoli può comprendere che, grazie a lui, il regno di Dio ormai si sta realizzando. A questa prima differenza rispetto alla predicazione profetica anticotestamentaria, secondo cui la venuta del regno di Dio era sempre futura, se ne aggiunge un'altra: nella vita di Gesù non compare alcun segno di vendetta contro i peccatori o contro i suoi avversari, perché il Dio *incondizionatamente buono* che Gesù Cristo annuncia non si vendica mai! In altri termini: Gesù prende le distanze da qualsiasi equivoca interpretazione scritturistica incentrata su un volto *condizionatamente giusto* di Dio. Rivela così in maniera nitida e definitiva il volto *incondizionatamente buono* del Padre, che, incipientemente, era già emerso da alcuni passi dell'Antico Testamento¹⁷⁷. In questo modo, Gesù

¹⁷⁶ Più esattamente, i testi allusi in Lc 7,22 (e nel parallelo Mt 11,5) sono: Is 26,19; 29,18; 35,5-6ab; 61,1-2a. Cf H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 411. Anche in questo caso, Gesù cassa intenzionalmente qualsiasi riferimento al castigo escatologico – cioè Is 29,20; 35,4; 61,2b (cf H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, I, 411). Così, anche attraverso questo «non detto», carico di rivelazione, Gesù ribadisce l'annuncio originale della salvezza incondizionata e universale che Dio Padre lo ha inviato a mediare (cf F. MANZI, «Dall'ira», 571; ID., «Gesù Cristo: il mediatore», 687; P. SEQUERI, «Giobbe, l'incontro nel dolore», in C.M. MARITINI, *Cattedra dei non credenti*, Milano, Rusconi, 1992, 52-68.78-87: 63-66; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 83-84; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Paris, Gabalda, 1958 [= Études Bibliques s.n.], Tome I, 158, nota 2; si legga anche S. LYONNET, «Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains», in ID., *Études sur l'Épître aux Romains* [= Analecta Biblica 120], Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990, 144-162: 149).

¹⁷⁷ In questo senso è accettabile l'annotazione di P. SACCHI, *Storia*, 19, secondo cui «Forse la radice della teologia cristiana va cercata soltanto in quel volto della Bibbia, che abbiamo indicato come teologia della Promessa e che è antico come quello della teologia del Patto [...]». In quest'ottica possono essere interpretati i testi anticotestamentari sull'elezione divina d'Israele, di Gerusalemme, di alcuni personaggi e, in particolare, del re Davide e della sua dinastia. Da questi passi appare che YHWH s'impegna ad amare l'eletto, nonostante i peccati di costui (cf, ad es., Lv 20,26; Dt 4,20; 10,15; 14,2; 1 Sam 12,22; 16,1; 2 Sam 7,5-16 [e il parallelo 1 Cr 17,4-14]; 2 Sam 7,23; 1 Re 8,16.53; 11,13.32; 2 Re 19,34; 20,6; 1 Cr 28,4.10; 2 Mac 1,25-26; Sal 68,17; 78,68; 87,2; Sap 9,7; 12,7; Sir 17,14; 45,4; Is 41,8; 42,6; 43,1-7; Ba 3,37; Ag 2,23; Zc 2,16). Cf P. SACCHI, *Ibid.*, 64-65.

purifica da una serie di fraintendimenti umani¹⁷⁸ l'immagine autentica di Dio rivelata dalla storia della salvezza attestata nella Bibbia.

3.3. *Il superamento: Dio attesta la verità del discernimento spirituale di Gesù e ne porta a compimento la profezia del regno*

Certo, l'esito a cui era pervenuto il discernimento spirituale di Gesù poteva essere semplicemente una sua illusione. La sua «profezia» di attuare definitivamente il regno di Dio, per quanto avesse un contenuto differente da quello degli oracoli profetici anticotestamentari, poteva restare anche per lui incompiuta e aperta ad un compimento futuro. Quanti profeti sperarono che il compimento definitivo della loro profezia fosse imminente e, invece, dovettero constatarne soltanto una realizzazione parziale. Certo, il re Ezechia¹⁷⁹ (715-687 a.C.), il figlio di Acaz preannunciato verosimilmente da Isaia, non solo non fece gravi peccati, ma venne ricordato come un re giusto e fedele a Dio¹⁸⁰. Tuttavia, non fu il «consigliere ammirabile», il «Dio potente», il «padre per sempre», il «principe della pace», che aveva profetizzato Isaia (9,5).

Nel caso di Gesù, l'evento che ha garantito la verità del suo discernimento spirituale dei segni di Dio, letti alla luce della sacra Scrittura, è stata la sua risurrezione dai morti. Questo intervento salvatore di Dio ha mostrato il carattere non illusorio della «pretesa» avanzata da Gesù di essere il mediatore storico definitivo del regno divino, non solo in quanto profeta ma primariamente in quanto Figlio. Ma cosa avviene nella morte e nella risurrezione di Gesù da questo punto di vista?

Anzitutto, Gesù, qualche tempo prima, ha dichiarato apertamente che desiderava rivelare il vero volto di Dio Padre, che solo lui conosceva:

Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo *voglia* rivelare (10,22).

¹⁷⁸ Luoghi evangelici significativi per reperire dei fraintendimenti più o meno impliciti su Dio sono i discorsi e le discussioni di Gesù con i sadducei (cf Lc 20,27-40 [e i paralleli Mt 22,23-33 e Mc 12,18-27]), gli scribi, i farisei e i sommi sacerdoti (cf soprattutto Lc 6,6-11 [e i paralleli Mt 12,9-14 e Mc 3,1-6]; 7,36-50; 11,15-23 [e i paralleli Mt 12,24-30 e Mc 3,22-27]; 11,37-54 [e il parallelo Mt 23,1-36]; 13,10-17; 14,1-6; 15,1-7 [e il parallelo Mt 18,12-14]; 15,8-10.11-32; 16,14-15; 18,9-14) oppure, nel Vangelo secondo Giovanni, con i Giudei (cf Gv 5,10-47; 7,14-24; 8,12-59; 9,1-41; 10,22-42).

¹⁷⁹ Che l'oracolo di Is 7,14 si riferisse originariamente alla nascita di Ezechia ha un alto grado di verosimiglianza, come sostengono, tra gli altri: L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 148; B. MARCONCINI, «Emmanuele», 268; S. VIRGULIN, *Isaia*, 72.

¹⁸⁰ Cf soprattutto il giudizio religioso molto positivo dato su di lui da 2 Re 18,5-7. Si legga L. MAZZINGHI, *Storia*, 88-91.

A questo compito singolare di rivelare Dio, portando a compimento definitivo le profezie antiche, Gesù rimane fedele, anche a costo della vita:

Ecco, noi saliamo a Gerusalemme e si compirà tutto quello che fu scritto dai profeti a proposito del Figlio dell'uomo. Infatti, sarà consegnato ai pagani e schernito e oltraggiato e coperto di sputi e, dopo averlo flagellato, lo uccideranno e il terzo giorno risorgerà¹⁸¹.

Quindi, l'intenzione di Gesù continua ad essere quella di offrire segni per far conoscere il volto paterno di Dio agli uomini. Non smetterà di farlo neppure di fronte alla morte, che ormai prevede come imminente. Anzi, la morte di croce e la risurrezione costituiranno il «segno di Giona», a riguardo del quale dovranno prendere posizione persino i miscredenti¹⁸². Il discernimento spirituale, che Gesù ha compiuto mediante un costante confronto tra la sua esperienza quotidiana e le figure scritturistiche dei mediatori storico-salvifici transitori, lo ha portato alla consapevolezza di dover morire secondo quanto profetizzava l'oracolo di Isaia 53,12, da lui citato durante la sua ultima cena:

È necessario che si compia in me questo testo della Scrittura: «È stato annoverato tra gli iniqui». E di fatto, ciò che mi riguarda sta giungendo al termine (22,37).

All'inizio del racconto della passione secondo Luca, Gesù individua espressamente in questo passo sulla morte del servo sofferente di YHWH l'oracolo divino capace di rivelare a lui e ai suoi discepoli il senso della sua morte¹⁸³, facendola assurgere a compimento del piano storico-salvifico di Dio.

In base a questa consapevolezza, raggiunta attraverso un drammatico discernimento dei segni di Dio e della sua parola attestata nella sacra Scrittura, Gesù preferisce non salvare se stesso¹⁸⁴, piuttosto che alimentare quella figura di YHWH, che gli antichi profeti hanno lasciato più volte immaginare con i loro oracoli di castigo:

Oracolo del Signore, Dio degli eserciti, il Potente di Israele: «Ah, esigerò soddisfazioni dai miei avversari! Mi vendicherò dei miei nemici!»¹⁸⁵.

¹⁸¹ Lc 18,31-33 (cf i paralleli Mt 20,17-19 e Mc 10,33-34).

¹⁸² Cf Lc 11,16-30 e il parallelo Mt 12,38-40; 16,1-4.

¹⁸³ Cf J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (= Biblioteca biblica 7), Brescia, Queriniana, 1991, 135-136.

¹⁸⁴ Lc 23,35.37-39 (cf i paralleli Mt 27,42-44 e Mc 15,31-32).

¹⁸⁵ Is 1,24.

Il Figlio di Dio preferisce morire ingiustamente¹⁸⁶ «tra gli iniqui»¹⁸⁷, piuttosto che confermare i possibili fraintendimenti di tanta gente, secondo cui l'inviato messianico di Dio avrebbe bruciato, una volta per sempre, tutti i peccatori. Al contrario, per rivelare il più nitidamente possibile il volto paterno di Dio conosciuto da lui solo, Gesù offre il segno del perdono dei suoi crocifissori¹⁸⁸. Anzi, si mette quasi a trovare una scusa a loro favore: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (23,34). La sua misericordia assurge così a segno indelebile di «come è misericordioso il Padre» (6,36). Si tratta del segno più alto dato da Gesù per dimostrare – in maniera coerente con i segni da lui elargiti per tutta la vita – che Dio offre il suo perdono, ancor prima che il peccatore si converta o che, per lo meno, gli sia riconoscente¹⁸⁹. In effetti, prima della morte di Gesù, nessuno dei suoi avversari si è pentito del male che gli ha appena ingiustamente inflitto¹⁹⁰. In questo senso, la morte di Gesù crocifisso rivela in maniera cristallina chi è Dio.

Ma di per sé, la morte – e in specie la morte per crocifissione «tra gli iniqui»¹⁹¹ – avrebbe potuto ridurre il senso dei segni verbali o fattuali di Gesù a una serie di profezie soltanto parzialmente realizzate, se non addirittura a una mera «pretesa» umana del tutto delusa. Difatti, mettendolo a morte, gli avversari di Gesù vogliono dimostrare proprio il carattere falso e pretenzioso dei segni e delle parole del cosiddetto «profeta» nazareno circa la sua mediazione salvifica defini-

¹⁸⁶ Più volte, nel racconto della passione secondo Luca, risulta il carattere ingiusto della morte di Gesù (cf 23,4.14-15.20.22.41.47). Cf i rilievi di J.-N. ALETTI, *Arte di raccontare*, 134.136-137.

¹⁸⁷ Lc 22,37 (che riecheggia Is 53,12). Per un'analisi approfondita della funzione narrativa di questa citazione deuterioisaiana in Lc 22,37 e nel contesto della passione lucana, si consulti P. TREMOLADA, «E fu annoverato fra iniqui». *Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)* (= *Analecta Biblica* 137), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1997. Cf anche P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (= *Études Bibliques* s.n.), Paris, Gabalda, 1972, 55; J. ERNST, *Lukas*, 448; J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1935 [1967], 218.

¹⁸⁸ Cf Lc 6,28.35 e anche Is 53,12. Si vedano: J. MOLTSMANN, *Amate i vostri nemici*, 72; L. MONLOUBOU, *La preghiera secondo Luca* (= *Studi biblici* s.n.), Bologna, EDB, 1979, 73; B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*. Vol. 2. *La passione e la morte* (= *Studi biblici* 115), Brescia, Paideia, 1997, 67; P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret*, 76-77.

¹⁸⁹ Sia pure con categorie differenti, Paolo illustra questo primato assoluto della grazia di Dio rispetto alla risposta di fede degli uomini. Cf soprattutto Rm 3,21-26; 5,6-11.20; 11,6; 2 Cor 3,5; 5,18; 9,8-11; Gal 1,15-16; Fil 1,29; 2,13; e anche Ef 2,8.

¹⁹⁰ Sarà subito dopo la morte di Gesù che la folla si batterà il petto in segno di pentimento (Lc 23,48).

¹⁹¹ Si tratta della morte su cui incombeva la maledizione di Dt 21,23, come spiega Gal 3,13.

tiva: «Ha salvato gli altri, salvi se stesso, *se è il Cristo di Dio, il suo eletto*» (23,35; cf vv. 37.39).

Del resto, Gesù stesso si rende conto che, per continuare ad annunciare il regno di Dio, non può sottrarsi alla croce. Altrimenti, farebbe venire meno la sua profezia, secondo cui il regno di Dio è all'insegna della libera risposta degli uomini all'offerta salvifica incondizionata di Dio stesso¹⁹². Se con un miracolo si salvasse, evitando di morire in croce, Gesù imporrebbe il regno di Dio e lascerebbe sorgere un sospetto di inautenticità sui suoi segni profetici. Per questa ragione, Gesù rimane in croce, pur non rinunciando alla sua profezia circa la sua mediazione definitiva del regno di Dio. A questa decisione Gesù è giunto grazie ad un prolungato discernimento sulla volontà divina a partire dai segni storici di Dio e alla luce della sacra Scrittura¹⁹³ e, in particolare, alla luce dei testi deuterocisaiani sul servo sofferente di YHWH¹⁹⁴. In questo modo, dopo essere riuscito a pre-

¹⁹² Cf specialmente Lc 9,23 (e i paralleli Mt 16,24 e Mc 8,34); 9,24 e 17,33 (e i paralleli Mt 10,38-39; 16,25; Mc 8,35; Gv 12,25); 10,42; 11,23 (e il parallelo Mt 12,30 e Mc 9,40); 14,26-27 (e il parallelo Mt 10,37-38); 16,13 (e il parallelo Mt 6,24). Cf infine Mt 27,17 (e il parallelo Mc 15,9); Gv 3,19; 8,32.36; 12,26.

¹⁹³ Per un'analisi particolareggiata del discernimento spirituale attuato da Gesù a partire da un'applicazione a se stesso dei passi scritturistici sul servo sofferente di YHWH, sul figlio dell'uomo e sul messia davidico, rinvio a F. MANZI, «Gesù Cristo: il mediatore», 698-710.

¹⁹⁴ Nel discernimento spirituale di Gesù, un ruolo particolare è giocato dai quattro carmi deuterocisaiani del servo di YHWH. Che Gesù abbia interpretato il senso della sua esistenza alla luce dei canti del servo sofferente di YHWH e, in specie, del quarto canto è sostenuto da numerosi esegeti, tra cui ricordiamo: M. ADINOLFI, «Il Servo di Jhwh nel logion del servizio e del riscatto (Mc 10,45)», *BeO* 21 (1979) 43-61; P.-E. BONNARD, *Second Isaïe*, 53-56; E. FRANCO, «La morte del Servo sofferente in Is 53», in *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica. Associazione biblica*, a cura di G. DANIELI, Brescia, Paideia, 1984, 219-236: 236; P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, Cerf, 1981, 186-187; M. HENGEL, «Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas», *IKaZ* 9 (1980) 1-25.135-147: 146; J. JEREMIAS, «παῖς θεοῦ», 709-713; ID., *Abendmahls Worte*, 221.223; G. JOHNSTON, «The Servant Image in the New Testament», *TbTo* 15 (1959) 321-332; C. MESTERS, *Missione del popolo che soffre* (= Figure bibliche 3), Assisi, Cittadella, 1982 [1995], 100-108; J. PALSTERMANN, «Jésus Serviteur de Dieu d'après le Nouveau Testament», *CMeCh* 41 (1956) 579-596; H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, 46-53.56-63; G. SEGALLA, *Cristologia*, 26-27; M. SERENTHÄ, *Gesù Cristo*, 426; P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret*, 53.74; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London – New York, Macmillan – St Martin's Press, 1952 [1969], 564. Nel racconto lucano dell'ultima cena (22,14-46), in cui Gesù esprime in anticipo il senso salvifico universale della sua morte, le parole «Questo è il mio corpo, che è dato per voi» (v. 19) sono una reinterpretazione cristologica della morte salvifica del servo di YHWH di Is 52,13-53,12 (cf P.-E. BONNARD, *Second Isaïe*, 55; J. ERNST, *Lukas*, 448.449; J. JEREMIAS, *Abendmahls Worte*, 218; G. SEGALLA, *Cristologia*, 27; M. SERENTHÄ, *Gesù Cristo*, 426-427). In modo ancora più evidente, questa intenzione salvifica universale di Gesù, che discerne nella sua fine imminen-

vedere l'esito tragico della sua vita, gli ha attribuito, già prima dell'inizio della passione, un significato salvifico¹⁹⁵, senza rinnegare la «pretesa» di essere il mediatore storico-definitivo del regno di Dio¹⁹⁶. D'altra parte, il discernimento di Gesù lo ha portato a riconoscere, specialmente durante la preghiera nel Getsemani, che spetta unicamente al Padre decidere la modalità concreta in cui realizzare il regno da lui profetizzato e incipientemente attuato nel pieno rispetto della libertà degli uomini¹⁹⁷: «Padre, se vuoi, allontana questo calice da me. Tuttavia, non la mia volontà, ma la tua sia fatta»¹⁹⁸. In quel momento, in cui Gesù deve scegliere di fronte alla morte, un segno angelico lo conforta, confermando l'esito a cui è pervenuto il suo discernimento a riguardo della volontà di Dio su di lui¹⁹⁹. In maniera coerente con il desiderio salvifico di Dio nitidamente individuato soprattutto nella preghiera dell'orto degli ulivi, Gesù sulla croce continua a permettere al Padre di determinare il modo concreto in cui far venire il suo regno d'amore incondizionato, nonostante venga fisicamente soppresso il

te il compimento della profezia del quarto carne deuterisaiano, emerge dalle sue parole sul calice (Lc 22,20). Del resto, Mt 26,26-29 e Mc 14,22-25, pur dipendendo da un'altra tradizione dei racconti dell'ultima cena, riecheggiano lo stesso passo di Is 53,12 (cf P.-E. BONNARD, *Second Isaïe*, 55; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*. II. Teil. *Kommentar zu Kap. 14,1 - 28,20 und Einleitungsfragen* [= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/2], Freiburg im Breisgau, Herder, 1988, 401-403; M. HENGEL, «Der stellvertretende Sühnetod», 146; J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 218, nota 6; Id., «πολλοί», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Sechster Band, herausgegeben von G. FRIEDRICH, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, 536-545: 545; Id., «Questo è il mio corpo...», Brescia, Morcelliana, 1973, 41-43; C. MAURER, «Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums», *ZThK* 50 [1953] 1-38; R. PESCH, *Das Markusevangelium*. II. Teil. *Kommentar zu Kap. 8,27 - 16,20* [= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/2], Freiburg im Breisgau, Herder, 1977, 358.359.360; G. SEGALLA, *Cristologia*, 27; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 426-427; P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret*, 53-55.74.76.100.).

¹⁹⁵ Sono d'accordo con la tesi ampiamente dimostrata soprattutto da H. SCHÜRMMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo regno* (= Già e non ancora 303), Milano, Jaca Book, 1996 e da P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret*, 72-80, secondo cui Gesù non solo avrebbe potuto attribuire alla sua morte un significato salvifico, ma di fatto lo ha attribuito. Di questo parere sono, ad es.: J. BNST, *Lukas*, 450; M. HENGEL, «Der stellvertretende Sühnetod», 146; J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 216-223.228; R. PESCH, *Markusevangelium*, II, 362; G. SEGALLA, *Cristologia*, 27.

¹⁹⁶ Cf F. MANZI, «Gesù Cristo: il mediatore», 688-695.

¹⁹⁷ «[...] fallait-il échapper aux ennemis afin de pouvoir ensuite travailler à instaurer le Royaume, ou bien fallait-il se livrer à la mauvaise volonté des hommes? Dans ce choix difficile se cache une tentation subtile. Jésus y échappe en étant pleinement uni à son Père, et en découvrant au fond de lui-même que le Dieu dont il était l'image ne pouvait pas, ne voulait pas s'opposer tant soit peu à la mauvaise liberté des hommes» (P. LAMARCHE, «Volonté», 1251).

¹⁹⁸ Lc 22,42; cf i paralleli Mt 26,39.42 e Mc 14,36; e anche Gv 12,27-28.

¹⁹⁹ Lc 22,43. Si veda il segno divino corrispondente in Gv 12,28-29.

profeta definitivo, che lo stava non solo annunciando ma anche realizzando.

Da parte sua, Dio Padre non si impone agli uomini con la sua onnipotenza²⁰⁰; non si comporta secondo quell'immagine piuttosto equivocabile del Dio giustiziere, che aveva predicato il Battista; non violenta la libertà degli uomini, fossero pure gli avversari di suo Figlio. Al contrario, rispetta a tal punto la loro libertà, da voler rimanere impotente di fronte al loro rifiuto e alla loro incredulità. Per questo, Dio Padre lascia che la violenza degli uomini si abbatta contro il suo Figlio prediletto.

Ma dai rilievi precedenti risulta evidente che l'intenzione di Gesù di offrire segni che rivelassero il volto incondizionatamente buono del Padre corrispondeva al desiderio salvifico universale di Dio stesso. Nel suo discernimento spirituale, Gesù aveva interpretato in modo giusto la volontà del Padre. Per questa consonanza di intenti, il Dio vivente²⁰¹, che, da che mondo è mondo, desidera partecipare agli uomini la sua stessa vita²⁰², ha risuscitato Gesù dai morti, portando a compimento definitivo la profezia umanamente paradossale della realizzazione del regno di Dio attraverso la morte del suo mediatore storico-definitivo.

Questo è il «segno di Giona» (11,16-30)! Questo è, ad un tempo, il «segno di contraddizione» (2,34) e il segno di rivelazione più nitido circa il volto di Dio. Sul versante umano, la morte e la risurrezione di Cristo assurgono a segno profetico definitivo per credere alla promessa divina della vita eterna e per comprendere, alla luce delle parole e dei segni profetici trasmessi dalla sacra Scrittura (cf 24,25), chi è il Dio di Gesù Cristo. D'altro lato, la morte e la risurrezione di Gesù possono causare anche una chiusura nell'incredulità in coloro che cercano altri segni, all'insegna del trionfalismo messianico e del non rispetto della libertà umana: «Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!»²⁰³.

Di fronte a questo segno definitivo di rivelazione, ogni uomo è invitato a fare discernimento, per scoprire il desiderio divino di salvezza sull'umanità intera, ma anche su se stesso. La tentazione da superare davanti al segno della croce – come davanti a tutti i segni

²⁰⁰ Cf P. SEQUERI, *Timore di Dio*, 97.

²⁰¹ Cf Dt 5,26; Gs 3,10; 1 Sam 17,26; 2 Re 19,4; Est 8,12q; 2 Mac 7,33; 15,4; Ger 10,10; 23,36; Dn 6,21.27; 14,24.25; Os 4,15; Mt 26,63; At 14,15; 1 Tm 3,15; 4,10; Eb 3,12; 9,14; 10,31; 12,22; Ap 7,2.

²⁰² Su Dio come fonte della vita eterna, cf, Lc 18,18-20 (e i paralleli Mt 19,16-17 e Mc 10,17-19), oltre che Gv 3,3.16; 4,10; 5,21.24; 6,27.39-40.57.63; 17,2-3. In ambito anticotestamentario, cf soprattutto Sal 16,10; 2 Mac 7,9.23.36; Sap 1,13-14; 2,23; 6,19; Is 25,4.

²⁰³ Lc 23,39. Cf anche 23,35-37 (e i paralleli Mt 27,39-44 e Mc 15,29-32). Anche questa ricerca illusoria di segni chiari e distinti, capaci di supplire alla fede, era stata anticipata da Gesù stesso nella scena programmatica di Lc 4,16-30 (cf, in particolare, il v. 23). Si legga H. COUSIN, *Luc*, 69.

divini – è quella di pretendere da Dio manifestazioni chiare e distinte della sua volontà. A riguardo di questa rischiosa esigenza spirituale, già sperimentata ai tempi di Isaia, nella Prima Lettera ai Corinti (1,22-24) Paolo ammette:

E mentre i Giudei chiedono i *segni* e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio.

4. SPUNTI DI RIFLESSIONE SUL DISCERNIMENTO DEI SEGNI DI DIO

Sulla base della precedente indagine biblica, si possono enucleare alcuni rilievi di carattere non solo teologico-biblico, ma anche esistenziale sulla manifestazione di Dio attraverso dei segni storici e sul loro discernimento spirituale.

4.1. *Il carattere essenzialmente storico della rivelazione di Dio*

In premessa, va annotato che l'insistenza con cui il presente studio si è soffermato su vari particolari del contesto storico-politico della pericope di Isaia 7,1-17 era finalizzata a lasciare già emergere con chiarezza che Dio si è rivelato nella storia. In negativo, questo rilievo sul carattere storico della rivelazione divina significa, anzitutto, che il Dio biblico non è una divinità barricata nella sua dimora celeste. Al contrario, anche se ci si limita a considerare la concezione teologica del profeta Isaia, si può constatare la sua limpida certezza di fede nel fatto che l'attore principale della storia della salvezza sia Dio, il quale guida costantemente la libertà degli uomini, sempre rispettandola come tale²⁰⁴.

D'altra parte, il Dio della Bibbia non è neppure il Dio sostanzialmente immanente delle religioni naturistiche e cosmologiche dei popoli dell'Antico Vicino Oriente. YHWH non è imprigionabile nei ritmi biologici e astrali della natura, che, in realtà, è stata creata²⁰⁵ ed è

²⁰⁴ È YHWH che, da un lato, spinge gli Aramei e i Filistei contro Israele (cf Is 9,10-11) e, dall'altro, scatena l'impero assiro e quello egiziano contro Giuda e le altre nazioni (cf 7,18-20; 8,7-10; 37,26-27). Anzi, l'Assiria, pur senza saperlo, non è altro che una specie di bastone utilizzato da Dio per castigare determinati popoli (cf 10,5-7; 37,29). Ma, più in genere, ogni volta che i piani umani non sono elaborati alla luce della fede in Dio (cf 10,7), non sono in grado di sussistere (cf 7,9 e anche i vv. 13-14). Soltanto i progetti di Dio si realizzano, attraverso processi di maturazione della libertà umana, per certi versi paragonabili a quelli dei ritmi stagionali delle piante (cf 18,4-5). Cf, ad es., S. VIRGULIN, *Isaia*, 25-28.

²⁰⁵ Nella tradizione anticotestamentaria è un dato di fede che Dio abbia creato l'uomo (cf Gn 1,27; 2,7.21-22; 5,1; 9,6; Es 4,11; Dt 4,32; 32,6.15; 2 Mac 7,23; Tb 8,6; Gb 4,17; 32,22; 33,4; 35,10; 36,3; Sal 43,1; 89,9.48; 94,9; 95,6; 100,3; 104,30; 138,8;

mantenuta in essere²⁰⁶ proprio da lui. Anzi, il profeta Isaia sottolinea di frequente che gli interventi storici di Dio non sono neppure inquadrabili negli schemi concettuali degli uomini (cf 28,21 e anche 55,8-9). Con le sole sue forze, nessun essere umano è in grado di discernere il piano storico-salvifico di Dio (cf 37,26).

Del resto, la difficoltà del discernimento della volontà di Dio è dovuta anche al fatto che la rivelazione biblica non è primariamente una dottrina, un sistema ideologico o una filosofia di vita. Senza dubbio, la rivelazione offre delle verità dottrinali²⁰⁷; ma esse sono sempre desumibili, in ultima analisi, dall'agire storico di Dio. Fin dall'Antico Testamento, il Dio eterno si è manifestato come il Signore della storia, che, per amore degli uomini, sa farsi vivo nel tempo da essi abitato. Intervenendo, ad esempio, negli avvenimenti drammatici della situazione politica di Gerusalemme nel 734-733 a.C., Dio ha manifestato il desiderio di camminare sulle strade del suo popolo, così che esso, a sua volta, «sperimentasse – secondo quanto sostiene la *Dei Verbum*, 14 – quali fossero le vie divine»²⁰⁸. Ma – come riconosce il profeta Isaia (55,8-9) – questa condiscendenza di Dio non elimina la distanza umanamente incolmabile tra le sue vie e le nostre vie.

4.2. I segni di Dio e la libertà dell'atto di fede

Cercando di offrire qualche criterio di discernimento per scoprire «quali fossero le vie divine», la precedente analisi teologico-biblica del profetismo anticotestamentario e della rappresentazione profetica del Gesù secondo Luca ha evidenziato come Dio comunicava con gli uomini ai tempi dei profeti anticotestamentari e come si è rivelato loro in maniera ultima e definitiva nell'esistenza e soprattutto nella morte e nella risurrezione di Gesù Cristo²⁰⁹.

Ma se ci si interroga su quale sia la modalità della presenza definitiva del Crocifisso risorto nel tempo della Chiesa, ci si rende conto

139,13; 149,2; Pro 14,31; 17,5; 22,2; Qo 12,1; Sap 2,23; 6,7; 9,2; 10,1; 12,12; 15,11; Sir 7,30; 10,12; 15,14; 27,1; 32,13; 33,10.13; 39,5; 47,8; 54,5; Is 17,7; 27,11; 29,16; 43,1; 45,12; 51,13; 57,16; 64,7; Bar 4,7; Ez 21,35; 28,13; Os 8,14; Ml 2,10) e ogni altra realtà (cf, ad es., Gn 1-2; 14,29; 2 Re 19,15; 1 Cr 16,30; Gdt 9,12; 13,18; 16,14; Est 4,17c; 2 Mac 1,24; 7,23.28; 13,14; Tb 8,5; Sal 8,4; 33,6; 74,16; 89,13; 95,4; 102,26; 104,24; 124,8; 136,5; 146,6; 148,5; Pro 8,27; Qo 7,13; 11,5; Sap 9,1-2.9; 11,17.24; 13,3.5; 14,11; 16,24; Sir 16,26; 18,1; 23,20; 24,8; 36,14; 39,25.29; 40,10; 42,5; 44,24; 45,7-8.12.18; 48,13; 51,13; 66,2; Ger 10,12; 27,5; 31,35; 32,17; 33,2; 51,15; Dn 3,57; Am 4,13; Zc 12,1).

²⁰⁶ Limitandosi al profeta Isaia, si possono citare soprattutto gli asserti di 37,30 e di 38,7.

²⁰⁷ Si pensi emblematicamente all'insieme dei libri sapienziali dell'Antico Testamento.

²⁰⁸ Molto espressivo, a questo riguardo, è il segno della colonna di nube e di fuoco che dirigeva il popolo di Dio verso la terra promessa (cf Es 13,21; 14,24; 33,9; Nm 14,14; Ne 9,12.19; Sap 18,3).

²⁰⁹ Cf soprattutto Eb 1,1-2.

che è ancora la modalità dei segni divini, i quali esigono di essere interpretati mediante la fede²¹⁰. Tant'è vero che, secondo la testimonianza degli scritti neotestamentari, Gesù risorto continua ad offrire instancabilmente segni della sua nuova condizione di vita, così da consentire ai suoi discepoli di riconoscerlo, superando le loro permanenti difficoltà di fede²¹¹. Ma, proprio in quanto segni, i gesti e le parole del Risorto ne lasciano percepire la presenza salvifica soltanto a chi si dispone a riconoscerlo con un libero atteggiamento di fede.

Da questo rilievo si può trarre la conclusione che anche i cristiani, in maniera analoga ai profeti della Bibbia – Gesù compreso –, non possono schivare il delicato esercizio del discernimento spirituale, perché la logica dei segni di Dio permane anche dopo la morte e la risurrezione di Cristo. Evidentemente, questi segni divini sono finalizzati non ad aggiungere qualche verità alla rivelazione definitiva di Cristo²¹², ma ad esplicitarne il senso, come ha spiegato Gesù stesso a riguardo dell'opera postpasquale dello Spirito Santo all'interno della comunità cristiana²¹³.

Ma allora, l'interrogativo-guida di questa indagine, incentrato sul modo in cui Dio ha parlato ai profeti e sul modo in cui parla ancora oggi, può essere riplasmato in questi termini: perché Dio non comunica con gli uomini in modo chiaro? Se è vero che Dio è univocamente buono²¹⁴, perché i suoi segni di rivelazione appaiono agli esseri umani

²¹⁰ Si veda R. LAURENTIN, «Apparizioni», 129.134-135.

²¹¹ Il Vangelo secondo Luca attesta varie reazioni di stupore, di dubbio e di incredulità dei discepoli rispetto ai segni della risurrezione di Gesù (cf 24,11.12.22.37-41). Un'osservazione analoga si potrebbe ripetere a commento di Mt 28,16-20: in maniera per certi versi inaspettata, i discepoli, proprio mentre sperimentano Gesù risorto come definitivo «Dio-con-noi» (cf il v. 20, che fa inclusione con 1,23), hanno il cuore attanagliato dal dubbio (cf 28,17).

²¹² Per comprendere il carattere completo e definitivo della rivelazione di Dio mediata da Gesù Cristo, risultano illuminanti le parole di GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo*, Libro segundo, Capitulo 22, 3.5: «Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué El hable ya ni responda como entonces, porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya – que no tiene otra –, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar [...]. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Christo, sin querer otra alguna cosa o novedad» (*Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, por CRISOGONO DE JESUS - MATIAS DEL NIÑO JESUS - LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO [= Biblioteca de Autores Christianos s.n.], Madrid, La Editorial Católica, 1964, 363-538: 450).

²¹³ Cf Gv 16,12-14; e anche Lc 11,13.

²¹⁴ Sul concetto dell'univocità del Dio cristiano, interessanti sono le riflessioni di P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 229-233.536-554; ID., «Giobbe, l'incontro», 52-68.78-87; 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*

come opachi, ambivalenti, ambigui o addirittura come oscuri? Se Dio volesse davvero bene agli uomini, non potrebbe far capire loro cosa desidera, senza tanti misteri?

4.3. *L'analogia profetica dell'amore matrimoniale*

Per rispondere a questa domanda²¹⁵ dal punto di vista biblico, è illuminante prendere le mosse dall'analogia esistente tra l'amore di Dio verso l'umanità e l'amore coniugale. In effetti, questa analogia permette di rendersi conto immediatamente che, nell'ambito in cui si attua il discernimento spirituale dei segni di Dio, sono in gioco delle libertà, di cui la riflessione teologica non può non tenere conto²¹⁶: la libertà umana e la libertà di Dio, la quale è ancora più umanamente incomprensibile²¹⁷, come insegna l'oracolo di Isaia (55,8-9):

I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie – oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri.

Nel discernimento spirituale dei segni di Dio si può parlare di «ragionevolezza», certo; ma, è una ragionevolezza analoga a quella della relazione amorosa. Quando l'amante dona all'amato un segno del suo affetto, l'amato non può avere la certezza assoluta che quel segno esprima un amore autentico. Rimarrà sempre un margine di dubbio. Solo nell'orizzonte di un affidamento reciproco dei due amanti, si può pervenire alla comprensione del segno d'amore. Insomma, è la vita che i due trascorrono insieme ad assicurare che quel segno esprima amore e non sia una finzione. Non è un caso, allora, che Dio abbia fatto ricorso, in vari passi biblici²¹⁸ e, in particolare, nelle pagine profetiche più affascinanti²¹⁹, al rapporto coniugale come metafora

Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium». Roma, 29 aprile - 3 maggio 1992 (= Il Prisma 12), a cura di M. FARINA - M.L. MAZZARELLO, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, 83-98: 89-98.

²¹⁵ Su questo tema, alcuni spunti suggestivi di taglio catechetico sono rintracciabili in L. SERENTHÀ, *Passi verso la fede. Una nuova esposizione delle ragioni della fede*, Leumann, Elle Di Ci, 1984, 34-43.

²¹⁶ Cf P.-J. LABARRUÈRE, «Providence», 2466; G. VON RAD, *Theologie*, II, 79.

²¹⁷ «Beim Mysterium im Raum der Gnadenoffenbarung liegt der Ton auf einer positiven Unbegreiflichkeit Gottes: es ist über alles Fassen hinaus immer unfäßlicher, daß der absolute, übergegensätzliche Gott sich würdigt, auf die Ebene seiner Kreatur abzusteigen, ja mehr: sie mit solcher Liebe zu lieben und geradezu zu verehren, daß er all ihre Schuld gegen ihn auf sich nimmt [...]» (H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967, 38-39). Si legga pure A. Cozzi, *Dio*, 235.

²¹⁸ Cf specialmente Mt 25,1-13; Lc 5,34 (e i paralleli Mt 9,15 e Mc 2,19); Gv 3,29; 2 Cor 11,2; Ef 5,21-33; Ap 2,22; 19,7; 21,2.9.

²¹⁹ Si leggano soprattutto: Is 49,18; 50,1; 54,1-17; 57,3-13; 61,10-62,5; Ger 2,2.32; 3,1-

viva per rivelare alcuni tratti essenziali della sua relazione con l'umanità, pur salvaguardando l'asimmetria del rapporto stesso, fondato sul primato assoluto dell'amore divino²²⁰.

D'altro canto, è certo che nessun essere umano vorrebbe essere amato da un altro, se costui fosse obbligato a volergli bene; e questo, anche a costo di rischiare di essere incompreso e perfino abbandonato dalla persona amata. Analogamente, se Dio avesse voluto dei fedeli esecutori della sua volontà, avrebbe creato dei *computer*, non degli uomini e delle donne liberi! Se ne evince che l'ambiguità dei segni divini che appare a coloro che cercano di interpretarli è uno dei modi più alti e misteriosi escogitati da Dio per rispettare, ad ogni costo, la libertà umana²²¹: Dio indica agli esseri umani la strada verso di lui²²², lasciandoli però pienamente liberi di percorrerla o di andarsene altrove, come illustra la parabola lucana del cosiddetto «figlio prodigo» (15,11-32).

Senza dubbio, Dio non dà intenzionalmente dei segni di rivelazione in se stessi ambigui. Di per sé, i segni divini sono sempre univoci. Il loro unico intento è indicare agli uomini la via del bene²²³. Dio concede loro dei segni esclusivamente per attrarli a sé²²⁴. Tant'è vero che, *a posteriori*, cioè facendo memoria nella fede del passato proprio o del proprio popolo, ogni credente può riconoscere, in maniera più tersa, determinati eventi come segni, attraverso i quali Dio guida la storia umana²²⁵. Il re Acaz avrebbe dovuto ricordare la promessa di protezione paterna fatta da YHWH al re Davide e ai suoi discendenti. Così, fidandosi di Dio e della sua capacità di dirigere i credenti verso la salvezza, Acaz avrebbe potuto riconoscere la concreta indicazione salvifica, che Dio, attraverso i segni di Isaia, gli stava manifestando in quel determinato frangente politico²²⁶. Gesù stesso, per discernere il desiderio salvifico che Dio Padre nutriva su di lui, ha potuto fare memoria, ad esempio, dei segni divini di riconoscimento filiale con-

13,20; 5,7-8; 13,20-27; 29,23; 30,17; Ez 16,1-63; 23,1-49; Os 1,2-3,5; 4,10-19; Gl 1,8; Mt 2,11.

²²⁰ Cf M. DUPUY, «Volonté», 1264.

²²¹ Significativo è, ad es., 1 Sam 10,7. Si legga, inoltre, A. COZZI, *Dio*, 235.

²²² Cf, ad es., Gn 24,14; Es 13,21; Dt 30,15; Sir 15,17; Eb 11,8.27.29.

²²³ Che i segni di Dio siano capaci di indicare agli uomini il desiderio salvifico che egli nutre nei loro confronti appare bene, ad es., da Gs 3,10 e da 2 Mac 14,15.

²²⁴ Cf soprattutto Gv 6,44 e 12,32. Si legga anche Os 2,16.

²²⁵ Significativa è la presa di coscienza di Giuseppe, il figlio di Giacobbe, venduto come schiavo dai suoi fratelli e diventato poi, per volere di YHWH, così potente in Egitto da salvare tutto il suo *clan* dalla carestia: «Il male che voi avete macchinato contro di me – riconosce davanti ai suoi fratelli –, Dio lo ha convertito in bene» (Gn 50,20). Persino il peccato umano non spaventa Dio. Anch'esso può essere, in qualche modo, ricondotto da lui nell'alveo della salvezza.

²²⁶ Cf qualche rilievo analogo in O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, 164-165.

cessigli durante il battesimo e durante la trasfigurazione. Certo è che, attraverso la considerazione esclusiva del momento presente, la scoperta dei desideri salvifici di Dio attraverso i suoi segni è più ardua. La causa di questa difficoltà è da rintracciarsi nella struttura stessa della coscienza umana, secondo cui in ogni atto di conoscenza della verità e in ogni atto di realizzazione del bene morale è sempre implicata la libertà. Più esattamente, da un punto di vista teologico, va riconosciuto che nella dinamica del discernimento la coscienza umana è chiamata da Dio a prendere una decisione di fede, capace di intravedere nel segno divino una particolare manifestazione salvifica di Dio stesso. Ovviamente, la coscienza può intravedere questa manifestazione divina, solo se davvero quel determinato segno proviene da Dio. Soltanto allora il significato esistenziale, che la coscienza discerne nel segno divino, può corrispondere effettivamente a un'indicazione di senso data da Dio. Presupposta questa intenzione di Dio di manifestarsi in maniera univocamente salvifica in un segno specifico, si deve ammettere che la coscienza umana può pervenire al significato di quel segno divino, nel momento in cui, sperando nel compimento della comunione definitiva con Dio, individua in anticipo in quel segno storico particolare un'indicazione orientata a quella comunione²²⁷. Per questa ragione, nell'ampio orizzonte delle diverse scelte possibili, la persona umana non può che sperimentare – almeno inizialmente – ogni segno● di Dio come opaco e ambiguo²²⁸:

Questo è veramente un segno di Dio per me? Considerando quello che sono e la situazione concreta in cui vivo, se seguo questo segno, finirò per salvare la mia vita o per perderla?²²⁹.

Detto in termini specificamente cristiani:

Questo comportamento è davvero il mio modo personale, richiestomi da Dio, per essere autenticamente discepolo di Gesù Cristo, qui ed ora?

In questo orizzonte del discernimento credente dei segni di Dio va collocato anche il carisma strettamente inteso della profezia. In particolare, la suddetta difficoltà, che è ineludibile in ogni atto credente di discernimento, aumenta, quando il segno di Dio è costituito da una «percezione interiore» (*visio imaginativa*), ossia quando «l'anima viene

²²⁷ Cf A. Cozzi, *Dio*, 236. Si legga in quest'ottica Eb 11,1.10.13-16.26-27.39-40.

²²⁸ Cf, ad es., Dt 4,32-38; Is 7,14-15; 8,18; Lc 1,64-66; 8,25 (e i paralleli Mt 8,27 e Mc 4,41); Gv 6,19; At 2,6. In questo senso andrebbe approfondita maggiormente l'osservazione di F. MONTAGNINI, *Isaia*, 160, secondo cui «[...] non vi è percezione della presenza di Dio, senza il simultaneo insorgere di sentimenti di terrore e di gioia, né vi è segno di tale presenza, che non sia insieme richiamo e di desolazione e di consolazione».

²²⁹ Cf Lc 9,24; 17,33 (e i paralleli Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Gv 12,25).

sfiorata dal tocco di qualcosa di reale anche se sovrasensibile e viene resa capace di vedere il non sensibile, il non visibile ai sensi – una visione con i “sensi interni”.²³⁰ Difatti, in questi casi determinati, che possono coincidere con la visione profetica strettamente intesa, le facoltà conoscitive della persona umana filtrano il segno di Dio attraverso una griglia molto fitta di rappresentazioni fisiche, psichiche, intellettuali e complessivamente socio-culturali²³¹, di cui occorre tener conto nel discernimento spirituale circa la manifestazione divina.

4.4. *Chi crede, «vede»!*

Ma questi rilievi possono essere ulteriormente articolati ed approfonditi, sia in positivo che in negativo.

In positivo, possiamo sostenere, alla luce della rivelazione biblica, che sempre, in ogni atto, in ogni avvenimento, in ogni istante della vita di ogni uomo sulla faccia della terra, si gioca questo rapporto tra la multiforme manifestazione di Dio²³² e la libertà della persona umana²³³. Ogni momento può diventare un'occasione favorevole perché Dio si riveli tramite dei segni storici²³⁴ (o anche della natura)²³⁵, sia ordinari²³⁶ che straordinari²³⁷. Correlativamente, in ogni momento, l'essere umano, per comprendere la manifestazione di Dio, deve predisporre nella modalità della fede²³⁸, che fa memoria dei segni di benevolenza concessi da Dio in passato e che spera nella realizzazione futura dei beni salvifici da lui promessi. In questo modo, l'uomo può superare le tentazioni dell'ateismo pratico, del fatalismo religioso e di qualsiasi altra forma d'incredulità o d'immaturità della fede, che possono essere suscitate o alimentate in lui dagli stessi segni di Dio. Difatti, essendo doni gratuiti dell'eccedente benevolenza divina, essi possono anche apparire all'essere umano come ricon-

²³⁰ J. RATZINGER, «Commento teologico», 403. Il testo è riportato anche in: «L'intervento del Cardinale Joseph Ratzinger», 9; G. MARCHESI, «Messaggio di Fatima», 174. Il cardinale distingue questa percezione interiore (*visio imaginativa*) da altre due forme, cioè la visione tramite i sensi fisici (*visio sensibilis*) e la visione spirituale o intellettuale (*visio intellectualis*), la quale è priva di immagini.

²³¹ Da questo punto di vista, è degno di rilievo il fatto che la Madonna sia «vista», il più delle volte, con delle caratteristiche fisiche e socio-culturali differenti a seconda dei veggenti. Si legga R. LAURENTIN, «Apparizioni», 126-127.134.136.

²³² Cf, ad es., Dt 4,36; Ez 38,23; 1 Cor 2,10; Eb 1,1.

²³³ Cf, ad es., 2 Cor 3,17; Eb 11,7.8.17; 1 Pt 2,16. Si veda M. DUPUY, «Volonté», 1266.

²³⁴ Cf emblematicamente Dt 34,10-11.

²³⁵ Cf soprattutto Gn 9,12.

²³⁶ Cf, ad es., 1 Sam 10,1-7; 14,8-14; 2 Sam 5,24; 2 Re 19,29; Is 8,1-4.

²³⁷ Cf, ad es., Es 4,3-9; 7,3.9-12.17-21; 34,10; Dt 4,34; 6,22; At 14,3; Eb 2,4; 11,11-12.28-30.

²³⁸ Si legga G. ANGELINI, *Il profeta ammutolito. Meditazioni su Ezechiele* («Contemplatio» 16), Milano, Glossa, 2000, 116-118.

ducibili alla pura casualità o alla cieca fatalità oppure ancora all'arbitrario capriccio di un Dio dal volto ambiguo²³⁹. Solo uno sguardo credente è in grado di superare la tentazione insita nel carattere ambiguo con cui i segni di Dio appaiono alla coscienza umana, purificandoli da questa loro opacità e riconoscendo in essi con riconoscenza un'indicazione salvifica della provvidenza divina.

In negativo, la consapevolezza della permanente manifestazione di Dio nell'esistenza degli uomini esclude che il primato della grazia di Dio sia da intendere soltanto nel senso che Dio avrebbe creato gli uomini liberi e che poi li avrebbe lasciati vagare come tanti «figli prodighi» sulle strade della vita. L'attività creatrice di Dio è il fondamento permanente della libertà umana²⁴⁰. La persona umana è libera, perché l'atto creatore di Dio costantemente ne fonda la libertà, la rende possibile, le dà senso e la dirige. Se non ci fosse Dio a sorreggere e ad indirizzare la libertà umana, essa semplicemente non sarebbe tale. Anzi, tutte le volte che l'essere umano fa del bene, è perché lo Spirito di Dio sta esercitando in qualche modo il suo benefico influsso su di lui. Perciò, gli atti moralmente buoni, compiuti liberamente dall'uomo sotto l'azione direttiva dello Spirito, non sono altro che il «frutto dello Spirito» stesso²⁴¹.

Certo, la libertà umana può chiudersi consapevolmente a questa continua azione direttiva dello Spirito in lei: questo è, in sostanza, il peccato!

²³⁹ A questo riguardo, si legga E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero* (= «Caro Salutis Cardo», Studi 13), Padova, Messaggero, 2000, 310-311, per il quale ogni dono «implica un gioco di offerta e consegna, di reciprocità e disparità, di generosità e imbarazzo, di rischio (il donatore si espone e si impone), equivocità, vulnerabilità e offesa. Il dono può sembrare fuori luogo, sproporzionato, soffocante o insignificante, ci permette e ci ingiunge il contraccambio; esso può farsi ricatto, pasticcio, strategia; in ogni caso è rischioso e precario per entrambi gli interessati». Per una riflessione sul dono come «pro-vocazione» e come occasione di tentazione, cf L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (= Einaudi paperbacks 253), Torino, Einaudi, 1995, 170-173. Si veda, infine, lo studio di ampio respiro di P.A. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in *Il Dono tra etica e scienze sociali* (= I grandi piccoli 25), a cura di G. CASPARINI, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, 107-155.

²⁴⁰ Si vedano alcune analoghe osservazioni enunciate al riguardo da P.-J. LABARRIÈRE, «Providence», 2473-2474.

²⁴¹ Gal 5,22. Perfino Paolo di Tarso, che di carattere era portato a vantarsi (cf soprattutto Rm 5,2.3.11; 15,15-20; 1 Cor 9,14-17; 15,31; 2 Cor 1,12; 5,12; 7,14; 8,24; 9,2-3; 10,8.12-18; 11,9-12.16-33; 12,1-13; Gal 6,14; Fil 2,16; 3,3 e anche 2 Ts 1,4; si leggano: P. MADROS, *Susceptibilité et humilité de Saint Paul dans sa Seconde Lettre aux Corinthiens*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1981, 45-51; J. SÁNCHEZ BOSCH, «Gloriarse segun San Pablo. Sentido y teología de καυχᾶσθαι» [= *Analecta Biblica* 40], Rome - Barcelona, Biblical Institute Press - Facultad de Teología [SSP], 1970, 109-324), deve riconoscere: «Ho faticato più di tutti. Non io, però, ma la grazia di Dio che sta con me» (1 Cor 15,10.12-18). Si veda, infine, M. DUPUY, «Volonté», 1266.

Ma in ogni istante, lo Spirito di Dio agisce, soffia, spinge, per rendere ogni uomo figlio di Dio, cioè per aiutarlo a fare l'uomo come Gesù Cristo ha fatto l'uomo, cioè da Figlio di Dio. Per i cristiani, la modalità di vivere questo rapporto da figli di Dio è quella di diventare memorie creative e originali di Gesù Cristo²⁴², attraverso «la fede che opera per mezzo della carità»²⁴³ e, quindi, attraverso una personalizzazione di ogni valore vissuto da Cristo stesso. Secondo questa concezione cristiana della vita, anche per operare un permanente²⁴⁴ discernimento spirituale²⁴⁵ a riguardo dei segni del Dio di Gesù Cristo, purificandoli dall'opaca ambiguità in cui appaiono alla coscienza umana, la condizione necessaria principale è la fede, vale a dire la partecipazione alla relazione filiale di Gesù Cristo con Dio Padre.

Del resto, in questo appello alla fede nel Dio dell'alleanza consisteva già il richiamo di Isaia al re Acaz e ai suoi concittadini: «Se non crederete, non avrete stabilità!»²⁴⁶. Detto in positivo: solo chi ha fede in Dio, cioè chi fonda la sua esistenza su di lui, sarà stabile²⁴⁷. Questa

²⁴² Cf i rilievi teologico-spirituali di G. MOIOLU, «Esperienza cristiana», in *NDS*, 536-542: 537-538, che individua sinteticamente le linee di struttura del cristiano nel riferimento credente («memoria») alla rivelazione di Gesù Cristo, attraverso le mediazioni della sacra Scrittura e dei sacramenti all'interno della comunità cristiana. Grazie a queste mediazioni, animate dall'azione dello Spirito Santo, il cristiano, nel suo determinato contesto storico, riceve la possibilità di rapportarsi con «coerenza creativa» a Gesù Cristo stesso, evitando la smania illusoria ed anacronistica di esserne una mera ripetizione materiale. Si legga anche: ID., «Discernimento spirituale», 52-58; L. SERENTHÀ, «Direzione spirituale e comunicazione della fede oggi», in L. SERENTHÀ - G. MOIOLU - R. CORTI, *Direzione*, 11-46: 18-19, 38-40.

²⁴³ Gal 5,6. Cf anche At 2,44-47; 4,32-35; 1 Cor 13,13; 2 Cor 8,7; Ef 3,17; Col 1,4; 1 Ts 1,3; 3,6; 5,8; 2 Ts 1,3; 1 Tm 1,5.14; 6,11; 2 Tm 1,13; 2,22; Fm 5; Gc 2,14-26; 2 Pt 1,5-7.

²⁴⁴ Sul carattere permanente del discernimento spirituale nella vita cristiana insiste anche G. MOIOLU, «Discernimento spirituale», 49.51-53.

²⁴⁵ Cf specialmente Rm 12,2; 1 Cor 12,10; Ef 5,10-11; Fil 1,9-10; 1 Ts 5,21; Eb 5,14; 1 Gv 4,1.

²⁴⁶ Questa massima di Is 7,9 non va interpretata nel senso che la fede in Dio si oppone alla politica. Pur avendo una valenza spirituale di ampio respiro, l'affermazione costituisce, in quel determinato contesto, una vera e propria indicazione politica (cf E. JACOB, *Esaiè*, 111). Più precisamente: l'opzione di fede proposta da Isaia al re Acaz è fondata sulla consapevolezza che la promessa divina alla dinastia davidica si sarebbe realizzata, nonostante la guerra siro-efraimita. In concreto, il re non avrebbe dovuto né sottomettersi all'impero assiro né allearsi con i regni di Samaria e di Damasco. Nel 734-733 a.C., la salvezza del regno di Giuda sarebbe potuta derivare dalla sua neutralità politica e dalla guerra santa (cf, ad es., Gdc 6,11.13.16 e Dt 20,2-4), all'insegna degli ideali della religione yahwistica, che, invece, sarebbero stati messi in crisi, a lungo andare, proprio dalle alleanze con le nazioni straniere (si leggano: E. JACOB, *Esaiè*, 114; B. MARCONINI, «Emmanuele», 267; F. MONTAGNINI, *Isaia*, 163; G. VON RAD, *Theologie*, II, 166-167.180). Questa era probabilmente l'indicazione di Dio espressa allora attraverso i segni e le parole del profeta Isaia.

²⁴⁷ L'originale ebraico della massima teologica di Is 7,9 è una paranomasia tra תָּאֲמִין

stabilità esistenziale è assicurata dal fatto che il Dio invisibile²⁴⁸ indica la strada della vita attraverso dei segni storici. Di certo, questi segni possono soltanto confermare e illuminare la fede, ma non sono in grado di fondarla²⁴⁹. Perciò, solo chi crede in Dio, vede l'intervento storico della sua «grande mano»²⁵⁰, cioè riconosce i suoi segni come effettivamente provenienti da lui²⁵¹. Chi non crede in Dio, non si accorge neppure dei segni da lui offerti nella storia:

Voi – rimprovera il profeta Isaia – *non avete guardato* a chi ha fatto queste cose e *non avete visto* colui che ha preparato ciò da tempo! (22,11). Ma essi *non vedono* l'opera di YHWH e *non contemplano* l'opera delle sue mani (5,12).

Nella vita cristiana, solo chi si affida al Dio di Gesù Cristo e assume i criteri di discernimento dalla «rivelazione pubblica» della sua parola, attestata nella Bibbia così come viene interpretata nella Chiesa, è in grado di comprendere per sé e per altri²⁵² il senso salvifico dei segni divini²⁵³.

(«crederete») e *πιστεύετε* («sussisterete»). Cf B. MARCONCINI, «Emmanuele», 267; F. MONTAGNINI, *Isaia*, 163. Nella stessa direzione va l'esortazione di Gesù a fondare la vita sulla roccia della sua parola (Lc 6,47-49 e il parallelo Mt 7,24-27).

²⁴⁸ Cf Col 1,15; 1 Tm 1,17; Eb 11,27.

²⁴⁹ Cf soprattutto Gv 12,37. Si veda K.H. RENGSTORF, *Lukas*, 68.

²⁵⁰ Si veda specialmente Es 14,31; cf anche v. 13. Al riguardo, si può leggere G. von RAD, *Theologie*, II, 168.

²⁵¹ Cf soprattutto Mc 16,17-18.

²⁵² Si colloca qui l'ampio discorso sulla direzione spirituale e sulla figura del direttore spirituale, a riguardo del quale, oltre ai contributi già citati, rinvio a: A. ANGIONI, *La direzione spirituale nell'età evolutiva. Per gli educatori e i pastori di anime*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1964; A.C. BERNARD, «Direzione spirituale e animazione spirituale», *RCI* 54 (1973) 633-641; L. BONARI, «La direzione spirituale a servizio dell'orientamento vocazionale dei giovani», in Id. ET ALII, *Direzione*, 229-240; D. BOTTINO, «Il colloquio spirituale per l'orientamento vocazionale», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*, 53-70; Id., «La guida spirituale: mediatrice del mondo di Dio», in Id. ET ALII, *Direzione*, 83-100; Id., «La guida e l'itinerario spirituale: come far crescere nel chiamato il desiderio di Dio», in Id. ET ALII, *Direzione*, 101-132; P. BROCCARDO, «La direzione spirituale si rinnova», *Seminarium* 14 (1974) 157-173; O. CANTONI, «La direzione spirituale e la partecipazione del chiamato alla vita della comunità», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 307-318; Id., «Criteri di ecclesialità per una direzione spirituale a servizio dell'animazione vocazionale», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 319-337; Id., «La direzione spirituale dentro gli itinerari liturgici: per un cammino vocazionale», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 339-358; A. CENCINI, «Il servizio della guida spirituale alla personalizzazione della fede», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 361-391; Id., «Teologia spirituale e scienze umane a servizio del chiamato nella direzione spirituale», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 11-55; R. CORTI, «Quale direttore spirituale?», in L. SERENTHÀ - G. MOIOLI - R. CORTI, *Direzione*, 73-105; N. DAL MOLIN, «Uomini e donne dal cuore sapienziale: la guida spirituale», *VitaCon* 31 (1995) 278-289; C. DI RIENZO, *Vivi nello Spirito. La direzione spirituale in Teresa d'Avila*, Napoli, Dehoniane, 1982; M. FARINA, «La direzione spirituale a servizio dell'orientamento vocazionale delle ragazze», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*,

In ogni caso, non si è in grado d'interpretare dei fatti come segni di Dio²⁵⁴, senza credere – almeno incipientemente – in lui²⁵⁵, neanche se gli avvenimenti in questione fossero costituiti dai più grandi miracoli di questo mondo²⁵⁶.

207-227; G.C. FEDERICI, «La direzione spirituale negli Esercizi», *VitaCon* 2 (1987) 129-142; C. GALLI, «La direzione spirituale a servizio dell'orientamento vocazionale degli adolescenti», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*, 241-250; E. GAMBARU, «Directoires spirituels», in *DSP* III, coll. 1216-1222; M. RECHARD, «Rinnovamento della direzione spirituale», *VitaCon* 25 (1989) 758-779; A. GELARDI, *Direzione spirituale e cristiani comuni* (= Cammini di Chiesa 10), Bologna, EDB, 1990; L. GHIZZONI, «Scienze dell'educazione e direzione spirituale per la maturazione spirituale», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*, 85-107; B. GIORDANI, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale. Il metodo di R. Carkhuff*, Roma, Rogate, 1985; B. GIORDANI, «Direzione spirituale», in *Dizionario di mistica*, 420-422; J. GOUVERNAIRE, «Note sur les problèmes actuels de la "direction spirituelle"», *Christus* 16 (1969) 489-494; P.C. LANDUCCI, «Il direttore spirituale: l'uomo dell'armonia naturale e soprannaturale. Le doti: santità, dottrina, prudenza, esperienza, spirito di adattamento, carità», in SACRA CONGREGAZIONE DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITÀ DEGLI STUDI, *La direzione spirituale nei seminari. Relazioni tenute nel II Convegno dei Direttori spirituali dei Seminari d'Italia*, a cura di G. PIZZARDO, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1956, 133-148; G. LAZZATI, «La direzione spirituale delle anime consacrate negli Istituti Secolari», *VitaCon* 24 (1988) 256-258; Id., «Scelta dello stato e preparazione ai doveri di stato nella direzione spirituale», *VitaCon* 23 (1987) 716-721; W. MAGNI, «Direzione spirituale e lectio divina per l'orientamento vocazionale», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 273-306; A. MANENTI, «L'obiettivo della direzione spirituale: avvicinare la persona a Gesù Cristo», *VitaCon* 31 (1995) 150-169; R. MARTINELLI, «Ama il Signore con tutta l'intensità e con tutte le forze», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 133-151; Id., «Concedi al tuo servo un cuore docile... che sappia discernere» (1 Re 3, 9). Accompagnamento personale e purificazione del cuore», in D. BOTTINO ET ALII, *Direzione*, 153-170; Id., «Sacramento della penitenza, direzione spirituale e vocazione personale», *Vocazioni* 17/5 (2000) 50-62; E. MASSERONI, «La guida spirituale nel servizio di accompagnamento vocazionale», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*, 71-82; L.M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid, La Editorial Católica, 1982; L. OLGATI, *La direzione spirituale dei giovani d'oggi. Appunti per una impostazione pastorale* (= Piccole guide pastorali 5), Leumann, Elle Di Ci, 1978; C. PORRO, *La direzione spirituale. Esperienze di vita cristiana* (= Presenza e proposte 10), Casale Monferrato, Piemme, 1987; ALBERTO DA S. RUFINA, «Direzione spirituale», in *DTP* I, 508-520; G. SALONIA, *Kairòs. Direzione spirituale e animazione comunitaria* (= Sussidi per l'animazione della vita religiosa 2), Bologna, EDB, 1994; J.-P. SCHALLER, *Direction spirituelle et temps modernes* (= Beauchesne Religions s.n.), Paris, Beauchesne, 1978; L. SERENTIA, «Direzione spirituale», 11-46; G. SOVERNICO, «La guida spirituale: atteggiamenti e dinamiche psicologiche», in L. BONARI ET ALII, *Direzione*, 109-170; T. ŠPIDLÍK, «La preparazione dei maestri di spirito: corsi speciali, convegni frequenti. Cultura teologica, ascetica, giuridica, psicologica del direttore spirituale», in SACRA CONGREGAZIONE DEI SEMINARI, *Direzione*, 149-154.

²⁵³ Cf 1 Cor 2,14; Ef 3,17-18. Si legga poi G. MOIOLI, «Esperienza cristiana», 540.

²⁵⁴ Cf, in particolare, Nm 14,11; Sal 82,5; Sap 4,14; Gv 10,25-26.32.37-39; 12,37.

²⁵⁵ Cf anche Dt 29,3.

²⁵⁶ Di fronte a Lazzaro risuscitato da Cristo, alcuni credettero (Gv 11,45; 12,9). Ma molti altri, decisero di far fuori non solo Gesù, che aveva compiuto il segno; ma anche Lazzaro, che incarnava il segno e stava diventando troppo scomodo (Gv 11,49-50.53; 12,10). Cose del genere possono succedere quando gli uomini non

In quanto finalizzato al discernimento spirituale dei segni storici di Dio, il dono carismatico della profezia, sia in ambito biblico che nel tempo della Chiesa, non può che inquadrarsi in questo rapporto strutturale tra la manifestazione divina e la sua libera accoglienza da parte dei credenti. Senza dubbio, le forme conoscitive attraverso cui si attua questa particolare capacità di discernimento donata dallo Spirito Santo sono variegate, potendo includere sia la percezione interiore (*visio imaginativa*) che la visione spirituale o intellettuale (*visio intellectualis*). Comunque sia, sostanzialmente identica è la struttura antropologica dell'atto conoscitivo, con cui la persona umana si apre nella libertà credente al senso salvifico dei segni, attraverso i quali Dio si manifesta nella storia.

All'interno di una coerente concezione epistemologica, capace di mostrare la necessaria implicazione della libertà umana nell'atto conoscitivo della verità e, in specie, nella conoscenza della libera manifestazione della verità di Dio, si può precisare il discorso su quella particolare coscienza credente che è la coscienza cristiana, nel suo rapporto con la verità di Dio, definitivamente rivelata da Gesù Cristo. Più esattamente: il cristiano può individuare i criteri adeguati per operare un autentico discernimento dei segni divini, se vive nella costante memoria di Gesù Cristo, normata dai sacramenti e dalla parola di Dio, trasmessa dalla sacra Scrittura ecclesialmente interpretata. Anzi, il criterio fondamentale per «discernere qual è la volontà di Dio, ciò che è buono, ciò che è a lui gradito e ciò che è perfetto»²⁵⁷, è precisamente la vicenda storica di Gesù Cristo, della quale lo Spirito Santo rende possibile una memoria creativa nella comunità cristiana, suscitando in essa variegati carismi di discernimento²⁵⁸. D'altronde, lo Spirito

vedono i segni dello Spirito di Dio nella loro storia! Cf anche Mt 9,34; 12,24 e i paralleli Mc 3,22 e Lc 11,15; Mc 6,52; Gv 11,47-50. A riguardo dei miracoli di Gesù intesi nel loro valore di segni divini di rivelazione, sono illuminanti le seguenti osservazioni di P. GRECH, «Problema cristologico», 155: «Quando diciamo che nel contesto della vita di Gesù il miracolo è un "segno" ciò significa che è un fatto straordinario che [...] illustra la persona di Gesù come dotata di speciali poteri. Se questi poteri si attribuiscono a Beelzebul o a Dio dipende dall'atteggiamento di fede della folla. Bisogna saper "leggere" un segno, e la chiave di lettura si trova quasi sempre nelle associazioni con l'operato di Jahvè nell'Antico Testamento o con le profezie dei tempi escatologici. Chi "legge" bene il segno non può altro che concludere che la potenza salvifica di Dio che operava nell'intera storia di Israele raggiunge il suo culmine soteriologico nella persona e nell'opera di questo uomo che predica l'avvento del Regno sperato. Il racconto evangelico [...] elabora il fatto interpretativo per comunicare al lettore il significato del fatto in relazione al Cristo Risorto. Presupposta la convinzione dei narratori che il fatto è accaduto, essi si interessano meno al *come* è accaduto quanto al *perché* del fatto».

²⁵⁷ Rm 12,2.

²⁵⁸ Cf G. MORIOLI, «Discernimento spirituale», 50-51.

stesso ha ispirato, lungo la storia della Chiesa, l'enucleazione di ulteriori criteri di discernimento²⁵⁹, che, nel loro complesso, sono volti soprattutto a verificare la capacità del soggetto di integrare spiritualmente l'indicazione proveniente dall'eventuale segno di Dio. Ad esempio, la percezione interiore della «consolazione» o della «desolazione» – ignazianamente intese – costituisce un criterio rilevante per ritenere che un avvenimento costituisca effettivamente un'indicazione divina e per scegliere in base ad essa²⁶⁰.

A questo punto, però, non è il caso di entrare in un'esposizione particolareggiata dei molteplici criteri di discernimento elaborati dalla tradizione ecclesiale. È utile, invece, ribadire la tesi principale a cui è pervenuta questa indagine teologico-biblica: di fronte all'ambiguità con cui necessariamente i segni di Dio appaiono alla coscienza umana, a motivo della molteplicità delle scelte possibili, un autentico discernimento spirituale è in grado di consentire al cristiano una certezza morale, fondata in ultima istanza sulla fede nella promessa divina della salvezza, definitivamente mediata da Gesù Cristo²⁶¹.

È necessaria un'infinita creatività, per coniugare, all'interno dei concreti cammini personali, la grazia divina e la libertà umana, la provvidenza divina e l'autonomia della storia, la rivelazione di Dio e la fede dell'uomo²⁶². Su questo nucleo della fede cristiana, per secoli la riflessione teologica si è affaticata. Ma si deve ribadire il largo margine di mistero che circonda il soffio dello Spirito di Dio nella storia dei credenti²⁶³ e la sua capacità di attrarli misteriosamente al Crocifisso risorto²⁶⁴, rispettandone in tutto la libertà. Eppure, Gesù Cristo, i profeti della Bibbia e anche quelli dei nostri giorni ci testimoniano che Dio ha questa creatività!

FRANCO MANZI
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inferiore (VA)

5 gennaio 2001

²⁵⁹ Si prenda visione della sintetica criteriologia presentata da M. DUPUY, «Volonté», 1260-1261.

²⁶⁰ Cf G. MOIOLI, «Discernimento spirituale», 61-64.

²⁶¹ Cf soprattutto 2 Cor 1,19-22.

²⁶² Giustamente A. COZZI, *Dio*, 229 individua in questa tensione tra la libertà di Dio e quella dell'uomo il motivo dell'elaborazione, all'interno della rivelazione biblica, di una teologia della promessa e di una teologia dell'alleanza.

²⁶³ Cf emblematicamente Gv 3,8.

²⁶⁴ Cf Gv 12,32; e anche 6,44.