

## COMANDAMENTO DELL'AMORE E VERO VOLTO DI DIO IN UNA LETTURA CANONICA DELLA BIBBIA (II)

SOMMARIO: I. L'IMMAGINE DEL DIO INVISIBILE: 1. *Singolarità dell'amore di Gesù*; 2. *Dono di Dio e comandamento per l'uomo*; 3. *Ispirazione divina della Bibbia e suoi condizionamenti storici* – II. CHIARIMENTI SUL COMPIMENTO CRISTOLOGICO: 1. *Circolo ermeneutico asimmetrico*; 2. *Attragente rivelazione di Dio e peccaminosa resistenza degli uomini*; 3. *Sguardo conclusivo sull'amore cristiano*

### I. L'IMMAGINE DEL DIO INVISIBILE

Con la sua vita, ma soprattutto con la sua morte e risurrezione, Cristo ha rivelato in maniera cristallina e definitiva in che modo amare il prossimo «come se stessi». Allo stesso tempo, amando *così* il prossimo che si vede<sup>1</sup>, il Figlio ha insegnato anche la maniera autentica di amare «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze»<sup>2</sup> il «Dio invisibile»<sup>3</sup>.

Ma se «Dio è amore»<sup>4</sup>, Cristo, che non ha mai ceduto alla tentazione del peccato ottenebrante<sup>5</sup> e che ha sempre obbedito alla volontà salvifica del Padre di far risplendere nel mondo «l'amore più grande» che esista (Gv 15,13), è stato *così* l'«irradiazione della gloria» di Dio (Eb 1,3), l'«immagine» rivelatrice della sua vera identità<sup>6</sup>. «Il Figlio infatti non rappresenta né una copia tecnica, né un'emanazione

<sup>1</sup> 1 Gv 4,20.

<sup>2</sup> Dt 6,5.

<sup>3</sup> Col 1,15; cf 1 Tm 1,17.

<sup>4</sup> 1 Gv 4,8,16.

<sup>5</sup> Cf specialmente Gv 8,46; Rm 8,3; 2 Cor 5,21; Eb 4,15; 7,26; 9,14; 1 Gv 3,5; 1 Pt 1,19 (cf Es 12,5); 1 Pt 2,22 (cf Is 53,9); 1 Pt 3,18 (cf Is 53,12).

<sup>6</sup> 2 Cor 3,18; 4,4; Col 1,15; cf Gv 12,45; 14,9.

fisica, né un'icona statica del Padre, bensì nell'obbedienza senza confini del Figlio «appare» l'amore illimitato del Padre»<sup>7</sup>.

Cerchiamo allora di cogliere la singolarità dell'amore incondizionato di Cristo per il prossimo e, alla sua radice, la singolarità del suo amore filiale per Dio.

## 1. Singolarità dell'amore di Gesù

### 1.1. Amore che beneficia tutti gratuitamente

In concreto, amare il prossimo come se stesso ha significato per Gesù spendere la vita «beneficando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo» (At 10,38).

Quando poi si rese conto «che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1). Pur essendo consapevole di come il suo «prossimo» si sarebbe comportato con lui in quel frangente, Gesù non ha ritirato la propria offerta d'amore. Ma ha continuato ad amare e a fare del bene a traditori come Giuda Iscariota, a rinnegatori come Simon Pietro, a voltagabbana come gli apostoli, ad avversari spietati come i capi dei Giudei e i soldati romani. Concretamente, ha pregato per Simon Pietro, pur prevedendo che sarebbe stato rinnegato da lui<sup>8</sup>. Ha continuato a trattare da «amico» Giuda, persino nel momento in cui lo stava baciando per tradirlo<sup>9</sup>. Ha permesso ai suoi discepoli di fuggire e di salvare la vita, facendo in modo che i soldati arrestassero soltanto lui<sup>10</sup>. Ha guarito miracolosamente il servo del sommo sacerdote, al quale Pietro aveva appena mozzato un orecchio (Lc 22,51).

Con questi e altri gesti tangibili di ἀγάπη, perfettamente coerenti con un'intera vita spesa per la salvezza degli altri, Gesù ha insegnato il modo in cui amare il prossimo come se stessi: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34); «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (15,12).

<sup>7</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band III, 2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 264.

<sup>8</sup> Lc 22,31-34; cf Mt 26,33-34; Mc 14,29-30; Gv 13,36-38.

<sup>9</sup> Mt 26,50; cf Lc 22,48.

<sup>10</sup> Gv 18,4-9; cf Mt 26,56; Mc 14,50.

## 1.2. Amore che perdona tutti incondizionatamente

Per apprezzare che cosa significhi amare «come» Gesù, occorre fare memoria primariamente dei racconti evangelici della sua passione. In essi è focalizzata la maniera in cui Gesù ama i suoi amici, ma anche i suoi nemici, senza mettere condizioni né esigere contraccambio. Li ama «fino alla fine» (Gv 13,1), ossia fino alla morte in croce (Gv 19,30)<sup>11</sup>, come il buon pastore che «offre la vita per le pecore»<sup>12</sup>. Obbediente al Padre «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8), Gesù consente agli uomini di scoprire l'amore supremo che Dio stesso prova per loro: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13).

Gesù dà la vita per rivelare agli uomini l'identità del Dio ἀγάπη. Credendo in un Dio *così*, il mondo avrà la vita (cf Gv 6,51), come Gesù ha spiegato nel «discorso sul pane» (6,22-66), anticipazione giovannea delle parole e dei gesti di comunione da lui compiuti – secondo la testimonianza sinottica e paolina – nell'ultima cena<sup>13</sup>.

Durante quella cena, Gesù pronuncia parole e compie gesti di dedizione universale, nella lucida consapevolezza che le sue «pecore saranno disperse»<sup>14</sup>: di fatto, saranno ben pochi a rimanergli fedeli fin sotto la croce<sup>15</sup>. Dei suoi avversari, poi, nessuno si convertirà prima della sua morte. Eppure, Gesù perdona tutti in anticipo – amici infedeli e nemici irriducibili –, proprio come ha precedentemente raccomandato di fare ai suoi discepoli. Non solo: ma, in punto di morte, implora Dio Padre di perdonare tutti: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno!» (Lc 23,34).

Per questo amore singolarmente obbediente<sup>16</sup> e solidale<sup>17</sup>, Dio Padre esalta suo Figlio (Fil 2,9) con la risurrezione dai morti. In questo modo, mostra la veridicità della promessa fatta da Gesù stesso a co-

<sup>11</sup> È degna di rilievo, nel Vangelo secondo Giovanni, l'inclusione tra l'ultima parola di Gesù morente, Τετέλεσται («[Tutto] è compiuto», 19,30), e l'espressione εἰς τέλος, con cui si apre il racconto della passione (εἰς τέλος ἡγάπησεν αὐτούς, «li amò fino alla fine», 13,1). L'inclusione forma un arco narrativo che ha la sua chiave di volta nell'ἀγάπη di Cristo.

<sup>12</sup> Gv 10,11; cf vv. 15,17-18.

<sup>13</sup> Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; 1 Cor 11,23-25.

<sup>14</sup> Mt 26,31, parallelo Mc 14,27 (cf Zc 13,7).

<sup>15</sup> Cf Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Gv 19,25-27.

<sup>16</sup> Cf soprattutto Mt 26,39 (parallelo a Mc 14,36 e a Lc 22,42); Mt 26,42 (parallelo a Mc 14,39); Gv 6,38; Gal 1,4; Fil 2,8; Eb 5,8; 10,7.9.

<sup>17</sup> Cf specialmente Rm 5,6-11; 2 Cor 5,14-15.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13-14; 4,4-5; Eb 2,11-12.14.17-18; 4,15 (e anche 5,1-3).

loro che, come lui, avrebbero amato anche i nemici: «Il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gl'ingrati e i malvagi» (Lc 6,35).

Nel contempo, Dio Padre esaudisce la richiesta di perdono rivoltagli dal Figlio crocifisso a favore dei suoi nemici: non castiga nessuno degli uomini peccatori che gli hanno ucciso la persona più cara; anzi, dona loro la possibilità di rappacificarsi con lui: «Quando eravamo nemici – scriverà l'apostolo Paolo, facendo grata memoria di quella morte salvifica –, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo [...]» (Rm 5,10).

### 1.3. Amore che rivela Dio definitivamente

In questo modo, è potuto risplendere nitidamente l'ἀγάπη di Dio o – meglio – l'ἀγάπη che Dio è, come spiega, in modo del tutto originale<sup>18</sup>, la Prima Lettera di Giovanni, dandoci forse la più suggestiva «definizione» di Dio:

«Dio è amore (ἀγάπη). In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (4,8-10).

In prima istanza, va sottolineato il fatto che questa visione del Dio-ἀγάπη sia «una novità assoluta nel contesto della tradizione ebraico-religiosa, priva di analogie e paralleli anche nell'ambiente greco-romano del tempo»<sup>19</sup>.

D'altro canto, è indubbio che, all'interno di questo orizzonte inedito della concezione neotestamentaria di Dio, sia proprio l'irradiazione dell'amore di Dio mediante Cristo crocifisso a spingere i peccatori alla conversione (cf Rm 2,4), infrangendo ogni immaginazione «infantile»<sup>20</sup> concernente una relazione tra Dio e gli uomini all'insegna del *do ut des* retributivo. In effetti, chi sperimenta davvero l'ἀγάπη

<sup>18</sup> «La proposizione “Dio è amore” è un *proprium* della teologia giovannea» (G. STRECKER, *Die Johannesbriefe* [= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 14], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 229).

<sup>19</sup> G. BARBAGLIO, *Dio violento?*, 277. Cf R. SCHNACKENBURG, «Exkursus 10: Die Liebe als Wesen Gottes», in IDEM, *Das Johannesbriefe* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13.3), Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1984<sup>8</sup> [1975], 231-239.

<sup>20</sup> Cf Gal 4,1-3.

incondizionato di Cristo e del suo Dio, non può far altro che battere il petto in segno di pentimento per i propri peccati (cf Lc 23,48) e iniziare a vivere di riconoscenza<sup>21</sup>.

Come? Cercando di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze», secondo quanto prescriveva il comandamento antico (Dt 6,5), e desiderando imitare Gesù, nel suo modo di amare il prossimo come se stesso. E questo, anche a costo di perdersi tempo, energie e denaro, come il buon samaritano della parabola (Lc 10,34-35) e, se necessario, persino la vita fisica, come Gesù stesso.

In fondo, l'autore della Prima Lettera di Giovanni, superando una concezione semplicisticamente «mimetica» della carità dei cristiani rispetto alla carità di Cristo, tira le conseguenze ecclesiali di questa dinamica profonda d'irradiazione dell'amore nella vita di coloro che «dimorano» nel Dio trinitario; e scrive:

«Carissimi, se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito.

[...] Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio. [...] Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (4,11-16).

## 2. *Dono di Dio e comandamento per l'uomo*

### 2.1. Fondamento cristologico del comandamento dell'amore

Si capisce allora perché i cristiani osino tanto. Si comprende il motivo per cui non si lascino cadere le braccia di fronte a tante loro ingiustificate mancanze d'amore. Si coglie la ragione per cui la Chiesa seguiti a predicare il comandamento nuovo di Cristo: perché, mediante Cristo, Dio *per primo* ha amato *efficacemente* gli uomini.

Si può quindi individuare nel comandamento nuovo di Cristo un ulteriore aspetto di *progressione* rispetto alla fase anticotestamentaria della storia della salvezza: il comandamento di Cristo non implica soltanto l'imitazione del suo modo di amare: «Come (καθώς) io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Stando all'accezione causale della congiunzione καθώς in questo invito

<sup>21</sup> Cf specialmente 1 Cor 1,4; 2 Cor 2,14; Col 1,12; 3,15; 2,7; 1 Pt 1,3-4.

esigente di Gesù<sup>22</sup>, si può interpretarlo soprattutto nel senso di amarci vicendevolmente *siccome* egli ci ha amati, o *in rispondenza al fatto che* egli ci abbia amato<sup>23</sup>.

«Καθώς [...] non indica una semplice comparazione, un'analogia più o meno lontana o una rassomiglianza superficiale "alla maniera di", ma una conformità profonda, perché l'esempio di Gesù è anche la norma dell'amore e il suo fondamento, come suggerisce la ripresa ἵνα καὶ ὑμεῖς. È uno dei casi in cui la grammatica corrente deve adattarsi a un contenuto teologico originale; [...] se l'amore reciproco dei discepoli è dello stesso tipo di quello del Maestro a loro riguardo, allora vi prende parte, e perciò sarà una prova decisiva della relazione vivente di costoro con lui (v. 35)»<sup>24</sup>.

Coerentemente con questa annotazione esegetica, Papa Benedetto XVI ha insistito, nella sua prima enciclica, *Deus caritas est*, sul motivo fondamentale per cui i cristiani possono ardire tanto: «Il "comandamento" dell'amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l'amore può essere "comandato" perché prima è donato»<sup>25</sup>.

## 2.2. Diffusione «spirituale» dell'amore

I cristiani di ogni epoca della storia hanno la possibilità di vivere all'insegna del comandamento nuovo perché Dio Padre, mediante Cristo crocifisso e risorto, ha donato loro lo Spirito santo che seguita ad agire nell'umanità per condurla alla salvezza. A questo scopo, lo Spirito continua ad alimentare i cristiani con l'ἀγάπη di Dio, me-

<sup>22</sup> A conferma di questa interpretazione, si veda soprattutto il significato causale della congiunzione καθώς, quando introduce una proposizione, in Rm 1,28: «E siccome (καθώς) non ritengono degno di conservare Dio in [ambito di] conoscenza, Dio li consegnò a una mente indegna [...]». Cf anche 1 Cor 1,6; 5,7; Ef 1,4; Fil 1,7. Si consulti F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990<sup>17</sup> [1976<sup>1</sup>], § 453, 2, p. 383.

<sup>23</sup> La duplice accezione – comparativa e causale – della congiunzione καθώς è sostenuta da numerosi autori, tra cui R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil: Kommentar zu Kap. 13-21* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1992<sup>6</sup> [1975<sup>1</sup>], 60; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. III* (= Études Bibliques s.n.), Gabalda, Paris 1959, 173-174.

<sup>24</sup> C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. III*, 173-174.

<sup>25</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, § 14, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. I. 2005 (Aprile-Dicembre)*, Libreria Editrice Vaticana, [Città del Vaticano] 2006, 1050-1090 (originale latino); 1090-1125 (traduzione italiana): 1101.

dianete i sacramenti, la parola di Dio e la vita ecclesiale. Li aiuta così a diffondere ἀγάπη, senza lasciarli vivere soltanto per se stessi (cf 2 Cor 5,15). Soltanto perché lo Spirito santo donato dal Crocifisso risorto continua a versare l'ἀγάπη nel cuore dei cristiani di tutti i tempi (Rm 5,5), essi hanno la forza di resistere contro ogni mancanza di amore. In positivo, arrendendosi docilmente all'attrazione «spirituale» del Risorto (cf Gv 12,32), i credenti accolgono da lui l'aiuto per osservare quotidianamente il comandamento nuovo, ossia per vivere con Gesù e come lui, da figli che amano Dio con tutto se stessi e che amano gli altri figli di Dio come se stessi.

Alla luce dei rilievi precedenti, risulta chiaro perché il comandamento di Cristo sia davvero «nuovo», venendo a costituire *il compimento eccedente e definitivo* dell'intera legge mosaica<sup>26</sup>. In particolare, esso è il compimento del *medesimo comandamento anticotestamentario*, «purificato» da tutte le sue interpretazioni riduttive, attestate anche in certi passi della sacra Scrittura e accentuatesi soprattutto nella tradizione giudaica. In definitiva, si coglie qui la necessità dell'efficace mediazione salvifica di Cristo e del suo Spirito, senza la quale gli uomini non riescono da soli né a comprendere pienamente né – tanto meno – a osservare il comandamento dell'ἀγάπη.

### 2.3. «Risveglio» cristologico del comandamento «originario»

Un'intuizione suggestiva da cui prendere le mosse per poi precisare aspetti ulteriori del compimento cristologico della rivelazione graduale e progressiva di Dio è offerta dal frate-poeta David Maria Turoldo (1916-1992), che scrive:

«Quando contempliamo Cristo, in noi si risveglia il Sepolto, quella Parola primordiale che Dio aveva pronunciato creandoci, e che era stata sepolta a causa della nostra discesa nel peccato, come dentro un sepolcro. Ed ecco che, riudendola, essa risorge. Solo contemplando Cristo, noi sappiamo ciò che dobbiamo fare e allora ritroviamo quella potenza che era stata perduta, quella capacità di abbandonarci al volere di Dio, e riusciamo finalmente ad essere noi stessi. Cristo agisce così: con la sua presenza sveglia in noi la Parola divina sepolta dal nostro peccato. Cioè Cristo rivela quello che l'uomo è. Quando dunque contempliamo Lui, la Parola primordiale non solo si risveglia, ma insieme ci spinge ad una imitazione di Cristo, il quale è il compimento vivente del divino volere: "Fiat voluntas tua"»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Gal 5,14; Rm 13,8-10.

<sup>27</sup> D.M. TUROLDO, *Il Vangelo di Giovanni. Nessuno ha mai visto Dio...* (= Problemi Attuali s.n.), Rusconi, Milano 1988, 136.

Essendo «in principio [...] presso Dio» (Gv 1,1), il Figlio incarnato (Gv 1,14) ha potuto rivelare il senso ultimo dell'amore che, «in principio» (Gn 1,1), il Creatore aveva disposto come fine della vita dell'uomo<sup>28</sup>, plasmato a sua «immagine» e «somiglianza» (Gn 1,26).

Più esattamente: di per sé, Cristo non ha rimproverato Mosè – ovvero il mediatore ispirato della legge anticotestamentaria – di avere mal interpretato qualche comandamento o precetto divino: «Per la durezza del *vostro cuore* – redarguisce Gesù –, [Mosè] scrisse *per voi* questo comandamento»<sup>29</sup>. Anche in questo caso, la tolleranza divina nei confronti del precetto che regolamentava il divorzio è imputata da Cristo alla «durezza di cuore» del popolo e dei suoi interlocutori, non alla «durezza di cuore» di Mosè, in quanto mediatore della legge. Similmente, Gesù, pur denunciando con veemenza interpretazioni ipocrite della legge, atteggiamenti farisaici e antiche tradizioni giudaiche incoerenti rispetto all'autentica parola di Dio<sup>30</sup>, non ha mai biasimato nessuno dei profeti o dei saggi o degli agiografi dell'Antico Testamento per avere frainteso qualche aspetto della rivelazione di Dio. Al contrario, citando a più riprese l'Antico Testamento, Gesù ha mostrato di fatto di riconoscere che Dio avesse «usato» alcuni uomini come mediatori per rivelarsi nella sua verità.

È indiscutibile però che, per certi aspetti, Cristo abbia fatto «risorgere» il significato autentico e «primordiale» del duplice comandamento dell'amore, che la legge mosaica aveva sì prescritto a chiare lettere<sup>31</sup>, ma non senza precomprensioni limitative. In ultima analisi, queste «cose imperfette e temporanee» sono attribuibili alla «*durezza di cuore*»<sup>32</sup> e «*di cervice*»<sup>33</sup> degli Israeliti, oltre che alla loro *finitezza creaturale* e ai *condizionamenti socio-religiosi*, provenienti in maniera consistente dai popoli dell'antico vicino Oriente. Penetrate in diversi modi in alcune tendenze del giudaismo del I secolo d.C., ma anche nella sacra Scrittura, queste imperfezioni avevano appesantito e spesso sepolto la «Parola primordiale» di Dio.

<sup>28</sup> Cf Rm 8,29-30; 1 Cor 2,7; Ef 1,4-6.9-12; 2 Tm 1,9.

<sup>29</sup> Mc 10,5.

<sup>30</sup> Cf specialmente Mt 6,1-6.16-18; Mt 15,3-6 (parallelo a Mc 7,6-13); Mt 23,1-36 (cf i paralleli Mc 12,38-40 e Lc 11,39-52; 20,46); Lc 12,1 (cf i paralleli Mt 16,6 e Mc 8,15); Lc 13,14-16; 16,15.

<sup>31</sup> Dt 6,5; Lv 19,18.

<sup>32</sup> Mt 19,8, parallelo a Mc 10,5; cf anche Sal 4,3; 81,13; 95,8; Ger 7,24; 9,13; Ez 2,4; 3,7; e anche Mc 3,5; 6,52.

<sup>33</sup> Cf Dt 9,6.13; 2 Cr 30,8; Ne 9,29; Ger 17,23; Ba 2,30; Ez 3,7.

### 3. *Ispirazione divina della Bibbia e suoi condizionamenti storici*

#### 3.1. Ispirazione di tutta la Bibbia

A proposito dell'ispirazione biblica, Benedetto XVI spiega lapidariamente nel suo libro su *Gesù di Nazaret*:

«l'autore [sacro] non parla da privato come un soggetto chiuso in se stesso. Parla in una comunità viva e quindi in un vivo movimento storico che non è fatto da lui e neppure dalla collettività, ma nella quale è all'opera una superiore forza guida»<sup>34</sup>.

Di conseguenza, è vero che a essere ispirata è primariamente la sacra Scrittura<sup>35</sup>; ma è altrettanto vero che tutti i membri del popolo d'Israele e poi della Chiesa apostolica, che diedero un apporto intrinseco alla formazione della Bibbia, furono investiti del carisma dell'ispirazione divina. Di certo, ne furono investiti in maniera differente, ossia nella misura in cui presero parte a tale formazione<sup>36</sup>. L'attuale consapevolezza ecclesiale dei complessi processi tradizionali e redazionali che hanno portato alla stesura del testo biblico ispirato esclude una considerazione solipsistica e in definitiva scorretta della funzione mediatrice degli agiografi: la sacra Scrittura si è formata nell'alveo di un popolo credente, la cui esperienza storica di fede – e d'incredulità – è interpretata e trasmessa dagli autori sacri, che vivevano in esso. Ma si deve anche precisare che il popolo di Dio *non ha*, in quanto tale, *prodotto* la sacra Scrittura, *ma l'ha* piuttosto *accolta* dalla mediazione degli agiografi come parola *di Dio*, nella quale credere e alla quale obbedire.

<sup>34</sup> J. RATZINGER [BENEDETTO XVI], *Gesù di Nazaret*, edizione italiana a cura di I. Stampa - E. Guerriero, Rizzoli, Milano 2007 (originale: *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007), 16.

<sup>35</sup> Cf, per es., F. LAMBIASI, *Breve introduzione alla sacra Scrittura* (= Bibbia e Pastorale s.n.), Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1986, 61-62.

<sup>36</sup> Cf T. CITRINI, «Scrittura», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1447-1472: 1460-1461, che afferma: «Il primato nella riflessione deve essere attribuito non a questo o quel personaggio (autore, redattore, ecc.), ma al documento: esso è ispirato, e coloro che lo generarono furono ispirati nella misura in cui contribuirono alla sua costituzione. Il primato, ad essere precisi, vuol essere riconosciuto alla Bibbia nella sua fisionomia definitiva, cioè all'intera compagine del canone composta di AT e NT; cosicché si deve dar ragione a N. Lohfink quando afferma che ultimo autore ispirato dell'AT fu la chiesa apostolica che lo assunse nella propria predicazione del mistero di Gesù Cristo». Cf anche F. ARDUSSO, *Perché la Bibbia è parola di Dio. Canone – Ispirazione – Ermeneutica – Metodi di lettura* (= Cultura e Fede; Dogmatica 17), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 58.

Certo è che, a riguardo della misteriosa dinamica dell'ispirazione degli agiografi – che la *Dei Verbum* (n. 11) ha liberato dalle precedenti considerazioni riduttive concernenti la questione dell'«inerranza»<sup>37</sup> e altri aspetti di taglio psicologico e storico – deve essere comunque accantonata ogni concezione in termini concorrenziali del rapporto tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo o, più esattamente, tra l'ispirazione dello Spirito santo e l'opera autenticamente umana degli agiografi<sup>38</sup>. Rifacendosi per analogia al modello dell'incarnazione del Verbo di Dio<sup>39</sup>, la *Dei Verbum* (n. 11) riconosce che gli agiografi furono «veri autori», che, «nel possesso delle loro facoltà e capacità», contribuirono alla stesura dei testi sacri all'interno del loro concreto contesto socio-religioso<sup>40</sup>.

Quindi, nella convinzione che l'ispirazione sia «collaborazione» e «non strumentalizzazione», perché «Dio non si sostituisce, ma rispetta la personalità dell'autore umano»<sup>41</sup>, riteniamo che si riesca a comprendere l'infallibilità della rivelazione, da un lato, e la parzialità della risposta umana, dall'altro, se si ricorre all'idea di *causalità strumentale*: il Signore opera con uno «strumento» umano, che in quanto tale ha una propria logica d'azione. Avendo creato così l'essere umano, Dio, anche nell'ispirazione, onora pienamente tale logica d'azione, rivelando paradossalmente la sua verità illimitata mediante

<sup>37</sup> Per una trattazione preconciliare dell'inerranza della Bibbia, rinviamo specialmente a: A. MORETTI, «De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus», *Divus Thomas* 62 (1959) 32-68; M. DE TUYA, «La inerrancia bíblica y el hagiógrafo opinante», *Estudios Eclesiásticos* 34 (1960) 339-347.

<sup>38</sup> «È quindi oggi certissimo che l'ispirazione non può comportare nessuna mortificazione o sostituzione da parte di un'azione divina dell'impegno e del lavoro letterario che sarebbe normalmente richiesto» (R. CAVEDO, «Libro sacro», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH [edd.], *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1985, 753-778: 763). Cf anche P. BENOÎT, «Exégèse et théologie biblique», in IDEM, *Exégèse et théologie*, Cerf, Paris 1968, III, 1-13: 1-2; T. CITRINI, «Scrittura», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 1460.

<sup>39</sup> «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo del Padre eterno, avendo assunto le debolezze della carne umana, si fece simile all'uomo» (*Dei Verbum*, n. 13, in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILII VATICANUM II, *Constitutiones*, 436). A questo proposito, cf anche F. ARDUSSO, *Perché la Bibbia è parola di Dio*, 65-66.

<sup>40</sup> Benché la sacra Scrittura non si soffermi a descrivere l'attività dell'agiografo, si possono rintracciare cenni che consentono di coglierne il carattere autenticamente umano in: 2 Mac 2,24-32; 15,38-39; prologo del traduttore del Siracide; Lc 1,1-4; Gv 20,30-31; 21,24-25; At 1,1.

<sup>41</sup> F. LAMBIASI, *Breve introduzione alla sacra Scrittura*, 60.

«strumenti» limitati<sup>42</sup>, a causa della loro finitezza creaturale, della loro storicità *et quidem* anche a causa delle conseguenze deleterie del peccato sul popolo peccatore al quale l'agiografo appartiene. Il Signore «usa» l'uomo secondo la sua maniera propria di funzionare, senza mai pervertirlo, come invece finiscono per sostenere rappresentazioni «estatiche» dell'ispirazione o concezioni che la immaginano come pura e semplice «dettatura». «Usando» autori dotati di libertà e intelligenza, Dio «incarna» la propria rivelazione attraverso la loro libertà e concettualità, rispettando con cura che queste ultime si determinino a partire dalle rispettive epoche in cui vissero questi uomini e dai relativi parametri interpretativi della realtà in esse diffusi.

Pur essendo personalmente peccatori ed essendo immersi in qualche modo nella situazione di variegata resistenza opposta a Dio dal popolo d'Israele – «mormorazioni», dubbi di fede, incredulità, peccati d'idolatria e di altro genere –, *gli agiografi, nella misura in cui erano mediatori ispirati della parola divina, venivano salvaguardati dal comunicare un messaggio in qualche modo distorto dal peccato.*

D'altronde, il messaggio divino, nella sua verità, era finalizzato precisamente a purificare i destinatari dalle loro resistenze a Dio, dai loro peccati e anche dalle loro visioni di Dio alterate dal peccato stesso. Grazie all'ispirazione divina così intesa, la rivelazione attestata nella Bibbia è sempre *vera*, pur risultando *proporzionata* agli uomini di ogni epoca.

### 3.2. Verità di tutta la Bibbia

La conseguenza che ci sembra di poter evincere da queste osservazioni sul dettato della *Dei Verbum* è che gli autori sacri – così intesi – testimoniano le multiformi reazioni del popolo di Dio alla rivelazione divina: dalle reazioni di fede e di obbedienza alle reazioni, molto più diffuse, d'incredulità e d'infedeltà. Dalla testimonianza scritturistica veniamo a conoscere che di fatto è stato questo l'orizzonte storico concreto in cui si sono verificate l'«incubazione» e l'«incarnazione» della parola di Dio biblicamente attestata: la situazione cioè di un popolo dal cuore ostinato e, di conseguenza, tutt'al-

<sup>42</sup> Suggestivi, se letti in quest'ottica, sono alcuni passi neotestamentari (1 Cor 1,27-29; 2 Cor 4,7; 8,9; 12,9; Fil 2,6-9) che, attraverso il genere letterario del paradosso, cercano di rendere l'agire effettivamente paradossale di Dio nella storia della salvezza. Cf K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (= Kriterien 40), Johannes Verlag, Einsiedeln (Freiburg) 1992<sup>2</sup> [1976], 17-18.

tro che esente non solo dai *condizionamenti culturali* – umanizzanti o disumanizzanti – del contesto epocale, ma anche dagli *influssi deleteri delle resistenze a Dio e dei veri e propri peccati* commessi al suo interno, come nel resto di «questo mondo malvagio» (Gal 1,4).

Non intendiamo così «vivisezionare» la sacra Scrittura, ritagliando al suo interno sezioni divine – «garantite» da Dio nella loro verità – e sezioni umane – alterate dal peccato –, perché *la rivelazione divina biblicamente attestata è al medesimo tempo «totalmente» divina e «totalmente» umana*<sup>43</sup>.

Per cercare di rendere quest'idea, forse Padre Turoldo direbbe che «la Parola primordiale che Dio aveva pronunciato creandoci [...] era stata sepolta a causa della nostra discesa nel peccato, come dentro un sepolcro».

Più precisa e fondata sul piano dell'ermeneutica biblica è la spiegazione del processo della rivelazione divina elaborata dall'esegeta domenicano Pierre Benoît (1906-1987) in una conferenza tenuta, in latino, al Congresso internazionale di Teologia del Concilio Vaticano II, svoltosi a Roma, nel settembre 1966:

«Dio non impegna tutta la sua verità in ciascuna frase della Bibbia; volerlo prendere in parola per un'espressione che correggerà più tardi, è fare violenza alla sua Parola.

“Correggere”: ho detto. In effetti, la pedagogia divina non è proceduta solamente mediante complementi e perfezionamenti; ha operato anche correzioni, anzi soppressioni. [...] Per far filtrare questo raggio di verità, Dio accettava la ganga di errore o d'immoralità, che restava però del tutto materiale e che egli si guardava bene dall'insegnare per se stessa: al contrario, egli si riservava di eliminare in seguito questa ganga, purificando, chiarificando, affinando sempre più le espressioni della sua verità, fino al giorno in cui avrebbe potuto darle tutto il suo splendore nella manifestazione del Figlio suo. “Vi è stato detto... ma io vi dico” (Mt 5,21).<sup>44</sup>.

Ancora più esplicita è la precisazione apportata, nella nota a piè di pagina, dal neotestamentarista francese dell'École biblique et archéologique française de Jérusalem, che da esperto prese parte in

<sup>43</sup> «Se è da escludere la possibilità di separare la parte di Dio e la parte dell'agiografo, non resta che assumere il testo biblico, nel quale si è espressa la rivelazione di Dio, come “tutto” di Dio e “tutto” dell'agiografo. Se in questo modo si resta nella indeterminatezza, ancora lontani dalla soluzione, si è almeno guadagnato di uscire da un sentiero fatalmente aporetico e di riorientare la ricerca in una direzione più corretta» (G. COLOMBO, «Intorno all'“esegesi scientifica”», in L. PACOMIO [ed.], *L'esegesi cristiana oggi*, 203).

<sup>44</sup> P. BENOÎT, «La vérité dans la sainte Écriture», in IDEM, *Exégèse et théologie*, III, 143-156: 153-154.

maniera consistente all'elaborazione di numerosi documenti del Concilio Vaticano II:

«Non ci si faccia dire dunque che Dio, un tempo, abbia insegnato l'errore e che, in seguito, abbia corretto il suo insegnamento: sarebbe empio e stupido. Dio non ha mai potuto insegnare se non la verità. Ma ha dovuto sopportare che, agli inizi, questa verità fosse in qualche modo frammista a errori, che egli ha evitato d'insegnare formalmente e che, in seguito, ha corretto affinché la sua verità, essendone nettamente distinta, finisse per brillare in tutto il suo splendore»<sup>45</sup>.

Resta così sradicato ogni rigurgito di fondamentalismo biblico, che, accentuando indebitamente l'inerranza di ogni dettaglio testuale, non tiene conto del carattere storico della rivelazione e, in specie, del fatto che la parola di Dio attestata nella Bibbia sia espressa in un linguaggio segnato insuperabilmente dai limiti umani e condizionato da variegati contesti socio-culturali e religiosi<sup>46</sup>.

### 3.3. Criterio cristologico della verità della Bibbia

Sostanzialmente nella stessa direzione si muove l'acuto studio del biblista tedesco gesuita Norbert Lohfink (1928-). Affrontando espressamente la questione delicata e complessa dell'«inerranza dei singoli testi dell'Antico Testamento», egli sostiene che

«in relazione alla totalità, ogni libro, ogni frase, anzi ciascuno degli strati di senso, storicamente depositatisi gli uni sugli altri, prendono parte all'unica inerranza biblica. La loro partecipazione è proporzionata alla misura in cui essi, nel contesto del senso generale della Scrittura, hanno contribuito a realizzare il messaggio complessivo. Così si può comprendere e si deve dire che *ogni affermazione della Bibbia è senza errore*»<sup>47</sup>.

Questa tesi conferma la necessità, per i cristiani, di una comprensione cristocentrica dell'Antico e del Nuovo Testamento, fondata sulla consapevolezza che il criterio *princeps* per valutare l'inerranza di un determinato passo scritturistico sia la sua collocazione nell'insieme canonico degli scritti biblici:

<sup>45</sup> P. BENOÎT, «La vérité dans la sainte Écriture», in IDEM, *Exégèse et théologie*, III, 154, nota 1.

<sup>46</sup> Per una puntuale critica di questi e altri pericoli insiti in una lettura fondamentalista della sacra Scrittura, cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I.F., pp. 62-65.

<sup>47</sup> N. LOHFINK, «Die Irrtumslosigkeit», in IDEM, *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, J. Knecht, Frankfurt am Main 1965, 44-80: 66.

«Non appena una parola, una frase, un libro sono staccati dalla totalità della Scrittura e isolati in se stessi (benché, forse, sotto il profilo storico-intellettuale, siano conservati i riferimenti al loro tempo e al loro ambiente, ma in ogni caso non sono conservati i riferimenti alla Scrittura in quanto totalità), essi non hanno più la garanzia dell'inerranza. Chi, per mezzo dell'interpretazione storica, riuscisse a individuare un antico strato biblico, ma rinunciasse coscientemente a collocarlo, a partire dall'evento di Cristo, al suo posto corretto nel messaggio complessivo della Bibbia, realizzerebbe forse un brillante e indispensabile lavoro sul piano dell'interpretazione, ma non potrebbe esigere senz'altro l'inerranza per l'affermazione che ne fosse risultata»<sup>48</sup>.

Si ha qui una valida chiave di lettura per capire, nell'orizzonte più ampio del dettato della *Dei Verbum* (n. 11), che ha risolto la questione dell'«inerranza» della Bibbia in quella della sua «verità»<sup>49</sup>, l'itinerario biblico sopra tracciato a riguardo della rivelazione graduale e progressiva del duplice comandamento dell'amore e dei suoi sviluppi sulla manifestazione della vera identità di Dio.

In effetti, abbiamo evidenziato come Dio abbia chiamato Israele a tradurre nelle dinamiche storiche concrete della propria esperienza l'amore incondizionato con cui era amato da lui. Che ciò fosse la meta alla quale Dio volesse condurre il suo popolo appare con chiarezza in Gesù e nel suo modo di amare Dio e il prossimo, ossia nell'ambito di una rivelazione storica che raggiunge in lui la forma del compimento.

Ma per evitare il rischio di dissolvere la storicità della rivelazione divina biblicamente attestata, potremmo chiederci: in che maniera Israele avrebbe potuto – e, quindi, avrebbe dovuto – capire questo vertice della rivelazione divina prima della «pienezza del tempo», in cui «Dio mandò il suo Figlio» (Gal 4,4)? In che modo l'idea di «prossimo» da amare come se stessi avrebbe potuto assumere il significato specifico datogli da Cristo? In che maniera un popolo pagano avrebbe potuto aprirsi, senza alcuna preparazione, alla rivelazione di Cristo sull'amore che Dio è?

In realtà, il popolo ha dovuto prima accorgersi dell'amore incondizionato di Dio, sperimentando alcune forme d'«incondizionatezza», come quella emblematicamente espressa dal comandamento divino di amare il Signore, suo Dio, «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,5). Soltanto poi, ossia quando la libertà umana sarebbe stata pienamente e incondizionatamente rifondata – o creata di nuovo – in Cristo, mediante il suo Spirito, i credenti avreb-

<sup>48</sup> N. LOHFINK, «Die Irrtumslosigkeit», in IDEM, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, 66-67.

<sup>49</sup> Cf, per es., G. COLOMBO, «Intorno all'«esegesi scientifica»», in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, 200-201.

bero potuto amare incondizionatamente Dio e il prossimo come aveva fatto Cristo stesso, accedendo così alla vera identità del Dio-ἀγάπη.

## II. CHIARIMENTI SUL COMPIMENTO CRISTOLOGICO

### 1. Circolo ermeneutico asimmetrico

#### 1.1. Illuminazione reciproca dei due Testamenti

Per determinare in maniera sintetica la *prospettiva formale* della nostra trattazione circa la pedagogia messa in atto da Dio per manifestarsi all'umanità e per insegnarle a vivere in conformità al duplice comandamento dell'amore, rivelato pienamente da Cristo, possiamo riferirci con frutto al documento della Pontificia Commissione Biblica *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*. Approfondendo la dottrina della *Dei Verbum*, il documento, pubblicato nel 2001, precisa il concetto di compimento dell'Antico Testamento nel Nuovo. In particolare, delinea una visione dinamica della rivelazione biblica, che consente di rendere ragione del compimento cristologico del comandamento dell'ἀγάπη rispetto all'itinerario anticotestamentario sopra tratteggiato.

«Certo, per i cristiani, tutta l'economia veterotestamentaria è in movimento verso Cristo. Se si legge perciò l'Antico Testamento alla luce di Cristo, è possibile, retrospettivamente, cogliere qualcosa di questo movimento. Ma dato che si tratta di un movimento, di una progressione lenta e difficile attraverso la storia, ogni evento e ogni testo si situano in un punto particolare del cammino e a una distanza più o meno grande dal suo compimento. Leggerli retrospettivamente, con occhi da cristiani, significa percepire al tempo stesso il movimento verso Cristo e la distanza in rapporto a Cristo»<sup>50</sup>.

Quindi – seguendo l'insegnamento de *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture* (II.A, § 21) e della *Dei Verbum* (n. 16) – potremmo dire che il significato dell'Antico Testamento si manifesta pienamente solo nel Nuovo e, a sua volta, il Nuovo Testamento può essere pienamente compreso soltanto a partire dall'Antico<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture*, II.A, § 21, pp. 53-54.

<sup>51</sup> Un sintetico ma completo *status quaestionis* sul tema è offerto da A. MARANGON, «Il senso cristiano dell'Antico Testamento», in G. CANFORA (ed.), *Costituzione conciliare "Dei Verbum"*, 342-365.

## 1.2. Lettura cristocentrica dei due Testamenti

Si potrebbe tentare di rendere l'idea di questo «circolo ermeneutico» tra i due Testamenti, ricorrendo all'immagine – soltanto parzialmente adeguata – di un'ellissi, i cui due fuochi sono appunto l'Antico e il Nuovo Testamento. Ma, per i cristiani, questa ellissi è «asimmetrica» – se così si può dire –, perché ha uno dei due fuochi – il Nuovo Testamento – sostanzialmente «maggiore» dell'altro. Per essere più precisi: il compimento definitivo dell'intera sacra Scrittura non è né Mosè né qualsiasi altro mediatore anticotestamentario della rivelazione divina, ma è unicamente Gesù Cristo. «Dio – sostiene limpidamente il proemio della Lettera agli Ebrei (1,1-2) –, che aveva già parlato un tempo a più riprese e in diverse maniere ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio»... e si è detto *tutto* per mezzo del Figlio.

«Dunque – precisa padre Benoît, avviandosi a concludere la sopra citata lezione sulla verità nella Bibbia – sarebbe grave errore isolare una parola qualsiasi della Bibbia e, con il pretesto che sia ispirata, pretendere di trovarvi la verità divina totale e perfetta. Quella parola è ispirata, sì, ma in quanto parte di un insieme. Essa beneficia dell'inerranza, sì, ma solamente nell'elemento che la sintesi d'insieme assumerà, quando tutto ciò che essa contiene di erroneo e di deficitario sarà stato soppresso da altri enunciati più perfetti della rivelazione. Dio ha impiegato due-mila anni per scrivere un grande libro, i cui capitoli sono altrettante opere distinte, dovute a numerosi scrittori diversi. È nel corso di questo lungo lavoro che egli ha espresso in tappe successive la sua verità. Per coglierla, occorre abbracciare tutta l'opera, dai primi balbettamenti alla rivelazione piena in Cristo»<sup>52</sup>.

Si comprende, allora, perché la *Dei Verbum*, prendendo le mosse dalla constatazione che Dio si sia rivelato in modo da essere compreso «con sempre maggiore profondità e chiarezza» (n. 14), solleciti una lettura unitaria di tutta la sacra Scrittura (n. 12). È quanto abbiamo cercato di fare, focalizzando la nostra attenzione sull'idea di «prossimo» e, ancor più, sulla concezione di Dio, inscindibilmente connesse nei testi biblici sul duplice comandamento dell'amore.

## 1.3. Continuità, discontinuità e progressione

Inoltre, il documento della Pontificia Commissione Biblica puntualizza come tra l'Antico e il Nuovo Testamento sussista un triplice

<sup>52</sup> P. BENOÎT, «La vérité dans la sainte Écriture», in IDEM, *Exégèse et théologie*, III, 154.

livello di compimento, che può essere definito «di continuità, di discontinuità e di progressione»<sup>53</sup>.

Come abbiamo sopra messo in evidenza dando una lettura canonica dei dati scritturistici di maggiore interesse sul duplice comandamento dell'amore, *tutti e tre questi livelli* devono essere mantenuti in dinamica interazione in una corretta lettura cristocentrica della Bibbia.

Altrimenti, se s'insistesse unilateralmente sul livello della *continuità* del Nuovo Testamento in riferimento all'Antico, non si comprenderebbe l'originale singolarità della rivelazione di Cristo. In particolare, del comandamento «nuovo» non si coglierebbe lo specifico del *καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς* («come/siccome io vi ho amati», Gv 13,34), strettamente connesso con la singolare mediazione salvifica del Figlio di Dio fatto uomo. Più in genere, si veleggerebbe, in questo caso, verso una lettura della Bibbia di tendenza giudaizzante. Ma, in quanto tale, essa sarebbe incapace, alla fine, di riconoscere che Gesù Cristo è il Figlio di Dio che, per salvare l'umanità, si è incarnato, è morto ed è risorto, mostrandoci in concreto come si possa – e si debba – amare *da figli di Dio*.

Al contrario, se si accentuasse eccessivamente il livello della *discontinuità*, non si riuscirebbe ad arginare i seri dubbi che sorgerebbero sull'unitarietà della storia della salvezza e, dunque, sul suo compimento definitivo in Cristo.

In realtà, il lettore cristiano dell'Antico e del Nuovo Testamento si rende conto anzitutto di una *continuità sui punti fondamentali della rivelazione divina*: è l'unico Dio incondizionatamente buono che ha portato avanti, lungo la storia, il suo unico progetto salvifico universale, attraendo gradualmente a sé l'intera umanità. Di certo, per la fede cristiana, questa volontà salvifica universale di Dio Padre è stata realizzata in maniera piena e definitiva da Cristo, suo Figlio, che ha rivelato come amare Dio e il prossimo. Tuttavia, Dio aveva iniziato ad attuare il suo piano salvifico, già nella fase anticotestamentaria della storia della salvezza, manifestando la legge mosaica e *in primis* il duplice comandamento dell'amore. Perciò l'incarnazione del Figlio di Dio è avvenuta nella cultura socio-religiosa del popolo d'Israele che Dio aveva progressivamente preparato attraverso un rapporto millenario di alleanza.

La continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento non esclude una simultanea *discontinuità*. In effetti, la realizzazione definitiva della

<sup>53</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture*, II.A, § 21, pp. 51-54; II.C, §§ 64-65, pp. 148-152.

salvezza di Dio da parte di Cristo implica la *purificazione delle imperfezioni* dell'Antico Testamento. Specialmente a proposito del comandamento dell'amore del prossimo, Gesù interviene con il suo discorso per antitesi: «Avete inteso che fu detto agli antichi [...]. Ma io vi dico (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) [...]» (Mt 5,21-48).

Infine, la rivelazione cristologica, compiendo la rivelazione anticotestamentaria, non se ne diversifica semplicemente in negativo, avendone eliminato le «cose imperfette e temporanee». Ma se ne differenzia specialmente in positivo: come attesta il Nuovo Testamento, nella storia dell'umanità si è verificato un incremento salvifico sostanziale. Questa *progressione* è dovuta all'evento singolare di Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio, che ha amato incondizionatamente il Padre suo, rimanendogli obbediente «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8) e che perciò ha amato gli altri uomini «fino alla fine» (Gv 13,1; cf 19,30).

## 2. Attraente rivelazione di Dio e peccaminosa resistenza degli uomini

### 2.1. Attrazione salvifica universale del Risorto

Per comprendere meglio questa dinamica del compimento cristologico *et quidem* la relazione tra l'influsso dello Spirito ispiratore e la libera presa di posizione degli uomini – relazione all'interno della quale si condensa la sacra Scrittura –, è illuminante ricorrere alla nozione di “attrazione”. Cristo è il compimento della storia perché la attrae a sé, secondo quanto egli stesso ha promesso: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32).

Dunque, non è che la storia muova quasi ineluttabilmente verso Cristo, come un fiume che scende passivamente dai monti verso il mare. Ma è il contrario: è Cristo che attrae attivamente la storia a sé. Più esattamente ancora: è Dio Padre che, mediante Cristo, conduce la storia verso di sé (Gv 6,44), benché le sue vie trascendano quelle degli uomini (Is 55,8-9). In questo senso, riferendosi *alla fine* – e *al fine* – della storia, l'apostolo Paolo scrive nella Prima Lettera ai Corinzi: «Quando tutto gli [= a Cristo] sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a colui [= Dio Padre] che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (15,28).

## 2.2. Primato del Nuovo Testamento sull'Antico

Dal punto di vista specifico della nostra indagine sul duplice comandamento dell'amore e sulla connessa concezione di Dio, quali sono i riflessi proiettati sulla sacra Scrittura da questo movimento di attrazione «spirituale» della storia verso Cristo e verso Dio Padre?

Il primo risvolto di questo moto è il primato del Nuovo Testamento sull'Antico. Perciò non è l'Antico Testamento che rinvia da sé al Nuovo, come avverrebbe per lo sviluppo logico della prima parte di un'opera filosofica nei confronti di una sua seconda parte. Al contrario, è il Nuovo Testamento che, essendo la testimonianza scritta dell'attrazione salvifica esercitata dal Risorto sulla storia anticotestamentaria, attira a sé in qualche modo l'Antico Testamento. S'intuisce come la nozione di «attrazione» – più che l'immagine precedente dell'ellisse «asimmetrica» – metta in rilievo in maniera adeguata il primato storico-salvifico del Nuovo Testamento, ma contemporaneamente anche il suo primato ermeneutico.

In concreto, anche per comprendere il senso ultimo del duplice comandamento dell'ἁγάπη, i cristiani non possono che prendere avvio dalla testimonianza neotestamentaria sulla vita e soprattutto sulla morte e risurrezione di Cristo. È a partire da lì che sono in grado di cogliere anche la graduale rivelazione anticotestamentaria del medesimo comandamento. È dalla maniera singolare con cui Cristo ha amato con tutto se stesso il Padre, attraverso lo Spirito santo, e ha amato il prossimo suo come se stesso, che i cristiani apprendono il significato pieno del duplice comandamento dell'amore. Soltanto alla luce dell'amore di Cristo, possono percepire retrospettivamente, da un lato, gli elementi di continuità rispetto alla rivelazione divina attestata nell'Antico Testamento e, dall'altro, anche le comprensioni parziali, limitate e interlocutorie a riguardo di Dio e del prossimo, presenti in esso.

In termini generali, il documento *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture* spiega:

«Quando il lettore cristiano percepisce che il dinamismo all'Antico Testamento trova la sua realizzazione in Gesù, si tratta di una percezione retrospettiva, il cui punto di partenza non si situa nei testi come tali, ma negli eventi del Nuovo Testamento proclamati dalla predicazione apostolica. Non si deve perciò dire che l'ebreo non vede ciò che era annunciato nei testi; ma che il cristiano, alla luce di Cristo e della Chiesa, scopre nei testi un di più di significato che vi era nascosto»<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture*, II.A, § 21, p. 54.

Che cosa vede un cristiano, quando, dopo aver letto i testi neotestamentari sul modo di amare di Cristo, percorre le pagine anticotestamentarie che parlano del duplice comandamento dell'amore e si scontra così con le comprensioni limitate del prossimo e di Dio stesso? Il lettore cristiano può vedere come Cristo, attraendo ogni cosa nella vita divina dischiudasi in virtù della sua morte e risurrezione, abbia impresso alla storia un *moto unitario* verso l'amore che Dio è (1 Gv 4,8.16).

Ma questo movimento unitario non si realizza immediatamente, come in un'unica «ascensione al cielo». È invece un *processo storico graduale* verso Cristo risorto, volto a rispettare i ritmi e i dinamismi storici della libertà umana, limitata, condizionata e peccatrice. Con le parole del documento pontificio:

«Il disegno salvifico di Dio, che culmina in Cristo (cf Ef 1,3-14) è unitario, ma si è realizzato progressivamente attraverso il tempo. L'aspetto unitario e l'aspetto graduale sono entrambi importanti»<sup>55</sup>.

### 2.3. Resistenze del popolo alla rivelazione di Dio

Sarebbe semplicistico però immaginare una dinamica lineare nella sua progressione e gradualità. Come si è visto a proposito della rivelazione divina sul duplice comandamento dell'ἀγάπη, sono ampiamente rintracciabili nella Bibbia i segni di comprensioni limitate, imperfette e interlocutorie da parte del popolo d'Israele, comunque tese alla rivelazione attuata da Cristo, che non è venuto per abolire la legge e i profeti, ma per portarli a compimento (Mt 5,17).

Chiarificante, su questo nucleo teologico-biblico, è una delle premesse ermeneutiche dichiarate da Benedetto XVI all'inizio del suo libro su *Gesù di Nazaret*:

«Chi osserva questo processo – certamente non lineare, spesso drammatico e tuttavia in progresso – a partire da Gesù Cristo può riconoscere che nell'insieme c'è una direzione, che l'Antico e il Nuovo Testamento sono intimamente collegati tra loro»<sup>56</sup>.

Ma se sta la suddetta attrazione salvifica di Dio attraverso Cristo e il suo Spirito, che cosa significa esattamente che il processo graduale e progressivo della condiscendente pedagogia divina attestata nel-

<sup>55</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture*, II.A, § 21, p. 51.

<sup>56</sup> J. RATZINGER [BENEDETTO XVI], *Gesù di Nazaret*, 15.

la Bibbia ha un *carattere drammatico*, dovuto – come abbiamo spiegato – alle condizioni storiche e limitate dell'esperienza della rivelazione fatta dal popolo d'Israele?

In una lettura retrospettiva e cristocentrica dell'intera storia della salvezza, condotta sulle orme dell'apostolo Paolo – ma anche di altri autori biblici –, potremmo individuare nell'esperienza storica degli Israeliti *una resistenza cocciuta all'attrazione salvifica di Dio*, che, fin dai tempi antichi, ha parlato loro «a più riprese e in diverse maniere» (Eb 1,1). I riflessi deleteri di questa resistenza umana all'attraente autorivelazione di Dio sono penetrati in vari modi persino nei libri dell'Antico Testamento. Di conseguenza, essi «contengano cose imperfette e temporanee», attraverso le quali comunque Dio ha continuato a mettere in atto la sua «pedagogia» (*Dei Verbum*, n. 15).

Cercando di precisare qualche aspetto dell'*entità di questa resistenza* del popolo d'Israele, dobbiamo escludere che essa si possa identificare immediatamente e unicamente con la figura del peccato. L'identificazione non tiene anzitutto perché la nozione stessa di peccato è analogica, e lo è a livello non solo concettuale, ma anche storico-salvifico. In altri termini: lungo la storia della salvezza, il peccato è stato commesso in varie forme e a vari livelli. Ma lo stesso rilievo vale per le resistenze del popolo d'Israele, che sono connesse indubbiamente al suo peccato, ma che sono dovute anche alla limitatezza, alla fragilità e alla precarietà della sua risposta all'instancabile attrazione salvifica di Dio. Senza coincidere unicamente con il pur frequente peccato d'idolatria<sup>57</sup> o con la violazione dei comandi di Dio<sup>58</sup>, la resistenza d'Israele si è determinata più in genere nell'incapacità a corrispondere adeguatamente all'amore salvifico del Dio alleato. Tra le varie forme di tale incapacità, basti ricordare emblematicamente le «mormorazioni» contro Dio, venate di sospetto nei confronti della sua capacità salvifica<sup>59</sup>, oppure la dimenticanza ingrata nei confronti del Signore, unica fonte di ogni bene<sup>60</sup>.

In ogni caso, ciò che in ciascuna fase dell'Antico Testamento costituiva «peccato» contro Dio piuttosto che «resistenza» opposta a lui

<sup>57</sup> Cf Es 32,1-6.19; 1 Re 12,28-33; 14,22-24; 22,44; 2 Re 12,4; 13,6; 14,4; 15,4.35; 16,4; 17,15-19; 2 Cr 11,15; 13,8-9; ecc.

<sup>58</sup> Cf 2 Re 17,16; Esd 9,10-11; Ne 9,29-30; Sal 78,10.56; Is 24,5; Ger 32,23; 44,10.23; Ba 4,13; Ez 5,6-7; 11,12; 22,26; Dn 3,29-30; 9,10; Os 8,1; Am 2,4; Ml 3,7; ecc.

<sup>59</sup> Cf Es 16,8-9; Nm 11,1.4-6; 14,1-4.27; 17,25; 20,3-5; 21,5-7; Dt 1,27; Sal 78,18-19; 106,13-14.25; Sir 46,7; ecc.

<sup>60</sup> Cf Dt 6,10-12; 8,11; 32,18; Gdc 3,7; 1 Sam 12,7; Sal 78,11; 106,13.21; Is 17,10; 51,13; Ger 2,32; 3,21; 13,25; Ba 4,8; Os 8,14; 13,6; ecc.

può essere determinato alla luce della stessa testimonianza biblica concernente quella determinata fase; e non – anacronisticamente – alla luce della rivelazione completa e definitiva di Cristo.

Da questo punto di vista, potremmo anche chiederci: che grado di consapevolezza morale circa le proprie azioni avrebbe potuto avere il popolo di Dio, prima della rivelazione di Cristo? Sembrerebbe di dover riconoscere che la sua consapevolezza fosse proporzionale alla misura in cui, nei diversi contesti storici, il popolo comprendeva il dato fino a quel momento rivelato da Dio.

Del resto, per l'apostolo Paolo, è proprio questa una delle finalità principali della legge mosaica: la legge «fu aggiunta in vista delle trasgressioni» (Gal 3,19). Al di là della paradossalità dell'asserto, Paolo non sostiene che la legge sia stata imposta da Dio per far cadere nel peccato gli uomini originariamente innocenti, per poi castigarli. Al contrario, l'apostolo afferma che la legge ha svelato come trasgressioni della volontà salvifica di Dio i peccati che gli uomini commettevano già prima dell'esistenza della legge<sup>61</sup>. Senza la legge, il peccato avrebbe semplicemente continuato a nascondersi sotto mentite spoglie<sup>62</sup>. Certo, Paolo denuncia che anche la legge ha finito per essere strumentalizzata dalla potenza del peccato. Penetrato nel cuore umano, il peccato è riuscito a trasformare la legge in un mezzo di morte<sup>63</sup>, che illude l'uomo di potersi giustificare da solo al cospetto di Dio. Tuttavia, volendo che la legge fosse un «pedagogo» che conducesse il suo popolo «a Cristo» (Gal 3,24), Dio ha accettato pazientemente che Israele la comprendesse in maniera limitata in rapporto alle fasi successive della sua storia.

In quest'ottica, possiamo riprendere, a mo' di esempio, i passi anticotestamentari sopra evocati sullo «sterminio» – più che sulla «guerra santa» – dei popoli circostanti. Le prescrizioni sullo sterminio hanno l'intento eminentemente teologico di far maturare la fede mono-teista d'Israele, purificandola dai pesanti condizionamenti politeisti. Ma, in quel determinato contesto socio-religioso, questo intento divino non avrebbe potuto non avere ripercussioni sulla questione della definizione del «prossimo»<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Cf Gal 1,4; 5,19-21.

<sup>62</sup> Rm 7,10-13. Cf A. VANHOYE, *Lettera ai Galati* (= I Libri Biblici; Nuovo Testamento 8), Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, 94.

<sup>63</sup> 1 Cor 15,56; cf Rm 7,10-11; 8,3.

<sup>64</sup> D'altronde, anche nel Nuovo Testamento, la preoccupazione di evitare la diffusione di gravi eresie all'interno della comunità cristiana porta, per esempio, l'autore della Seconda Lettera di Giovanni, che pur esorta i cristiani a osservare il «comandamento nuovo» dell'amore reciproco (v. 5), a raccomandare loro severamente di

Quindi, prima di tutto, a riguardo del comando divino di sterminare i popoli pagani, occorre riconsiderare in maniera analogica la stessa idea di «comando divino», tenendo conto che questo precetto era finalizzato in realtà a far comprendere agli Israeliti la doverosità di non mischiarsi con i pagani, mantenendo la «separatezza/santità» tipica del popolo di Dio.

Ciò detto, ci si deve poi domandare in che senso si possa sostenere che uccidere in guerra sia peccaminoso. Ma è sicuro che la risposta a questo interrogativo esiga un grado di consapevolezza di fede non rintracciabile nelle fasi storico-salvifiche alle quali ci stiamo riferendo.

Perciò possiamo concludere che, in molti casi del genere, più che «peccaminosa», si dovrebbe ritenere semplicemente «limitata» la comprensione umana della rivelazione divina, la quale corrisponde al grado di maturazione del popolo di Dio in quei determinati contesti epocali.

In sintesi: la «durezza di cuore» degli uomini, attestata sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento<sup>65</sup>, ha una componente di *peccaminosità* e un'altra d'*immaturità*. Quest'ultima non è di per se stessa peccato, benché vi siano legami tra le due componenti, che andrebbero di volta in volta sviscerati.

Un'attenta considerazione delle condizioni storiche e limitate dell'esperienza della rivelazione divina, per cui – secondo il noto principio – *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, consente di pervenire a due punti di non ritorno tra loro complementari. Il primo è che la rivelazione ha sempre mantenuto, nella prospettiva di Dio, tutta la sua pienezza. Il secondo è che, durante la storia della salvezza, il Signore si è manifestato nell'ambito di una relazione di alleanza con il suo popolo e, di conseguenza, nella risposta del popolo stesso. Del suo interlocutore umano, il Signore ha dovuto sopportare immaturità e persino peccati, in vista di condurlo a una maturità e a un'obbedienza filiali. Dunque, se dal punto di vista di Dio, la rivelazione ha fin dall'inizio una sua pienezza, essa è però proporzionata alla capacità di comprensione del suo popolo, lungo le differenti epoche della storia. Il popolo l'ha compresa in modo diverso, a partire da eventi salvifici ulteriori o anche sul presupposto di istituzioni nuove (la profezia, la monarchia, il tempio, ecc.), che gli hanno dischiuso inediti orizzonti di senso.

non ospitare e di non salutare nemmeno chi «non si attenga alla dottrina del Cristo» (vv. 9-10).

<sup>65</sup> Cf Dt 29,18; Sal 81,13; Sir 3,25; Ger 7,26; 8,5.12; Ba 1,19; Ez 11,19; 36,26; Mc 3,5; 8,17; 10,5 (parallelo a Mt 19,8); Mc 16,14; Rm 2,5; Ef 4,18; ecc.

Infine, alla luce dei rilievi precedenti, possiamo anche concludere che la questione della *limitatezza della comprensione della rivelazione divina* non è immediatamente ed esclusivamente riconducibile allo *status* dell'agiografo, ma alla situazione del popolo, sul cui «corpo» si è scritta la rivelazione e da cui l'agiografo raccoglie il materiale umano per la rivelazione stessa.

### 3. Sguardo conclusivo sull'amore cristiano

Una volta determinato il *profilo più specificamente formale* del compimento cristologico del duplice comandamento dell'amore, diamo uno sguardo conclusivo, anche *sotto il profilo contenutistico*, ai dati biblici analizzati. In quest'ottica, vale la pena fare soltanto qualche puntualizzazione su due nessi fondamentali che emergono, sia pure con accentuazioni differenti, da numerosi testi del canone biblico: il nesso vitale tra la πίστις («fede») e l'ἀγάπη («carità») e il nesso altrettanto necessario tra l'ἀγάπη verso Dio e l'ἀγάπη verso il prossimo.

#### 3.1. Fede cristiana e carità evangelica

Anzitutto, non c'è fede nel Dio di Gesù Cristo senza carità evangelica e viceversa. Concordemente con la Prima Lettera di Giovanni, secondo cui la conoscenza di Dio e il «camminare nella luce»<sup>66</sup> sono autentici soltanto quando sono accompagnati dall'ἀγάπη fraterna<sup>67</sup> e dall'osservanza ai comandamenti<sup>68</sup>, la Lettera di Giacomo sostiene che, lungo la vita cristiana complessivamente intesa, la fede, senza la carità, è «morta», cioè risulta inutile in vista dell'ottenimento della salvezza eterna (2,14-26). Ma lo stesso apostolo Paolo, così attento a salvaguardare il primato della grazia di Dio da ogni sua considerazione riduttiva in termini «salariali», ammette: «Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla» (1 Cor 13,2).

D'altra parte, una volta che ci si arrende attivamente<sup>69</sup> all'attrazione dello Spirito santo, è lui che spinge ad amare operosamente il

<sup>66</sup> 1 Gv 1,6-7.

<sup>67</sup> 1 Gv 2,9-11; 4,7-8.

<sup>68</sup> 1 Gv 2,3-5; 3,24; 5,3.

<sup>69</sup> Per comprendere il concetto di «resa», è illuminante far riferimento all'etimologia del sostantivo tedesco corrispondente, cioè *Ergebung*. La sua etimologia sottolinea il ca-

prossimo e a farlo soltanto per amorevole riconoscenza filiale nei confronti di Dio. Dunque, superando ogni indebita riduzione intellettualistica del concetto di «fede», il Nuovo Testamento è concorde nel sostenere che non c'è fede cristiana matura senza carità evangelica. Anzi – come precisa la Lettera ai Galati (5,6) –, sempre «la fede opera mediante la carità».

Viceversa: senza la fede cristiana, non c'è autentica carità evangelica, capace di portare a donare la vita «come» Gesù, anche a favore degli avversari. La filantropia, pur degna di grande stima, se viene sradicata dalla fede, non s'identifica con la carità incondizionata richiesta dal comandamento nuovo di Gesù. In effetti, accettare di essere messi in croce pur di continuare ad amare anche i propri nemici, per rivelare che Dio «è» questo tipo di amore generoso e incondizionato, non può provenire «dal sangue e dalla carne», ma è suscitato dal Padre celeste<sup>70</sup>, mediante lo Spirito di Cristo.

Per questa ragione, è innegabile il carattere misterioso dell'attrazione salvifica esercitata su ogni uomo dallo Spirito del Risorto (Gv 3,8; 12,32); ma è altrettanto innegabile che, senza la relazione di fede con Cristo, che porta ad accettare docilmente di essere conformati a lui dal suo Spirito (2 Cor 3,18), la filantropia ha spesso il fiato corto: le sole forze umane sono gravemente debilitate dal peccato e dalle sue conseguenze<sup>71</sup>. Di frequente, la filantropia finisce così per ridursi ad un impegno tendenzialmente selettivo, magari non rovinato da biechi interessi personali, ma venato comunque di simpatia psichica e incrinato dall'esigenza altrettanto istintiva di essere in qualche modo ricambiato dagli altri.

### 3.2. Amore per Dio e amore per il prossimo

Strettamente collegato a questi rilievi è il nesso, particolarmente evidenziato dalla Prima Lettera di Giovanni, tra l'ἀγάπη per Dio, che non si vede, e l'ἀγάπη per il prossimo, che invece si vede. Alla luce

rattere «attivo» della resa. *Ergebung* non evoca affatto un atteggiamento meramente passivo, designato invece dal sostantivo italiano «resa». Al contrario, suggerisce l'idea del «dare» (*geben*), enfatizzata dal prefisso *er-*. *Ergebung* sintetizza così in modo particolarmente adeguato la recettività attiva del comportamento cristiano autentico: essere cristiani non significa essere completamente passivi all'attrazione dello Spirito santo, come marionette senza fili; implica, invece, un «dare» (*geben*) con intensità (*er-*), nel *riconoscente riconoscimento* di avere ricevuto da Dio tutto quello che si è.

<sup>70</sup> Cf Mt 16,17.

<sup>71</sup> Cf Rm 1,18-3,20; 5,12-21.

della rivelazione di Cristo, si coglie perché sarebbe menzognero affermare di amare il Dio trascendente, qualora non si amasse la persona concreta (1 Gv 4,20), che Dio stesso ama e per amore della quale Cristo è morto<sup>72</sup>. Sarebbe comoda menzogna o, per lo meno, ingenua illusione. Esemplifica la Lettera di Giacomo: «Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa» (2,15-17).

In positivo, rammenta lapidariamente la Prima Lettera di Giovanni: «Chi ama Dio, ami anche il suo fratello» (4,21).

### 3.3. «Vera novità del Nuovo Testamento»

Tenuto conto anche delle suddette precisazioni formali e contenutistiche sul duplice comandamento dell'amore, ci sembra di poter accogliere con favore i risultati cui è pervenuta la ricerca teologica ed esegetica<sup>73</sup> contemporanea. Essa tende a sottolineare, da un lato, la complessità del giudaismo del I secolo d.C.<sup>74</sup> e la sua non riducibilità a schemi semplificatori e, dall'altro, la continuità dell'insegnamento – e più in genere della figura – di Gesù di Nazareth ri-

<sup>72</sup> 1 Cor 8,11; cf 2 Cor 5,14-15.

<sup>73</sup> In tal senso è magistrale la riflessione di G. LOHFINK, «Gott in der Verkündigung Jesu», in M. HENGEL - R. REINHARDT (edd.), *Heute von Gott reden*, Kaiser, München 1977, 50-65, che mostra come Gesù abbia assunto le diverse tensioni proprie della concezione del Dio dell'alleanza (misericordia e giustizia, retribuzione e perdono, santità trascendente e vicinanza salvifica, differenza etica e compassione materna), componendole in relazione ai suoi gesti in modo nuovo. Nella stessa direzione procede la proposta di H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (= Die Botschaft Gottes; II. Neutestamentliche Reihe; Heft 6), St. Benno-Verlag, Leipzig 1981<sup>6</sup> [1958<sup>1</sup>], nella meditazione teologica finale («Nachtrag. Eine theologische Meditation über das "eigentümlich Jesuanische" im Gebet Jesu», 153-177).

<sup>74</sup> A titolo soltanto esemplificativo, rimandiamo a: G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù* (= Biblioteca di Cultura Religiosa 66), Paideia, Brescia 2001; J. NEUSNER - W.S. GREEN - E.S. FRERICHs (edd.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; P. SACCHI (ed.), *Il Giudaismo palestinese. Dal 1. secolo a.C. al 1. secolo d.C. (Atti dell'VIII Congresso Internazionale dell'AISG, San Miniato 5-6-7 novembre 1990)* (= Testi e Studi 8), Edizioni Fattoadarte, Bologna 1993; P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*, SCM Press - Trinity Press International, London - Philadelphia (Pennsylvania) 1992.

spetto alla tradizione giudaica. Più esattamente: da numerosi contributi offerti di recente dalla cosiddetta «terza ricerca del Gesù storico»<sup>75</sup>, come, per esempio, lo studio monumentale pubblicato, qualche anno fa, dal biblista cattolico John P. Meier (1942-)<sup>76</sup>, risulta che Gesù di Nazareth fosse un ebreo perfettamente inquadrabile nel suo contesto socio-culturale e religioso, pur rimanendo ai margini di quella società, oltre che della letteratura giudaica e pagana del I e dell'inizio del II secolo d.C.<sup>77</sup>. A nostro avviso, però, si dovrebbe anche ammettere che l'attuale ricerca storico-biblica ha «accentuato a dismisura l'ebraicità» di Gesù, a tal punto che «ha rischiato di smarrir[n]e la singolarità»<sup>78</sup>.

Consapevoli dei guadagni effettivi, ma anche di questo e di altri rischi insiti in contributi del genere, abbiamo dato una lettura canonica del duplice comandamento dell'amore, finalizzata a evidenziare soprattutto la *novità eccedente* con cui il Dio-ἁγάπη si è rivelato in modo pieno e definitivo mediante Gesù Cristo. Con la sua singolare modalità di amare Dio e il prossimo, egli ha manifestato *in concreto* come sia possibile a tutti gli uomini vivere da figli di Dio, ricevendo così il dono della salvezza divina. Con le parole della prima enciclica di Benedetto XVI:

«La vera novità del Nuovo Testamento non sta in nuove idee, ma nella figura stessa di Cristo, che dà carne e sangue ai concetti – un realismo inaudito. [...] Quando Gesù nelle sue parabole parla del pastore che va dietro alla pecorella smarrita, della donna che cerca la dracma, del padre che va incontro al figliol prodigo e lo abbraccia, queste non sono soltanto parole, ma costituiscono la spiegazione del suo stesso essere ed operare. [...] Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni<sup>79</sup>, comprende ciò che è stato

<sup>75</sup> Per una sua sintetica ma esauriente presentazione, rimandiamo agli studi di: S. GUIJARRO OPORTO, «La investigación sobre el Jesús histórico», *Labor theologicus* 16 (2003) 5-39; E. MANICARDI, «Criteri di storicità e storia di Gesù oggi», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 7 (2003) 421-442; G. SEGALLA, «La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno», in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 123), Queriniana, Brescia 2003, 227-250.

<sup>76</sup> J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person; Volume Two: Mentor, Message, and Miracles; Volume Three: Companions and Competitors* (= The Anchor Bible Reference Library s.n.), Doubleday, New York 1991; 1994; 2001.

<sup>77</sup> Cf J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Volume One*, 7-9.

<sup>78</sup> G. BELLIA, «Bilancio provvisorio della *Third Quest*», *Ho theologos* – Nuova Serie 21 (2003) 323-342: 340.342.

<sup>79</sup> Cf Gv 19,37.

<sup>80</sup> 1 Gv 4,8.

il punto di partenza di questa Lettera enciclica: "Dio è amore"<sup>80</sup>. [...] E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore. A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare"<sup>81</sup>.

FRANCO MANZI

*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*

20 ottobre 2007

#### SUMMARY

In the first part of the article, published in a previous number of this journal, a «canonical» reading was given of the most important passages from Old and the New Testaments concerning the twin commandment of love. In biblical revelation there is ample trace of limited understanding on the part of the people of Israel which, while imperfect and tentative, nonetheless point to the revelation effected in Christ, who came not to abolish the Law and the prophets but to bring them to fulfilment (Mt 5,17). In particular with regard to the conception of the biblical God, Christ's singular revelation regarding the one Trinitarian God who is unconditionally good brought to a full and definitive fulfilment the Old Testament, by means of a relation of continuity, discontinuity and progression.

<sup>81</sup> BENEDETTO XVI, «Deus caritas est», § 12, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. I*, 1100.