

II DOMENICA DOPO NATALE

Sir 24,1-4.8-12 “La sapienza di Dio è venuta ad abitare nel popolo eletto”

Sal 146/147 “Il Verbo si è fatto carne e ha posto la sua dimora in mezzo a noi”

Ef 1,3-6.15-18 “Mediante Gesù, Dio ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi”

Gv 1,1-18 “Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi”

La liturgia della Parola odierna è costruita interamente tra i due poli di *preesistenza* e di *discesa* del Cristo dai regni celesti. La prima lettura descrive il cammino della Sapienza che dal suo trono celeste scende e va ad abitare in Gerusalemme; analogamente il vangelo narra di una discesa, quella del Verbo di Dio che era presso Dio nell'eternità e che scende ad abitare in mezzo agli uomini. La seconda lettura riprende il tema della preesistenza di Cristo per collegarlo a quello della *predestinazione* dei cristiani. I tre brani scritturistici di questa domenica si corrispondono innanzitutto in ragione del loro genere letterario: si tratta di tre inni. Inoltre si corrispondono anche in ragione del loro movimento tematico costituito dalle idee di *preesistenza*, *predestinazione*, *discesa*. Nella prima lettura l'idea della preesistenza è connessa alla personificazione della Sapienza. Nella mentalità veterotestamentaria la Sapienza è concepita come la prima delle creature. Prima di creare il mondo, Dio avrebbe creato la Sapienza; essa era perciò presente alla creazione di tutte le altre cose. Conoscitrice dei segreti della creazione, essa viene poi donata a Israele al tempo di Mosè, nella Legge sinaitica. La Legge mosaica e la Sapienza preesistente vengono così a coincidere. Per questo il Siracide la presenta nell'atto di stabilirsi nella città santa. Alla *preesistenza* della Sapienza si collega anche l'*elezione* (predestinazione) di Israele. Non è la Sapienza che decide autonomamente di abitare in Gerusalemme, ma è Dio che le indica questa dimora: “mi ha fatto abitare” (v. 11). La prospettiva si amplia notevolmente con l'inno cristologico che apre il vangelo di Giovanni: ciò che preesiste alla creazione non è *una creatura*, ma è *il Verbo di Dio* che ha operato all'inizio del tempo come mediatore della creazione. Nessuna cosa infatti è venuta all'esistenza senza di Lui. Ma ci sono diversi elementi che approfondiscono quanto il Siracide affermava della Sapienza e che il NT applica a Cristo: intorno al Verbo di Dio che pone la sua dimora in mezzo agli uomini si crea una divisione degli spiriti. La separazione della luce dalle tenebre si verifica dinanzi a Lui. Anzi, perfino una porzione di Israele si rivela essere tenebra, per la posizione di ostilità nei suoi confronti. La Sapienza del Siracide non conosce questo genere di conflitto nel suo dimorare in Gerusalemme. Ma, tanto per il Siracide quanto per il prologo di Giovanni, la discesa della Sapienza/Verbo è un atto divino di *elezione*: in Gerusalemme la Sapienza diventa accessibile agli uomini (cfr. Sir 24,1ss); in più, il prologo giovanneo parla di un *divenire figli di Dio* in virtù della fede: “a quelli che credono” (v. 12). In sostanza, alla divina

elezione che sceglie l'uomo, è necessario che vi corrisponda una elezione umana che scelga Dio. Qui la Legge mosaica è ampiamente superata: la Sapienza non si presenta più come un codice scritto, ma come una Persona umano-divina che dona grazia su grazia, spingendoci dall'intimo della nostra interiorità verso la santità con la forza di una vita nuova che straripa; "grazia su grazia" (v. 16), significa appunto straripante sovrabbondanza. Mentre la Legge di Mosè stava fuori, imponendo i suoi obblighi, la grazia di Cristo si fa legge interiore, in modo che l'ubbidienza alla volontà di Dio diviene nel credente una necessità d'amore e non un obbligo legale. Il brano di Paolo, che è un inno cristologico anch'esso, passa dall'idea di *preesistenza* all'idea di *predestinazione*, rimanendo in linea con gli altri due inni. In modo particolare, *la predestinazione è fatta coincidere con l'adozione a figli*. In Cristo, prima della creazione del mondo, siamo stati pensati da Dio come un popolo di figli suoi, santi e immacolati nell'amore (cfr. vv. 4-5). È tanto importante capire questo progetto di Dio, che Paolo prega per ottenere ai cristiani della comunità di Efeso, uno spirito di sapienza e di rivelazione, così da comprendere il tesoro che è custodito nei cieli per tutti noi (cfr. vv. 15ss).

La prima lettura è tratta dal libro del Siracide al cap. 24 dove la Sapienza viene personificata e introdotta sulla scena come un personaggio che parla e si esprime in una sorta di monologo di tipo autobiografico. Il testo odierno del Siracide è parallelo al cap. 8 del libro dei Proverbi, costruito sul medesimo artificio letterario in cui la Sapienza viene rappresentata come un personaggio che parla di se stesso. In entrambi i testi la Sapienza è innanzitutto personificata e poi riveste un carattere universalistico; tuttavia il libro del Siracide la pone in un particolare collegamento con Israele: "il creatore dell'universo mi diede un ordine, colui che mi ha creato mi fece piantare la tenda e mi disse: <<Fissa la tenda in Giacobbe e prendi eredità in Israele [...]>>" (v. 8). Occorre inquadrare il testo nella particolare fase storica in cui vive il nostro autore. Il libro del Siracide nasce nel periodo ellenistico che vede una particolare concentrazione di Israele sul Libro sacro. Fin dai tempi di Esdra la legge mosaica acquista una rilevanza mai conosciuta prima. Essa costituisce l'identità del popolo eletto distinguendolo da tutti gli altri. In questo medesimo periodo, di conseguenza, nasce la categoria dei dottori della legge. Nell'epoca del Siracide si prolunga e si approfondisce questo primato della parola di Dio nella vita di Israele. La Sapienza personificata viene quindi identificata con la Legge mosaica, che regola la vita del popolo e qui presentata come preesistente: "Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi ha creato" (v. 9). In sostanza, ciò che differenzia l'Israele postesilico dagli altri popoli è il possesso della Torah.

Occorre mettere in evidenza alcuni versetti chiave meritevoli di una particolare attenzione. In primo luogo la Sapienza viene presentata nell'atto di lodare se stessa: "La sapienza fa il

proprio elogio, in Dio trova il proprio vanto, in mezzo al suo popolo proclama la sua gloria. Nell'assemblea dell'Altissimo apre la bocca, dinanzi alle sue schiere proclama la sua gloria" (vv. 1-2a). Non v'è dubbio che mentre tutte le creature hanno bisogno di una parola divina di giustificazione per essere convalidate nella loro verità, la Sapienza invece glorifica se stessa e non è bisognosa di qualcuno che testimoni per lei. Ciò è evidente in quanto la verità di Dio – e in generale ogni verità – si impone alla coscienza umana in forza della sua propria evidenza. Così accade che l'uomo dalla coscienza retta e onesta riconosca spontaneamente la verità nel suo manifestarsi. Analogamente accade al popolo di Dio nel suo insieme. Questa percezione della verità prende il nome di *sensus fidei*.

Proseguendo nell'analisi del testo la Sapienza si presenta strettamente connessa alla persona di Dio uscendo dalla sua bocca: "Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo" (v. 3). Il modo con cui la Sapienza parla del proprio venire all'esistenza la fa differire da tutte le altre cose create. Secondo il racconto di Genesi 1, le creature vengono prodotte da una parola pronunciata da Dio. Essa, invece, si definisce come quella Parola che, uscita dalla bocca di Dio, ha prodotto l'esistenza delle cose. La Sapienza dice di essere stata creata: "Prima dei secoli, fin dal principio" (v. 9); pertanto, Essa non si trova sullo stesso piano delle creature, ma ha un primato nei loro confronti in quanto viene alla luce nel momento in cui Dio parla, mentre le creature nascono solo dopo che Dio ha parlato. Chiaramente il nostro autore risente del rigido monoteismo dei saggi di Israele che non poteva accettare né concepire l'eguaglianza o la consostanzialità della Sapienza con Dio, come risulta alla luce della cristologia giovannea. Ciò è frutto di un ulteriore sviluppo della rivelazione. L'autore del Siracide non poteva giungere a queste profondità, tuttavia sottolinea con grande precisione teologica la sostanziale differenza di qualità tra tutte le creature che vengono dopo la Parola creatrice e la Sapienza che coincide con la stessa parola creatrice. Inoltre, viene sottolineato anche un altro aspetto del primato della Sapienza sulle creature, che consiste in una sorta di incorruttibilità: "per tutta l'eternità non verrò meno" (v. 9). La Sapienza quindi non è collegata soltanto alla creazione naturale, ma è eterna, e in ciò lascia intravedere che non è una semplice creatura. Il monoteismo ebraico però, come già si è detto, non poteva spingersi al di là.

Il v. 10 presenta la Sapienza nell'atto di esercitare un ufficio sacerdotale: "Nella tenda santa davanti a lui ho officiato e così mi sono stabilita in Sion". In tal modo si restringe la focalizzazione sul Tempio e sul culto, elementi di grande interesse per l'autore del Siracide. Se la Sapienza compie un ufficio sacerdotale, ciò comporta la realizzazione di una mediazione. In sostanza, nella Sapienza Dio e l'uomo possono incontrarsi, intrecciando un

dialogo, e in essa può rivelarsi la gloria di Dio nello splendore del culto. Anche qui è possibile cogliere un aspetto cristologico: la Sapienza, che presiede il culto, richiama il Cristo risorto descritto dalla lettera agli Ebrei come mediatore definitivo tra Dio e l'umanità e come Sommo Sacerdote dei beni futuri (cfr. 9,11).

Nel versetto conclusivo si coglie l'autocoscienza dell'Israele postesilico, che fa consistere nel dono della Torah, ossia della Sapienza, tutta la propria dignità e tutta la sua singolarità di popolo eletto: "Ho posto le radici in mezzo a un popolo glorioso, nella porzione del Signore è la mia eredità" (v. 12). I termini "porzione del Signore [...] mia eredità" sono ripresi dal Pentateuco dove Israele è scelto da Dio come particolare sua proprietà, sua porzione, come popolo santo e popolo di sacerdoti (cfr. Dt 7,6; 9,29; 32,9).

Possiamo definire la seconda lettura odierna, dal punto di vista della sua forma letteraria, come un inno cristologico che delinea il grande disegno di salvezza preordinato da Dio e realizzato mediante il Sangue di Cristo. In esso, l'Apostolo Paolo fa alcune affermazioni basilari circa la realtà della vita cristiana. Ci soffermeremo sui suoi versetti chiave.

Il primo grande enunciato è quello che inquadra la vita cristiana all'interno della divina predestinazione: "In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo" (vv. 4.5). Il disegno di salvezza è presente nella mente di Dio come la formazione di una comunità di figli che, per opera del Primogenito, entrano nella grande famiglia divina; infatti: "ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo" (v. 3). Vale a dire: nella dimensione celeste, prima ancora del nostro venire all'esistenza, il Padre ci ha pensato come figli suoi in Cristo, e in Lui ci ha benedetti con ogni benedizione. Nel momento in cui Dio ha pensato all'umanità, l'ha pensata nel modello del Figlio che doveva incarnarsi nella pienezza dei tempi.

L'opera di Gesù Cristo è qui definita principalmente come un'opera di guarigione interiore, identificata con la remissione dei peccati compiuta nella potenza del suo Sangue: "a lode dello splendore della sua grazia, di cui ci ha gratificati nel Figlio amato" (v. 6). È quindi solo grazie al suo Sangue che si realizza il disegno di salvezza, concepito da Dio anteriormente alla creazione. Tutto ciò che Cristo ha fatto prima della sua morte, acquista, in sostanza, la sua definitiva efficacia *solo a partire dalla sua elevazione sulla croce*. In altre parole, il regno di Dio è svelato e preparato dal ministero della Parola e dalle opere di guarigione e di liberazione, ma *è realizzato dall'alto della croce*. Il Cristo crocifisso è il cuore del mondo e centro di unità per tutto l'universo.

Dobbiamo inoltre osservare il senso della divina predestinazione, per non cadere in facili fraintendimenti: “In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità” (v. 4). *L’obiettivo della predestinazione, dunque, è la comunicazione della santità di Dio alle creature umane*, una santità che si realizza nella carità e mai senza di essa. La santità equivale insomma al grado di amore che abbiamo raggiunto nel nostro cammino di fede. Le due realtà sono così strettamente connesse che non può esserci maturazione d’amore senza santità, né santità senza maturazione d’amore. Quando sembra che ci sia la santità e manchi l’amore è più probabile che si tratti di una grande impostura. Così la *santità* e l’*immacolatezza* sembrano avere la propria radice nel grado di amore raggiunto mediante il processo di maturazione del cammino di fede. A partire da questo presupposto, dobbiamo affermare parimenti che, se siamo predestinati a essere santi, ciò comporta l’esclusione totale di qualunque predestinazione di condanna. Sono perciò in errore coloro i quali ritengono che ci sia una predestinazione di gloria per alcuni, mentre altri sarebbero “predestinati” a trovarsi esclusi dal Regno. L’ingresso nel Regno è un invito universale, dinanzi a cui ciascuno, nell’esercizio della sua libertà, prenderà la decisione che vorrà prendere. Inoltre, il senso ultimo della divina predestinazione è la perfetta glorificazione del Padre: “a lode dello splendore della sua grazia” (v. 6). A maggior ragione la perdizione non potrebbe mai essere il risultato di una divina predestinazione, perché Dio riceve gloria e lode solo da coloro che si salvano e non da coloro che si perdono. Se infatti Egli restringesse nella predestinazione il numero di coloro che si salvano, diminuirebbe anche la gloria che gli viene dalle sue opere, e in tal modo Dio andrebbe contro Se stesso.

L’Apostolo Paolo si rivolge in modo diretto ai destinatari della lettera, esprimendo il suo compiacimento per la loro fede e garantendo la propria preghiera, perché essi siano sempre più illuminati da Dio mediante “uno spirito di sapienza e di rivelazione” (v. 17). La conoscenza di Dio nel cammino cristiano avviene attraverso l’azione dello Spirito Santo che comunica la sapienza e la rivelazione. Non è quindi un problema di studio scientifico delle Scritture; si tratta piuttosto di una comunicazione di luce che il Padre dona a quelli che pregano, e soprattutto alla comunità cristiana radunata attorno a Lui per ricevere il nutrimento della Parola e la luce della sapienza. Da questa comunicazione dipende la possibilità di comprensione della pienezza di vita a cui siamo chiamati. Attraverso le *primizie* dello Spirito, che ci vengono comunicate nel cammino di fede, possiamo avere un’idea iniziale di cosa potrà comportare la pienezza dell’adozione a figli; tuttavia, non conoscendo tutta l’estensione di questa nuova identità derivante dalla divina figliolanza, abbiamo bisogno di una sapienza rivelata. Per questo Paolo dice: “illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale

speranza vi ha chiamati” (v. 18). Tutto questo non si comprende attraverso l’indagine intellettuale, ma può essere solo rivelato da Dio a chi vuole e quando vuole, rimanendo ferma la base della preghiera come fondamento di ogni rivelazione.

L’espressione giovannea “In principio” (v. 1) aggancia l’apertura del vangelo con il primo racconto della creazione. Infatti, poco dopo, al v. 3 si parla della Parola che ha creato tutte le cose. Il significato del “principio” però è diverso rispetto a Genesi 1, dove il concetto di “principio” corrisponde a “inizio del tempo”; qui invece vuole sottolineare la preesistenza di Cristo rispetto alla creazione. La Parola è al tempo stesso uguale a Dio e distinta da Dio. La Parola era Dio “in principio”, ossia prima che il tempo fosse. La Parola dunque è Dio che si proietta verso Dio, giacché è proprio questo il senso vero dell’espressione greca che in italiano è inadeguatamente resa da “il Verbo era presso Dio”. La Parola non è esattamente “presso” Dio, ma è “rivolta verso”¹ Dio. L’atteggiamento di Cristo, prima ancora della sua nascita, è quello di uno slancio intensivo, di una consegna di Se stesso senza riserve a Dio verso il quale Egli si proietta continuamente nell’eternità. La Parola è Dio rivolta a Dio nell’eternità; la Parola a un certo punto si rivolge verso il mondo, e nasce la creazione: “tutto è stato fatto per mezzo di lui” (v. 3). L’intero progetto dell’universo è contenuto nella Parola. La Parola eterna è la medesima Parola che nel tempo chiama le cose all’esistenza; ed è la medesima Parola che si riveste della carne umana nel grembo della Vergine. Questa Parola è divina ed è assoluta: essa possiede una pienezza dinanzi alla quale si svela il carattere parziale delle parole, sia pure ispirate, che sono contenute nella Legge di Mosè e nei profeti. La Parola eterna si rivolge al mondo nell’atto creativo, e poi torna a rivolgersi al mondo nell’atto redentivo. Infine ritorna a rivolgersi a Dio nell’Ascensione, e tornerà a rivolgersi al mondo nella sua ultima Epifania.

Il v. 4 focalizza il rapporto tra la Parola e il mondo umano: la vita è nella Parola; questa vita, contenuta nella Parola, è la luce degli uomini. Al v. 9 si dirà che questa è la luce che illumina ogni uomo. La Parola, insomma, deve riempire gli uomini della medesima vita di cui essa stessa è ripiena. E nell’atto di ricevere questa vita, gli uomini vengono illuminati. Implicitamente, Giovanni sta parlando del Battesimo e dell’illuminazione della fede. Ciò che ci illumina non è principalmente un insegnamento verbale; infatti, per chi non vive in grazia di Dio, anche la migliore delle catechesi risulta incomprensibile e in definitiva inutile. La parola umana che descrive la fede diventa chiara e utile solo per coloro che si sono lasciati afferrare dalla vita che palpita nella Parola eterna. Nell’esperienza cristiana in primo luogo, sia cronologicamente che qualitativamente, c’è l’accoglienza del perdono di Dio e della grazia; a partire da quel momento, la parola descrittiva della catechesi, diventa nutriente e significativa. Per questo Giovanni dice che la luce degli uomini

¹ *pros ton theon*

non è primariamente l'insegnamento verbale, ma è la vita presente nella Parola eterna; vale a dire: la Parola eterna ti comunica la grazia, e la grazia ti mette in grado di capire fruttuosamente la parola umana della fede. L'Apostolo vuole dire ancora che l'insegnamento di Cristo può essere capito da noi solo nella misura in cui abbiamo imparato a vivere come Lui. Questa è anche la ragione profonda dell'incomprensione dei farisei e dei sommi sacerdoti: essi agiscono e parlano mettendosi dalla parte della Legge, mentre Cristo agisce e parla mettendosi dalla parte della vita che è in Dio. Ecco perché essi non solo non comprendono l'insegnamento verbale del Maestro, ma non comprendono neppure i segni messianici, dalla guarigione del figlio del funzionario fino all'ultimo potente segno della risurrezione di Lazzaro. Anzi, questi segni che confermano i discepoli nella contemplazione della gloria di Dio, confermano i non discepoli nell'oscurità della loro idolatria.

Infatti: “la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno vinta” (v. 5). Diciamo subito che il verbo greco utilizzato dall'autore è ambivalente: la traduzione “non l'hanno vinta” non esprime totalmente la pregnanza del greco *ou katelaben*. Tale espressione greca potrebbe anche significare “non l'hanno accolta”. In questo caso, il testo alluderebbe al rifiuto del Messia da parte di Israele e, più in generale, da parte di quella frangia dell'umanità che vive in un sistema chiuso alla trascendenza. Nel caso in cui si tenga conto della traduzione già menzionata “non l'hanno vinta”, l'allusione andrebbe al fatto che le tenebre, per quanto fitte, non possono mai soffocare la luce; anzi, più le tenebre sono fitte, più risalta in esse anche il più tenue chiarore. Entrambe le prospettive sono comunque teologicamente pertinenti.

Nell'intenzione di Dio, la Parola eterna che nell'incarnazione si rivolge al mondo, doveva illuminare tutti gli uomini. Nella prova concreta della storia ciò si verifica solo a determinate condizioni, e vi è chi resta escluso da questa luce della sapienza celeste. Questa condizione necessaria è la disponibilità a offrire a Dio l'assenso della fede. Comunque, viene affermato fin dal prologo che la luce di Dio splende continuamente tra gli ostacoli di un possibile rifiuto. Notiamo che Giovanni usa il presente: “la luce splende” (v. 5), quasi a indicare una condizione perenne. È una proprietà inalienabile della luce quella di splendere, e di splendere nelle tenebre. Di fatto tutto è tenebra davanti a Dio: la sua luce non può che splendere nelle tenebre; ma vi sono tenebre che non si lasciano illuminare. Ciò avviene fin dall'origine: fin dalla creazione originaria la terra è teatro dello scontro tra la luce e le tenebre. Tale scontro raggiunge il suo punto culminante quando la luce si fa carne nella pienezza dei tempi. Allora tutte le potenze delle tenebre si coalizzano per uccidere la luce. Davanti a Cristo si verifica infatti uno schieramento degli spiriti che si dividono, ricevendo da Dio – già in questo – il loro giudizio, che poi sarà confermato nell'ultimo giorno.

A partire dal v. 6 si inserisce la figura del Battista, presentato come testimone accreditato della luce dinanzi agli uomini. Egli occupa il posto irripetibile di Precursore, ma per quanto possa essere grande la sua statura, viene subito ridimensionata agli occhi del lettore: “Non era lui la luce” (v. 8). Molti contemporanei tendevano infatti a confondere il Battista con il Messia. Giovanni vuole chiarire subito questo equivoco. Il v. 15 risponde al medesimo bisogno di collocare ciascuno al posto che realmente gli spetta: nell’ordine della storia prima viene il Battista e poi il Cristo, ma nell’ordine dell’essere prima vi è il Cristo e poi il Battista.

Al v. 9 si ha la ripresa del tema lasciato al v. 4: la vita che è nella Parola è la luce degli uomini, e questa luce che illumina ogni uomo, viene nel mondo. E questa è la luce “vera”, in contrasto con le false luci ingannevoli di questo mondo, e in contrasto anche con la luce parziale della Legge di Mosè, ormai superata dalla luce piena di Cristo. Ma questa definizione “luce vera”, vuole anche riferirsi al fatto che “essere vero” è un carattere proprio ed esclusivo di Dio. I concetti di verità e di sincerità per Giovanni non coincidono. “Essere sinceri” significa dire schiettamente ciò che si pensa ed è a volte sinonimo di oscurità; infatti quando la mente del battezzato è abitata dalla tenebra, la sua parola è altrettanto oscura. Invece “essere veri” significa vivere nella luce della Parola. Semmai il problema è fino a che punto ci si lascia illuminare dalla luce di Dio.

A coloro che accolgono la luce è riservata una grande promessa: *diventare figli di Dio* (cfr. v. 12). Ciò dimostra che il rifiuto della luce da parte delle tenebre è il frutto di una libera opzione, come si vede dall’espressione iniziale: “A quanti però lo hanno accolto” (v. 12). Le parole di Giovanni posseggono più di una sfumatura teologica che occorre cogliere. L’espressione “A quanti però lo hanno accolto” allude alla scelta libera dell’accoglienza del Cristo nella propria vita. Nessuno è forzato da Dio ad accogliere il dono della vita soprannaturale comunicata dalla Parola creatrice. Ciò vale per sé, ma vale anche per coloro per la cui conversione noi preghiamo. La nostra preghiera per gli altri non comporta che Dio faccia forza al loro cuore, ma soltanto un aumento delle occasioni di conversione, che potrebbero comunque non essere accolte dal soggetto. In questi casi la preghiera non va perduta, ma viene utilizzata da Dio per gli altri che la fanno fruttificare (cfr. Lc 19,24-26).

La rinascita nello Spirito è indubbiamente opera di Dio, nel senso che Egli ne è l’autore, come si coglie nelle parole: “ha dato potere” (v. 12). Tuttavia, è un potere comunicato all’uomo, in modo tale che può rinascere dall’alto solo colui che lo vuole. In termini sacramentali, il battesimo non è ciò che ci costituisce figli di Dio, ma è *la comunicazione del potere di diventare figli*. Se questo “potere” non è utilizzato dall’uomo, esso resta inerte e invano egli riceve gli altri sacramenti.

Chi poi utilizza il potere di rinascere dall'alto, sperimenta non una trasformazione improvvisa, ma un cammino progressivo, indicato dal verbo "diventare". Rinascere dall'alto implica un cammino evolutivo, che è appunto il cammino perenne della fede. Figli di Dio non si è, ma si diventa.

Nella seconda parte del v. 12 si giunge al punto centrale della questione: "a quelli che credono nel suo nome"; come si fa a rendere operante il "potere" di diventare figli di Dio? C'è un solo modo: *la fede teologale*. Questo meraviglioso processo di trasformazione in cui la creatura umana diventa cittadina della Gerusalemme celeste è accessibile solo a coloro che credono. Costoro non sono più vincolati alla terra, perché non sono generati dai principi terrestri della nascita, ossia la carne, il sangue e la volontà umana, ma entrano in un nuovo ordine di vita, essendo generati dall'assoluta semplicità di Dio.

Il v. 14 va considerato come il punto culminante dell'inno. La menzione della Parola eterna ritorna qui dopo il v. 1. Si afferma qualcosa di nuovo e di inaspettato: quella Parola che è Dio ha voluto nascere sulla terra come uomo per abitare "in mezzo a noi". Notiamo che Giovanni non dice che "la Parola si è fatta uomo", bensì che "si è fatta carne". Il concetto biblico di "carne" è molto ampio e include anche il concetto di "uomo", ma con una precisa sfumatura che è una allusione alla debolezza e alla possibilità del dolore e della morte. Si intravede già da questo il destino di umiliazione e di svuotamento a cui andrà incontro il Figlio di Dio nella sua esperienza umana. Dire che "la Parola si è fatta carne" equivale a dire che "si è fatta debolezza". Alla luce della rivelazione biblica si comprende che Dio non aveva altra soluzione se voleva abitare con noi: per le creature è insostenibile la sua Maestà e nessuno può vedere Dio e restare vivo. Ma il Signore ha messo la protezione del velo della carne sulla sua gloria, a cui nessuno può resistere. Da quel momento i discepoli possono "vedere" la gloria di Dio e restare vivi: "noi abbiamo contemplato la sua gloria" (v. 14).

L'espressione greca, tradotta dalla CEI con "venne ad abitare" (v. 14), andrebbe resa più esattamente con "piantò la sua tenda tra noi".² Il tema della tenda non può andare perduto nella traduzione, perché è denso di significati teologici. Intanto ci ricorda il brano odierno del Siracide: "Fissa la tenda in Giacobbe" (v. 8); così la Sapienza si sente dire da Dio. Non solo: il tema della tenda ci riporta immancabilmente alla memoria dell'Esodo, dove il Dio del Sinai cammina nel deserto col suo popolo e dialoga con Lui nella tenda del convegno. Nel corso del vangelo ritorneranno poi massicciamente i temi teologici dell'Esodo: ci sarà un nuovo Agnello pasquale, una nuova Pasqua, una nuova Manna, un nuovo Esodo. Il Corpo umano di Cristo è in

² Il verbo greco *eskenosen* significa letteralmente "piantare la tenda".

certo senso la nuova tenda del convegno, nella quale Dio dimora in mezzo al suo popolo pellegrino, per accompagnarlo nell'itinerario del nuovo Esodo. Sulla tenda del convegno appariva la gloria di Dio, sul Corpo umano di Cristo si rivela la gloria divina, di cui esso è il segno definitivo. Questo nuovo Esodo ha un carattere molto più radicale di quello antico: non si tratta più di compiere un moto locale, come il pellegrinaggio da un luogo a un altro, bensì di uscire spiritualmente dalla tenebra del peccato che infittisce nelle istituzioni umane. La comunità del Cristo giovanneo non è di questo mondo; essa ne è uscita insieme al suo Signore durante la nuova Pasqua. La nuova tenda del convegno, produce anche un altro cambiamento nella dimensione religiosa: è svanito il senso di terrore e di lontananza che teneva l'israelita in uno stato di timore servile nei confronti di Dio. Mentre nell'Esodo antico era Mosè l'unico mediatore tra Dio e il popolo, adesso la gloria di Dio che splende sulla Parola incarnata è presente a tutti in modo diretto, senza alcun bisogno di mediatori. Tuttavia, questa gloria che splende sulla nuova tenda del convegno, che è l'umanità di Cristo, non è evidente per tutti. Sarà visibile solo all'occhio penetrante del vero discepolo, capace di vedere la presenza di Dio oltre il segno umano. La gloria di Cristo è definita come "gloria come del Figlio unigenito" (v. 14). Questa definizione allude al rapporto assolutamente unico di Cristo con il Padre: la Parola eterna che si rivolge a Dio, procede da Dio come Parola eternamente generata. Questa Parola rivela il Padre con assoluta perfezione (cfr. v. 18) in quanto Essa dice interamente ciò che il Padre è: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9). Il rapporto tra Cristo e il Padre è dunque analogo al rapporto tra il pensiero e la parola: il Pensiero genera la Parola che lo esprime con piena verità. Così Cristo è identico al Padre come la parola è identica al pensiero che essa esprime secondo verità.

La Parola incarnata possiede una pienezza "di grazia e di verità" (v. 14). Questi due termini, la grazia e la verità, ricorrono molto spesso nell'AT e indicano rispettivamente la clemenza e la fedeltà di Dio nel suo agire verso gli uomini. Ancora una volta la Parola eterna viene posta sullo stesso piano di Dio, assumendo i suoi stessi attributi di grazia e di verità. La fedeltà e la clemenza di Dio, ripetutamente affermate e promesse nell'AT, si realizzano in modo pieno e definitivo nell'incarnazione della Parola.

Il v. 15 è il secondo punto del prologo che menziona il Battista. Di nuovo ci imbattiamo nel ridimensionamento della sua figura, innegabilmente grande, ma di una grandezza umana che scompare dinanzi alla gloria di Colui che "era prima". Con questa espressione si vuole indicare la preesistenza di Cristo, sulla quale si basa il suo primato assoluto rispetto a ogni creatura che è arrivata dopo e che esiste grazie a Lui. Nel vangelo, il Battista è la prima voce che riconosce la Parola eterna presente nel Cristo storico, e ciò avviene mediante un segno distintivo: lo Spirito che permane su di Lui.

La comunità cristiana sembra al v. 16 fare eco alla testimonianza del Battista: “Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto”. Cristo è la *pienezza*, è la risposta definitiva alle aspirazioni umane, e la comunità cristiana lo sperimenta continuamente. Essa riceve da Lui un flusso ininterrotto di benefici: “grazia su grazia”.

Il versetto successivo presenta un parallelismo formato da quattro elementi che si corrispondono a due a due: la Legge è in parallelo con Mosè, la grazia/verità è in parallelo con Gesù Cristo. In questo modo l’evangelista annuncia l’instaurazione della nuova alleanza e la decadenza dell’antica. Questo non significa però che l’antica alleanza sia del tutto cancellata: piuttosto, essa sopravvive nella nuova relativamente alle sue esigenze etiche più fondamentali. Ciò che di essa viene abolito è naturalmente l’apparato istituzionale di riti e di precetti. Ma le intenzioni profonde della volontà di Dio, che stanno alla base dell’antica alleanza, rimangono valide e invariate, e vengono assorbite nel cuore della nuova. Con il parallelismo suddetto, Giovanni vuole precisare la diversa natura delle due alleanze: la prima “fu data” (v. 17), la seconda “divenne”. La CEI traduce “vennero”, ma il verbo greco non è “venire”, bensì “divenire”. La grazia e la verità si scoprono, si svelano in un processo graduale che è in divenire. Giovanni usa dunque due verbi diversi per significare la natura delle due alleanze, che è diversa, anche se entrambe provengono da Dio. L’alleanza mosaica viene presentata nel suo carattere essenzialmente esterno, fondandosi sulla “Legge”, ossia su un codice posto davanti all’uomo. La nuova alleanza, invece, non è “data”, perché non è costituita da un oggetto esterno come può essere un codice, ma è costituita dalla grazia e dalla verità. La grazia e la verità si inseriscono nel divenire e nell’evolversi dell’uomo che vi aderisce: a quel punto, la grazia e la verità orientano l’uomo, non un codice impersonale di leggi e si inseriscono nella sua evoluzione umana. L’opera del Messia, come avevano già detto i profeti, consiste insomma nel trasferimento dell’alleanza dall’esterno all’interno.

Infine Cristo è definito “unigenito” (v. 18). L’allusione, come al v. 14, è al rapporto di generazione esclusiva dal Padre. L’espressione “Dio, nessuno lo ha mai visto” (v. 18), potrebbe riferirsi al fatto che Mosè desiderò vedere Dio, ma non gli fu concesso. Di conseguenza, l’alleanza stabilita in Mosè e fondata sull’esteriorità della Legge non poteva condurre l’uomo ad una piena conoscenza di Dio, dal momento che neppure Mosè possedeva tale conoscenza. Solo Colui che è generato dal Padre nell’eternità, come la Parola generata dal Pensiero, può rivelarlo all’uomo con esattezza.

La traduzione del v. 18: “il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato”, così formulata si discosta alquanto dal testo originale greco, il quale dice letteralmente: “il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, Lui lo ha portato fuori” (*exeghesato*). Il Padre è dunque uscito dalla Trinità, come in una sorta di esodo

divino, e si è reso visibile all'uomo nell'umanità di Cristo; questo medesimo concetto ritornerà in modo esplicito in Giovanni 14,9: "Chi ha visto me, ha visto il Padre".