

«L'espressione “nuova alleanza” non si incontra altrove nell'Antico Testamento, ma un oracolo del libro di Ezechiele prolunga visibilmente quello di Ger 31,31-34 annunciando alla casa d'Israele il dono di un «cuore nuovo» e di uno « spirito nuovo », che sarà lo Spirito di Dio e assicurerà la docilità alle leggi di Dio. Nel giudaismo del Secondo Tempio alcuni Israeliti vedevano la «nuova alleanza» realizzata nella loro comunità grazie a una più fedele osservanza della Legge di Mosè, secondo le istruzioni di un «maestro di giustizia». Questo dimostra che al tempo di Gesù e di Paolo l'oracolo del libro di Geremia era oggetto di attenzione. Non sorprenderà perciò vedere l'espressione «nuova alleanza» riapparire più volte nel Nuovo Testamento. [...] La Lettera agli Ebrei cita l'oracolo della «nuova alleanza» e ne proclama la realizzazione da parte di Cristo, «mediatore di una nuova alleanza». Essa dimostra l'insufficienza delle istituzioni cultuali della «prima alleanza»; sacerdozio e sacrifici erano incapaci di togliere l'ostacolo dei peccati e di stabilire un'autentica mediazione tra il popolo e Dio. Queste istituzioni sono state perciò abrogate per far posto al sacrificio e al sacerdozio di Cristo (Eb 7,18-19; 10,9). Cristo, infatti, con la sua obbedienza redentrice (Eb 5,8-9; 10,9-10), ha superato tutti gli ostacoli ed ha aperto a tutti i credenti l'accesso a Dio (Eb 4,14-16; 10,19-22). Il progetto di alleanza annunciato e prefigurato nell'Antico Testamento trova così il suo compimento. Non si tratta di un semplice rinnovamento dell'alleanza del Sinai, ma dello stabilimento di un'alleanza veramente nuova, fondata su una nuova base: l'offerta personale di Cristo (cf 9,14-15). L'alleanza di Dio con Davide non viene esplicitamente menzionata nel Nuovo Testamento, ma un discorso di Pietro, negli Atti, mette la risurrezione di Gesù in rapporto con il «giuramento» fatto da Dio a Davide (At 2,30), giuramento che designa l'alleanza con Davide in Sal 89,4 e 132,11. In At 13,34, un discorso di Paolo opera un accostamento simile, utilizzando un'espressione di Is 55,3 («la cose sante assicurate a Davide») che, nel testo di Isaia, definisce un'«alleanza eterna». La risurrezione di Gesù, «figlio di Davide», viene così presentata come il compimento dell'alleanza-promessa data da Dio a Davide. La conclusione che si trae da tutti questi testi è che i primi cristiani avevano coscienza di trovarsi in profonda continuità con il disegno di alleanza manifestato e realizzato dal Dio d'Israele nell'Antico Testamento. Israele continua a trovarsi in una relazione di alleanza con Dio, perché l'alleanza-promessa è definitiva e non può essere abolita. Ma i primi cristiani avevano coscienza di vivere una nuova tappa di questo disegno, tappa che era stata annunciata dai profeti ed era stata ora inaugurata dal sangue di Gesù, «sangue di alleanza», perché versato per amore (cf Ap 1,5b-6).

La Legge. Il termine ebraico *tôrāh*, tradotto con «legge», significa più esattamente «istruzione», cioè al tempo stesso insegnamento e direttiva. La *tôrāh* è fonte suprema di sapienza. La Legge occupa un posto centrale nelle Scritture del popolo ebraico e nella sua pratica religiosa, dal tempo biblico fino ai nostri giorni. Per questo, fin dai tempi apostolici, la Chiesa ha dovuto situarsi in rapporto alla Legge, sull'esempio di Gesù stesso, che ha dato ad essa un proprio significato in virtù della sua autorità di Figlio di Dio.

La Legge nell'Antico Testamento. La Legge e il culto d'Israele si sono sviluppati lungo tutto l'Antico Testamento. Le diverse raccolte di leggi possono del resto servire da importanti punti di riferimento per la cronologia del Pentateuco. Il dono della Legge. La Legge è innanzitutto un dono di Dio al suo popolo. Il dono della Legge diventa oggetto di un racconto principale, di origine composita, e di racconti complementari, tra i quali 2 Re 22-23 occupa un posto a parte per la sua importanza per il **Deuteronomio**.

Esodo 19-24 integra la Legge nell'«alleanza» (berît) che il Signore conclude con Israele sulla montagna di Dio, nel corso di una teofania davanti a tutto Israele (Es 19-20), e poi davanti al solo Mosè e davanti ai settanta rappresentanti d'Israele (Es 24,9-11). Queste teofanie e l'alleanza significano una grazia speciale per il popolo presente e futuro, e le leggi allora rivelate ne sono la garanzia perenne. Ma le tradizioni narrative associano al dono della Legge anche la rottura dell'alleanza che risulta dalla violazione del monoteismo, così come prescritto nel Decalogo.

«**Lo spirito delle leggi**» secondo la *Tôrâh*. Le leggi contengono regole morali (etica), giuridiche (diritto), rituali e culturali (ricca raccolta di usanze religiose e profane). Si tratta di disposizioni concrete, talvolta espresse in modo assoluto (ad es. il decalogo), talvolta sotto forma di casi particolari che concretizzano principi generali. Esse hanno allora valore di precedente e di analogia per situazioni simili, che danno luogo a sviluppi ulteriori di una giurisprudenza, chiamata *halakha* e sviluppata nella legge orale, chiamata più tardi *mishna*. Molte leggi hanno un significato simbolico, nel senso che illustrano concretamente valori invisibili, come ad es. l'equità, la pace sociale, l'umanità, ecc. Queste leggi non sono servite tutte come norme da essere applicate; alcune sono testi di scuola per la formazione di futuri sacerdoti, giudici o funzionari; altre riflettono ideali ispirati dal movimento profetico. Esse avevano come campo di applicazione dapprima i borghi e i villaggi del paese (Codice di alleanza), poi tutto il regno di Giuda e d'Israele e più tardi la comunità ebraica dispersa nel mondo. Considerate storicamente, le leggi bibliche sono il risultato di una lunga storia di tradizioni religiose, morali e giuridiche. Contengono numerosi elementi comuni alla civiltà del Vicino Oriente antico. Viste sotto l'aspetto letterario e teologico, hanno la loro fonte nel Dio d'Israele, che le ha rivelate o direttamente (il decalogo secondo **Deuteronomio** 5,22) o per mezzo di Mosè, incaricato di promulgarle. Infatti il decalogo è una raccolta a parte rispetto alle altre leggi. Il suo inizio lo qualifica come l'insieme delle condizioni necessarie per assicurare la libertà delle famiglie israelite e la loro protezione contro ogni genere di oppressione, quella dell'idolatria come quella dell'immoralità e dell'ingiustizia. Lo sfruttamento che Israele aveva subito in Egitto non doveva mai riprodursi in Israele, con l'oppressione dei deboli da parte dei potenti. Invece, le disposizioni del Codice dell'alleanza di Es 34,14-26 incarnano un insieme di valori umani e religiosi, delineando così un ideale comunitario dal valore eterno. La Legge è israelitica e giudaica; è quindi particolare, adattata a un popolo storico particolare. Ma ha un valore esemplare per tutta l'umanità (**Deuteronomio** 4,6). Per questa ragione è un bene escatologico promesso a tutte le nazioni, poiché servirà da strumento di pace (Is 2,1-4; Mic 4,1-3). Essa incarna un'antropologia religiosa e un insieme di valori che trascendono il popolo e le condizioni storiche di cui le leggi bibliche sono in parte il prodotto.

Una spiritualità della Tôrah. Manifestazioni della sapiente volontà di Dio, i comandamenti acquistarono sempre più importanza nella vita sociale e individuale d'Israele. La Legge divenne onnipresente, soprattutto a partire dall'esilio (VI secolo). Si formò così una spiritualità segnata da una profonda venerazione della Tôrah. La sua osservanza fu compresa come l'espressione necessaria del « timore del Signore » e la forma perfetta del servizio di Dio. All'interno della stessa Scrittura, i salmi, il Siracide e Baruc ne sono i testimoni. I salmi 1; 19 e 119, salmi della Tôrah, giocano un ruolo strutturale nell'organizzazione del salterio. La Tôrah rivelata agli uomini è al tempo stesso il pensiero organizzatore del cosmo creato. Obbedendo a questa legge, gli ebrei credenti vi trovano le loro delizie e la loro benedizione, e partecipano all'universale sapienza creatrice di Dio. Questa sapienza rivelata al popolo ebraico è superiore alla sapienza delle altre nazioni (**Deuteronomio** 4,6.8), in particolare a quella dei Greci (Bar 4,1-4).

La legge nel Nuovo Testamento. Matteo, Paolo, la lettera agli Ebrei e quella di Giacomo dedicano una riflessione teologica esplicita al significato della Legge dopo la venuta di Gesù Cristo.

Il vangelo di Matteo riflette la situazione della comunità ecclesiale matteana dopo la caduta di Gerusalemme (70 D.C.). Gesù afferma la validità permanente della Legge (Mt 5,18-19), ma in una nuova interpretazione, data con piena autorità (Mt 5,21-28). Gesù «dà compimento» alla Legge (Mt 5,17), radicalizzandola: talvolta abroga la lettera della Legge (divorzio, legge del taglione), talvolta ne dà un'interpretazione più esigente (omicidio, adulterio, giuramento) o più flessibile (sabato). Gesù insiste sul duplice comandamento dell'amore di Dio (**Deuteronomio** 6,5) e del prossimo (Lv 19,18), da cui «dipendono tutta la Legge e i profeti» (Mt 22,34-40). Accanto alla Legge, Gesù, novello Mosè, fa conoscere la volontà di Dio agli uomini, prima agli ebrei e poi alle nazioni (Mt 28,19-20). La teologia paolina della legge è ricca, ma non perfettamente unificata. Ciò è dovuto alla natura degli scritti e a un pensiero ancora in piena elaborazione su un terreno teologico non ancora dissodato. La riflessione di Paolo sulla Legge è stata provocata dalla sua personale esperienza spirituale e dal suo ministero apostolico. Dalla sua esperienza spirituale: nel suo incontro con Cristo (1 Cor 15,8), Paolo si rese conto che il suo zelo per la Legge l'aveva fuorviato al punto da portarlo a «perseguitare la Chiesa di Dio» (15,9; Fil 3,6) e che aderendo a Cristo egli rinnegava quindi questo zelo (Fil 3,7-9). Dal suo ministero apostolico: poiché questo ministero riguardava i non-ebrei (Gal 2,7; Rm 1,5), si presentava subito un interrogativo: la fede cristiana esige che si imponga ai non-ebrei la sottomissione alla legge particolare del popolo ebraico e, segnatamente, alle osservanze legali che sono dei segni dell'identità ebraica (circoncisione, regole alimentari, calendario)? Una risposta affermativa a questa domanda sarebbe stata, evidentemente, rovinosa per l'apostolato di Paolo. Posto di fronte a questo problema, l'apostolo non si limita a considerazioni pastorali, ma si dedica a un approfondimento dottrinale. Paolo si convince fortemente che la venuta di Cristo (Messia) obbliga a ridefinire il ruolo della Legge. Cristo infatti è il «termine della Legge» (Rm 10,4), al tempo stesso lo scopo verso il quale tendeva e il punto di arrivo dove ha fine il suo regime, perché d'ora in poi non è più la Legge a dare vita — d'altra parte effettivamente essa non lo poteva — ma è la fede in Cristo che giustifica e fa vivere.

Cristo risorto dai morti comunica ai credenti la sua vita nuova (Rm 6,9-11) e assicura loro la salvezza (Rm 10,9-10). Quale sarà d'ora in poi la funzione della Legge? A questa domanda Paolo cerca una risposta. Vede il significato positivo della Legge: è un privilegio d'Israele (Rm 9,4), «la Legge di Dio» (Rm 7,22); si riassume nel precetto dell'amore del prossimo; è «santa» e «spirituale» (Rm 7,12.14). Secondo Fil 3,6 la legge definisce una certa «giustizia». Inversamente, la Legge apre automaticamente la possibilità della scelta contraria: « ... non ho conosciuto il peccato se non per la Legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la Legge non avesse detto: Non desiderare » (Rm 7,7). Paolo evoca spesso questa opzione implicata inevitabilmente nel dono della Legge, dicendo ad esempio che la condizione umana concreta («la carne») o «il peccato» impediscono alla persona umana di aderire alla Legge (Rm 7,23-25) o che «la lettera» della Legge, privata dello Spirito capace di realizzare la Legge, finisce per apportare la morte (2 Cor 3,6-7). Opponendo «la lettera» e «lo Spirito», l'Apostolo ha operato una dicotomia, come aveva fatto con Adamo e Cristo: da una parte, egli mette quello che Adamo (cioè l'essere umano senza la grazia) è capace di fare, dall'altra ciò che Cristo (cioè la grazia) realizza. In realtà, nell'esistenza concreta dei pii ebrei, la Legge era inserita in un piano di Dio in cui le promesse e la fede avevano il loro posto, ma Paolo ha voluto parlare di ciò che la Legge può dare per se stessa, come «lettera», facendo cioè astrazione dalla provvidenza che accompagna sempre l'uomo, a meno che egli non voglia fabbricarsi una propria giustizia. Se, secondo 1° Cor 15,56, «il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la Legge», ne consegue che la Legge, per la sua condizione di lettera, uccide, anche se indirettamente. Di conseguenza, il ministero di Mosè potrà essere chiamato ministero di morte (2° Cor 3,7) e di condanna (3,9). Tuttavia questo ministero è stato circondato da una tale gloria (splendore proveniente da Dio) che gli Israeliti non potevano nemmeno guardare il volto di Mosè (3,7). Questa gloria perde il suo valore per il fatto che esiste una gloria superiore (3,10), quella del «ministero dello Spirito» (3,8).

La lettera ai Galati afferma che «quelli che si richiamano alle opere della Legge, stanno sotto una maledizione», perché la Legge maledice «chiunque non persevera nel compimento di tutto quello che è scritto nel (suo) libro».

La Legge è qui opposta al cammino di fede, proposto del resto ugualmente dalla Scrittura; essa indica il cammino delle opere, che ci lascia con le nostre sole forze (3,12). Non è che l'Apostolo sia contro ogni «opera». È soltanto contro la pretesa umana di giustificarsi da sé grazie alle «opere della Legge». Ma non è contro le opere della fede, che, del resto, coincidono spesso con il contenuto della Legge, opere rese possibili grazie all'unione vitale con Cristo. Egli dichiara, al contrario, che «ciò che conta» è «la fede che opera per amore». Paolo è consapevole che la venuta di Cristo ha portato un cambio di regime. I cristiani non vivono più sotto il regime della Legge, ma sotto quello della fede in Cristo (Gal 3,24-26; 4,3-7), che è il regime della grazia (Rm 6,14-15). Quanto ai contenuti centrali della legge (il Decalogo e tutto ciò che è nello spirito del Decalogo), Gal 5,18-23 afferma prima: «Se siete guidati dallo Spirito, non siete più sotto la legge» (5,18). Senza aver bisogno della Legge, vi asterrete spontaneamente dalle «opere della carne» (5,19-21) e produrrete «il frutto dello Spirito» (5,22).

San Paolo aggiunge poi che la Legge non è contro queste cose (5,23), perché i credenti compiranno tutto ciò che la Legge richiede, e anche di più, ed eviteranno tutto ciò che la Legge proibisce. Secondo Rm 8,1-4, «la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù» ha rimediato all'impotenza della Legge di Mosè e ha fatto in modo che «la giusta prescrizione della Legge si adempisse» nei credenti. Uno degli scopi della redenzione era proprio di ottenere questo compimento della Legge! Nella Lettera agli Ebrei la Legge appare come un'istituzione che è stata valida nel suo tempo e al suo livello. Ma la vera mediazione tra il popolo peccatore e Dio non è alla sua portata (7,19; 10,1). Solo la mediazione di Cristo è efficace (9,11-14). Cristo è un sommo sacerdote di un genere diverso (7,11.15). I legami della Legge con il sacerdozio fanno sì che «il mutamento di sacerdozio comporti un mutamento di Legge» (7,12). Affermando ciò, l'autore si collega all'insegnamento di Paolo, secondo il quale i cristiani non sono più sotto il regime della Legge, ma sotto quello della fede in Cristo e della grazia. Per il rapporto con Dio, l'autore non insiste sull'osservanza della Legge, bensì sulla «fede», «la speranza» e «l'amore» (10,22.23.24).

Per Giacomo, come per la prima comunità cristiana, i comandamenti morali continuano a servire da guida (2,11), ma interpretati dal Signore. La «legge regale» (2,8), quella del «Regno» (2,5), è il precetto dell'amore del prossimo. È «la legge perfetta della libertà» (1,25; 2,12-13) che bisogna mettere in pratica grazie a una fede operosa (2,14-16). Quest'ultimo esempio mostra al tempo stesso la varietà delle posizioni espresse nel Nuovo Testamento in rapporto alla Legge e il loro fondamentale accordo. Giacomo non annuncia, come Paolo e la lettera agli Ebrei, la fine del regime della Legge, ma concorda con Matteo, Marco, Luca e Paolo, nel sottolineare il primato, non del Decalogo, ma del precetto dell'amore del prossimo (Lv 19,18), che porta a osservare perfettamente il Decalogo e a fare anche meglio. Il Nuovo Testamento si basa perciò sull'Antico. Lo legge alla luce di Cristo, che ha confermato il precetto dell'amore e gli ha dato una nuova dimensione: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv 13,34; 15,12), cioè fino al sacrificio della vita. La Legge è così più che compiuta.

La preghiera e il culto, Gerusalemme e il Tempio. Nell'Antico Testamento: la preghiera e il culto occupano un posto importante perché queste attività sono i momenti privilegiati della relazione personale e collettiva degli Israeliti con Dio, che li ha scelti e li ha chiamati a vivere nella sua alleanza. Preghiera e culto nel Pentateuco. I racconti mostrano delle tipiche situazioni di preghiera, soprattutto in Gn 12-50. Vi si trovano preghiere di angoscia (32,10-13), di richiesta di un favore (24,12-14), di azione di grazie (24,48), così come voti (28,20-22) e consultazioni del Signore sul futuro (25,22-23). Nell'Esodo, Mosè intercede e la sua intercessione salva il popolo dallo sterminio (32,10.14). Il Pentateuco, principale fonte per la conoscenza delle istituzioni, raccoglie eziologie, che spiegano l'origine di luoghi, di tempi e di istituzioni sacri. Luoghi sacri come Sichem, Betel, Mambre, Bersabea.

Tempi sacri come il sabato, l'anno sabbatico, l'anno giubilare; vengono fissati dei giorni di festa, nonché il Giorno delle espiazioni. Il culto è un dono del Signore. Molti testi dell'Antico Testamento insistono su questa prospettiva. Pura grazia è la rivelazione del nome di Dio (Es 3,14-15). È il Signore che offre la possibilità di celebrare sacrifici, perché è lui che dona a questo scopo il sangue degli animali (Lv 17,11).

Prima di essere un'offerta del popolo a Dio, le primizie e le decime sono un dono di Dio al popolo (**Deuteronomio** 26,9-10). È Dio stesso che istituisce sacerdoti e leviti e disegna gli utensili sacri (Es 25-30). Le raccolte di leggi (cf sopra II.B.6, n. 43) contengono una massa di disposizioni liturgiche e diverse indicazioni sulla finalità dell'ordine cultuale. Le distinzioni fondamentali tra puro e impuro da una parte, sacro e profano dall'altra, organizzano lo spazio e il tempo e, di conseguenza, tutta la vita sociale e individuale, fin nella realtà quotidiana. L'impuro situa al di fuori dello spazio socio-culturale le persone o le cose contaminate, mentre il puro vi viene integrato a pieno diritto. L'attività cultuale comporta molteplici purificazioni destinate a reintegrare l'impuro nelle comunità.

All'interno del cerchio della purità un altro confine separa il profano (che lì è puro) dal santo (che, oltre a essere puro, è riservato a Dio). Il santo (o il sacro) è il campo che appartiene a Dio. La liturgia della fonte «sacerdotale» (P) distinguerà inoltre il semplice «santo» e il «Santissimo». Lo spazio del santo è accessibile ai sacerdoti e ai leviti, non agli altri membri del popolo («laici»). Lo spazio sacro è ad ogni modo uno spazio riservato. Il tempo sacro è sottratto all'uso profano (divieto di lavorare, il giorno di sabato, e di arare e raccogliere durante l'anno sabbatico). Esso coincide con il ritorno del mondo creato al suo stato anteriore alla consegna del mondo all'uomo. Lo spazio, le persone e le cose sacre devono essere santificate (consacrate). La consacrazione allontana ciò che è incompatibile con Dio, l'impuro e il peccato, opposti al Signore. Il culto comporta molteplici celebrazioni del perdono (espiazioni) che ripristinano la santità. La santità implica la vicinanza a Dio. Il popolo è consacrato e deve essere santo (Lv 11,44-45). Lo scopo del culto è la santità del popolo, grazie alle espiazioni, purificazioni e consacrazioni, e il servizio di Dio. Il culto è un vasto simbolo di grazia, espressione della «condiscendenza» (nel senso patristico di adattamento benevolo) di Dio verso gli uomini, poiché egli l'ha stabilito per perdonare, purificare, santificare e preparare il contatto immediato con la sua presenza (kābôd, gloria).

Pregghiera e culto nei profeti. Il libro di Geremia contribuisce molto a valorizzare la preghiera. Esso contiene delle «confessioni», dialoghi con Dio, nei quali il profeta, sia a titolo personale che come rappresentante del popolo, esprime una forte crisi interiore in rapporto all'elezione e alla realizzazione del disegno di Dio. Molti libri profetici integrano salmi e cantici, come anche frammenti di dossologie. D'altra parte, nei profeti preesilici un tratto saliente è la ripetuta condanna dei sacrifici del ciclo liturgico e perfino della preghiera. Il rifiuto sembra radicale, ma queste invettive non possono essere interpretate come un'abrogazione del culto, una negazione della sua origine divina. Il loro scopo è denunciare la contraddizione tra la condotta di coloro che celebrano e la santità di Dio che pretendono di celebrare. Preghiera e culto negli altri Scritti. Tre libri poetici assumono un'importanza capitale in rapporto alla spiritualità della preghiera. In primo luogo Giobbe: con pari sincerità e arte, il protagonista esprime a Dio, senza mezzi termini, tutti i suoi stati d'animo. Poi, le Lamentazioni, dove la preghiera si mescola al lamento. Ed, evidentemente, i Salmi, che costituiscono il cuore stesso dell'Antico Testamento. Si ha infatti l'impressione che la Bibbia ebraica abbia conservato così poche indicazioni sviluppate sulla preghiera per meglio condensare tutto il suo fascio di luce su una raccolta particolare.

Il salterio è una chiave di lettura insostituibile, non solo per l'insieme della vita del popolo d'Israele, ma per tutto il corpus della Bibbia ebraica. Altrove, negli Scritti, si trovano solo alcune vaghe affermazioni di principio e alcuni esempi di inni o di preghiere più o meno elaborati. È possibile tentare una classificazione della preghiera dei salmi intorno a quattro assi fondamentali, che conservano un valore universale al di là dei tempi e delle culture. La maggior parte dei salmi si ricollegano all'asse della liberazione. La sequenza drammatica appare stereotipata, sia che si radichi in una situazione personale che in una collettiva. L'esperienza del bisogno di salvezza riflesso nella preghiera biblica abbraccia un ampio ventaglio di situazioni. Altre preghiere si ricollegano all'asse dell'ammirazione. Sostengono lo stupore, la contemplazione, la lode. L'asse dell'istruzione raggruppa tre tipi di preghiere meditative: sintesi sulla storia sacra, indicazioni sulle scelte morali personali o collettive (includendo talvolta parole profetiche e oracoli), enunciati delle condizioni richieste per accedere al culto. Infine, alcune preghiere ruotano attorno all'asse delle feste popolari. Si contano soprattutto quattro grandi motivi: raccolti, matrimoni, pellegrinaggi, eventi politici.

I luoghi privilegiati per la preghiera sono gli spazi sacri, i santuari, in particolare quello di Gerusalemme. Ma si ha sempre la possibilità di pregare in privato, nella propria casa. I tempi sacri, fissati dal calendario, segnano la preghiera, anche individuale, così come le ore rituali delle offerte, soprattutto al mattino e alla sera. Negli oranti si osservano varie posizioni: in piedi, con le mani alzate, in ginocchio, completamente prostrati, seduti o coricati. Se si sa distinguere tra gli elementi stabili e gli elementi più caduchi del pensiero e della lingua, il tesoro delle preghiere d'Israele può servire a esprimere con molta profondità la preghiera degli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Questo indica il valore permanente di questi testi. Alcuni salmi, tuttavia, esprimono uno stadio di preghiera che sarà progressivamente superato, lo stadio, in particolare, delle maledizioni e delle imprecazioni lanciate contro i nemici. Il popolo cristiano, pur prendendo tali e quali le preghiere dell'Antico Testamento, le rilegge alla luce del mistero pasquale, conferendo loro, per ciò stesso, un supplemento di significato. Il Tempio di Gerusalemme. Costruito da Salomone (verso il 950 a.C.), la costruzione di pietra che dominava la collina di Sion ha giocato un ruolo centrale nella religione israelitica. Col favore della riforma religiosa di Giosia (640-609), la legge deuteronomica esige per tutto il popolo un santuario unico nel paese (**Deuteronomio** 12,2-7). Quello di Gerusalemme viene designato come « il luogo scelto dal Signore Dio per farvi abitare il suo nome » (12,11.21; ecc.). Molti racconti eziologici spiegano questa scelta.

Da parte sua, la teologia sacerdotale (P) designa questa presenza con la parola «gloria» (kābôd), evocando la manifestazione di Dio, al tempo stesso affascinante e temibile, in particolare nel Santo dei Santi, sopra l'arca della testimonianza coperta dal propiziatorio: il contatto più immediato con Dio si basa sul perdono e la grazia. È per questo che la distruzione del Tempio (587) equivale alla desolazione estrema e assume l'ampiezza di una catastrofe nazionale. La premura per ricostruirlo al termine dell'esilio (Ag 1-2) e celebrarvi un culto degno diventa il criterio del timore di Dio. Dal Tempio si irradiano le benedizioni fino alle estremità della terra (Sal 65). Da qui l'importanza dei pellegrinaggi, come segno di unità (Sal 122). Nell'opera del Cronista il tempio è chiaramente il centro di tutta la vita religiosa e nazionale.

Il tempio è al tempo stesso uno spazio funzionale e simbolico. Serve da luogo di culto, soprattutto sacrificale, di preghiera, di insegnamento, di guarigione, di intronizzazione regale. Ma, come in tutte le religioni, l'edificio materiale, in basso, evoca il mistero dell'habitat divino, in cielo, in alto (1 Re 8,30). Per la presenza tutta speciale del Dio di vita il santuario diventa luogo di origine per eccellenza della vita (nascita collettiva, rinascita dopo il peccato) e della conoscenza (parola di Dio, rivelazione, sapienza). Gioca il ruolo di asse e centro del mondo. Si osserva, tuttavia, una relativizzazione critica del simbolismo del luogo santo. Mai questo arriverà a garantire e a «contenere» la presenza divina. Parallelamente alla critica del culto ipocrita e formalistico, i profeti smascherano la vanità della fiducia incondizionata posta nel luogo santo (Ger 7,1-15).

Una visione simbolica presenta «la gloria del Signore» che abbandona lo spazio sacro in modo solenne. Ma questa gloria ritornerà nel Tempio (Ez 43,1-9), un Tempio restaurato, ideale (40-42), fonte di fecondità, di guarigione, di salvezza (47,1-12). Prima di questo ritorno, Dio promette agli esiliati di essere egli stesso per loro « un santuario » (11,16). Gerusalemme. In una prospettiva teologica, la storia della città inizia con una scelta divina (1 Re 8,16). Davide conquista Gerusalemme, antica città cananea (2 Sam 5,6-12) e vi trasporta l'arca dell'alleanza (2 Sam 6-7); Salomone vi costruisce il santuario (1 Re 6). La città viene così integrata tra i luoghi santi più antichi di Giuda e d'Israele dove si viene in pellegrinaggio. Nella guerra di Sennacherib contro Ezechia nel 701 (2 Re 18,13), Gerusalemme viene risparmiata, quasi unica tra le città di Giuda, mentre il regno d'Israele era stato definitivamente conquistato nel 722 dagli Assiri. La liberazione di Gerusalemme era stata annunciata profeticamente come grazia divina (2 Re 19,20-34). Ci si abitua a designare Gerusalemme come «la città scelta» dal Signore, «fondata» da lui (Is 14,32), «città di Dio» (Sal 87,3), «città santa» (Is 48,2), perché il Signore è «in mezzo ad essa» (Sof 3,17). È destinata a un avvenire glorioso: presenza divina assicurata «per sempre» e «di generazione in generazione» (Gl 4,16-21), protezione garantita (Is 31,4-5), e quindi felicità e prosperità. Alcuni testi idealizzano perfino la città delle città. Al di là della realtà geografica, essa diventa polo di attrazione e asse del mondo. Ma la grandezza di Gerusalemme non fermerà la sciagura che sta per abbattersi sulla città. Molti oracoli (2 Re 23,27), azioni simboliche (Ez 4-5) e visioni (8-11) annunciano il rifiuto e la distruzione della città scelta da Dio.

Più tardi, Gerusalemme restaurata diventa uno dei grandi simboli della salvezza escatologica: città illuminata dal Signore, dotata di un «nome nuovo» e diventata nuovamente «Sposa» di Dio, paradiso ritrovato, col favore dell'avvento di «cieli nuovi» e di «una terra nuova», diventa uno spazio essenzialmente culturale (Ez 40-48), il centro di un mondo ricreato (Zc 14,16-17). «Tutte le nazioni» verranno a cercarvi il giudizio del Signore e l'insegnamento divino che metterà fine alle guerre.

Nel Nuovo Testamento, preghiera e culto, il Tempio e Gerusalemme. Preghiera e culto. A differenza dell'Antico Testamento, il Nuovo non contiene una legislazione dettagliata che stabilisca delle istituzioni culturali e rituali, prescrive brevemente solo di battezzare e di celebrare l'eucaristia, ma insiste fortemente sulla preghiera. I vangeli mostrano spesso Gesù in preghiera.

Il suo amore filiale per Dio, suo Padre, lo spingeva a dedicare molto tempo a questa attività. Per pregare si alzava molto presto, anche dopo una notte iniziata molto tardi a causa dell'afflusso di persone con i loro malati (Mc 1,32.35). Passava talvolta tutta la notte in preghiera (Lc 6,12). Per pregare meglio, si ritirava «in luoghi deserti» (Lc 5,16) o saliva «sulla montagna» (Mt 14,23). In Luca i momenti più decisivi del ministero di Gesù sono preparati o accompagnati da una preghiera più intensa: il suo battesimo (Lc 3,21), la scelta dei Dodici (6,12), la domanda posta ai Dodici sulla sua identità (9,18), la trasfigurazione (9,28), la passione (22,41-45). Solo raramente i vangeli riferiscono il contenuto della preghiera di Gesù. Quel poco che dicono dimostra che la sua preghiera esprimeva la sua intimità con il Padre, al quale diceva «Abba» (Mc 14,36), nome familiare che nel giudaismo contemporaneo non si trova usato per invocare Dio.

La preghiera di Gesù era spesso di ringraziamento, secondo la forma ebraica della ber~k~h. Al momento dell'ultima cena, canta molto naturalmente i salmi prescritti dal rituale della grande festa. Secondo i quattro vangeli, egli cita undici salmi distinti. Il Figlio riconosceva con gratitudine che tutto gli veniva dall'amore del Padre (Gv 3,35). Alla fine del discorso dopo la Cena, Giovanni mette sulle labbra di Gesù una lunga preghiera di domanda, per se stesso e per i suoi discepoli, presenti e futuri, che rivela il significato che egli dava alla sua passione (Gv 17). Quanto ai sinottici, ci riferiscono la preghiera supplice di Gesù quando è colto dalla tristezza mortale al Getsemani (Mt 26,36-44 e par.), preghiera accompagnata da un'adesione molto generosa alla volontà del Padre (26,39.42). Sulla croce Gesù fa proprio il grido di angoscia di Sal 22, 2, o, secondo Luca, la preghiera di abbandono di Sal 31,6 (Lc 23,46). Accanto alla preghiera di Gesù, i vangeli riportano molte domande e suppliche fatte a Gesù, alle quali egli rispondeva intervenendo generosamente e sottolineando l'efficacia della fede. Gesù dava istruzioni sulla preghiera e incoraggiava, con parabole, a perseverare nella preghiera. Insisteva sulla necessità della preghiera, nei momenti di prova, «per non entrare in tentazione» (Mt 26,41 e par.). L'esempio di Gesù suscitava nei discepoli il desiderio di imitarlo: «Signore, insegnaci a pregare» (Lc 11,1). A questo desiderio egli risponde insegnando il Padre nostro. Le formule del Padre nostro sono affini a quelle della preghiera ebraica (Diciotto Benedizioni), ma con una sobrietà senza paralleli. In poche parole, infatti, il Padre nostro presenta un programma completo di preghiera filiale: adorazione (1a domanda), desiderio della salvezza escatologica (2a domanda), adesione alla volontà di Dio (3a domanda), supplica per i bisogni esistenziali nell'abbandono fiducioso, giorno dopo giorno, alla provvidenza di Dio (4a domanda), domanda di perdono, condizionata dalla generosità a perdonare (5a domanda), preghiera di essere liberati dalle tentazioni e dall'influenza del Maligno (6a, 7a domande). Paolo, da parte sua, dà l'esempio della preghiera di ringraziamento, esprimendola regolarmente, in una forma o nell'altra, all'inizio delle sue lettere. Invita i cristiani a «rendere grazie in ogni circostanza» e a «pregare incessantemente» (1 Ts 5,17).

Gli Atti mostrano spesso i cristiani in preghiera, sia individualmente (At 9,40; 10,9; ecc.) che in comunità (4,24-30; 12,12; ecc.), al Tempio (2,46; 3,1), o nelle case (2,46) o perfino in prigione (16,25). Talvolta la preghiera si accompagna al digiuno (13,3; 14,23). Nel Nuovo Testamento le formule di preghiera sono soprattutto inniche: il Magnificat (Lc 1,46-55), il Benedictus (1,68-79), il Nunc dimittis (2,29-32) e numerosi passi dell'Apocalisse. Esse sono plasmate di linguaggio biblico.

Nel corpus paolino gli inni diventano cristologici, riflettendo la liturgia delle chiese. Come la preghiera di Gesù, la preghiera cristiana utilizza la forma ebraica della ber~k~h («Benedetto sia Dio...»). In ambiente greco, essa è fortemente carismatica (1 Cor 14,2.16-18). La preghiera è opera dello Spirito di Dio. Alcune realizzazioni sono possibili solo grazie alla preghiera (Mc 9,29). Il Nuovo Testamento rivela alcuni tratti della preghiera liturgica della Chiesa primitiva. La «cena del Signore» (1 Cor 11,20) occupa nelle tradizioni un posto eminente.

La sua forma è segnata dalla liturgia del pasto festivo ebraico: ber~k~hsul pane all'inizio, sul vino alla fine. Fin dalla tradizione soggiacente a 1 Cor 11,23-25 e ai racconti dei sinottici, le due benedizioni furono accostate, così che il pasto è collocato non tra di esse, ma prima o dopo. Questo rito è il memoriale della passione di Cristo (1 Cor 11,24-25); crea comunione (koinonia: 1 Cor 10,16) tra il Signore risorto e i suoi discepoli. Il battesimo, confessione di fede, dà il perdono dei peccati, unisce al mistero pasquale di Cristo (Rm 6,3-5) e fa entrare nella comunità dei credenti (1 Cor 12,13). Il calendario liturgico rimase quello ebraico (eccetto per le comunità paoline di cristiani provenienti dal paganesimo: Gal 4,10; Col 2,16), ma il sabato cominciò a essere sostituito dal primo giorno della settimana (At 20,7; 1 Cor 16,2) chiamato «giorno del signore» o «domenicale» (Ap 1,10), cioè giorno del Signore risorto. I cristiani continuarono, all'inizio, a frequentare l'ufficio del Tempio (At 3,1), che servì da punto di partenza della liturgia cristiana delle ore. Al culto sacrificale antico, la lettera agli Ebrei riconosce una certa validità rituale (Eb 9,13) e un valore di prefigurazione dell'offerta di Cristo (9,18-23), ma, facendo propria la critica espressa dai profeti e dai salmi, essa nega alle immolazioni di animali qualsiasi efficacia per la purificazione delle coscienze e per il ristabilimento di una profonda relazione con Dio. Il solo sacrificio pienamente efficace è l'offerta personale ed esistenziale di Cristo, che ha fatto di lui il perfetto sommo sacerdote, «mediatore di una nuova alleanza».

Grazie a questa offerta, i cristiani possono avvicinarsi a Dio (Eb 10,19-22) nell'azione di grazie e conducendo una vita generosa (13,15-16). L'apostolo Paolo si esprimeva già in questo senso (Rm 12,1-2). 51. Il Tempio di Gerusalemme. Durante la vita di Gesù e di Paolo il Tempio esisteva nella sua realtà materiale e liturgica. Come ogni ebreo, Gesù vi si reca in pellegrinaggio; vi insegna. In esso compie l'azione profetica dell'espulsione dei venditori (Mt 21,12-13 e par.). L'edificio conserva il suo status simbolico di dimora divina, privilegiata, che rappresenta sulla terra la dimora di Dio nel cielo. In Mt 21,13 Gesù cita un oracolo in cui Dio stesso lo chiama «mia casa» (Is 56,7); in Gv 2,16 Gesù lo chiama «la casa del Padre mio». Ma più di un testo relativizza questo simbolismo e apre la strada a un superamento.

Come aveva fatto Geremia, Gesù predice la rovina del Tempio (Mt 24,2 e par.) e annuncia, d'altra parte, la sua sostituzione con un nuovo santuario, costruito in tre giorni.

Dopo la sua risurrezione, i suoi discepoli compresero che il nuovo Tempio era il suo corpo risuscitato (Gv 2,22). Paolo dichiara ai credenti che essi sono membra di questo corpo (1 Cor 12,27) e «santuario di Dio» (3,16-17) o «dello Spirito» (6,19).

La prima lettera di Pietro dice loro che, uniti a Cristo, «pietra viva», essi formano tutti insieme un «edificio spirituale» (1 Pt 2,4-5). [...]

Il Nuovo Testamento riconosce pienamente l'importanza di Gerusalemme nel disegno di Dio. Gesù vieta di giurare per Gerusalemme, «perché è la città del Grande Re» (Mt 5,35). Si dirige risolutamente verso di essa: è lì che deve portare a compimento la sua missione. Ma constata che la città «non ha riconosciuto il momento della sua visita» e prevede in lacrime che questo accecamento porterà alla sua rovina, com'era già avvenuto al tempo di Geremia.

Nel frattempo, Gerusalemme continua a giocare un ruolo importante. Nella teologia di Luca essa è al centro della storia della salvezza; lì è morto e risorto Cristo. Tutto converge verso questo centro: lì inizia il vangelo (Lc 1,5-25) e lì termina (24,52-53). Tutto poi emana da essa: è da lì che, dopo la venuta dello Spirito Santo, la Buona Novella della salvezza si diffonde ai quattro angoli dell'universo abitato (At 8-28). Quanto a Paolo, sebbene il suo apostolato non sia partito da Gerusalemme (Gal 1,17), egli ritiene indispensabile la comunione con la Chiesa di Gerusalemme (2,1-2). D'altro canto dichiara che la madre dei cristiani è la «Gerusalemme di lassù» (4,26). La città diventa il simbolo del compimento escatologico, sia nella sua dimensione futura (Ap 21,2-3.9-11) che in quella presente (Eb 12,22). Così, col favore di un approfondimento simbolico già iniziato nell'Antico Testamento, la Chiesa riconoscerà sempre i legami che la uniscono molto intimamente alla storia di Gerusalemme e del suo Tempio, così come alla preghiera e al culto del popolo ebraico.

Rimproveri divini e condanne nell'Antico Testamento. L'elezione d'Israele e l'alleanza hanno come conseguenza delle esigenze di fedeltà e di santità. In che modo il popolo eletto si è comportato rispetto a queste esigenze? A questa domanda l'Antico Testamento dà molto spesso una risposta che esprime la delusione del Dio d'Israele, una risposta carica di rimproveri e perfino di condanne. Gli scritti narrativi riportano una lunga serie di infedeltà e di resistenze alla voce di Dio, serie che inizia fin dall'uscita dall'Egitto. In occasioni di crisi esistenziali, che avrebbero dovuto essere delle occasioni di dare prova della fiducia in Dio, gli Israeliti «mormorano», assumendo un atteggiamento di contestazione del disegno di Dio e di opposizione a Mosè, al punto da volerlo «lapidare» (Es 17,4). Appena conclusa l'alleanza del Sinai (Es 24), il popolo si lascia andare all'infedeltà più grave, quella del culto di un idolo (Es 32,4-6).

Davanti a questa infedeltà, il Signore constata: «Ho visto che questo è un popolo dalla dura cervice» (Es 32,9). Questa qualifica peggiorativa viene poi ripetuta spesso, diventando una specie di epiteto naturale per caratterizzare Israele. Un altro episodio non è meno significativo: arrivato alla frontiera di Canaan e invitato a entrare nel paese che il Signore gli dona, il popolo oppone un rifiuto, giudicando l'impresa troppo pericolosa. Il Signore rimprovera allora al popolo la sua mancanza di fede (Nm 14,11), lo condanna a errare quarant'anni nel deserto, dove tutti gli adulti dovranno morire (14,29.34), ad eccezione di alcuni che seguono il Signore incondizionatamente. Molte volte l'Antico Testamento ricorda che l'indocilità degli Israeliti è iniziata « fin dal giorno in cui i loro padri sono usciti dall'Egitto » aggiungendo che essa continua «fino ad oggi».

Storia deuteronomistica. La storia deuteronomistica, che comprende i libri di Giosuè, dei Giudici, 1-2 Samuele e 1-2 Re, esprime un giudizio globalmente negativo sulla storia d'Israele e di Giuda tra l'epoca di Giosuè e l'esilio di Babilonia. Il popolo e i suoi re, con poche eccezioni, hanno ampiamente ceduto alla tentazione degli dei stranieri sul piano religioso e all'ingiustizia sociale e ad ogni sorta di disordini contrari al Decalogo. Questa è la ragione per cui alla fine questa storia si conclude con un bilancio negativo la cui conseguenza visibile fu la perdita della terra promessa con la distruzione dei due regni e quella di Gerusalemme, ivi compreso il suo santuario, nel 587. Gli scritti profetici contengono rimproveri particolarmente violenti. Una delle principali missioni dei profeti era proprio quella di «gridare a squarciagola, senza riguardo», per «far conoscere al popolo di Dio i suoi peccati». Tra i profeti dell'VIII secolo, Amos denuncia le colpe d'Israele, mettendo al primo posto la mancanza di giustizia sociale.

Per Osea, è fondamentale l'accusa di idolatria, ma i rimproveri si estendono a molti altri peccati: «spergiuro e menzogna, assassinio e furto, adulterio e violenza, omicidio su omicidio» (Os 4,2).

Per Isaia, Dio ha fatto di tutto per la sua vigna, ma essa non ha portato frutto (Is 5,1-7). Come già Amos (4,4), Isaia rifiuta il culto di coloro che non si preoccupano della giustizia (Is 1,11-17). Michea si dice «pieno di forza per proclamare a Giacobbe il suo misfatto» (Mic 3,8). Questi misfatti porteranno alla più grave minaccia che i profeti possano lanciare contro Israele e Giuda: il Signore rigetterà il suo popolo, abbandonerà alla distruzione Gerusalemme e il suo santuario, luogo della sua presenza benefica e protettrice. Gli ultimi decenni di Giuda e gli inizi dell'esilio sono accompagnati dalla predicazione di molti profeti.

Allo stesso modo di Osea, Geremia enumera diversi peccati e mostra nell'abbandono del signore la radice di tutto il male (2,13). Stigmatizza l'idolatria definendola adulterio e prostituzione. Ezechiele fa lo stesso in lunghi capitoli (Ez 16; 23) e definisce gli Israeliti «una genia di ribelli» (2,5.6.7.8), «testardi e dal cuore indurito» (2,4; 3,7). Il vigore delle accuse profetiche lascia sbalorditi e sorprende che Israele abbia riservato ad essi tanto spazio nelle sue Scritture, segno di una sincerità e di una umiltà esemplari.

Nel corso dell'esilio e dopo, tutta la comunità ebraica, non solo quella della Giudea, riconosce le proprie colpe in liturgie e preghiere di confessione nazionale. Contemplando il proprio passato, il popolo dell'alleanza del Sinai non poteva che esprimere su di esso un giudizio severo: la sua storia era stata una lunga serie di infedeltà. I castighi erano stati meritati. L'alleanza era stata infranta. Ma il Signore non si era mai rassegnato a questa rottura e aveva sempre offerto la grazia della conversione e la ripresa delle relazioni, in una forma più intima e più stabile.

Nel Nuovo Testamento: Giovanni Battista si colloca sulla scia degli antichi profeti per chiamare al pentimento la «razza di vipere» (Mt 3,7; Lc 3,7) attirata dalla sua predicazione. Questa era basata sulla convinzione della vicinanza di un intervento divino. Il giudizio era imminente: «Già la scure si trova alla radice degli alberi» (Mt 3,10; Lc 3,9). Era quindi urgente convertirsi!

Come quella di Giovanni, la predicazione di Gesù è un appello alla conversione, che la vicinanza del regno di Dio rende urgente (Mt 4,17); essa è al tempo stesso l'annuncio della « buona novella » di un intervento favorevole di Dio (Mc 1,14-15). Quando si scontra col rifiuto di credere, Gesù fa ricorso, come gli antichi profeti, alle invettive. Le lancia contro questa « generazione malvagia e adultera » (Mt 12,39), « generazione incredula e perversa » (17,17), e annuncia un giudizio più severo di quello che si era abbattuto su Sodoma (11,24; cf Is 1,10). Il rifiuto di Gesù da parte dei dirigenti del suo popolo, che trascinano con loro la popolazione di Gerusalemme, porta al culmine la loro colpevolezza. La sanzione divina sarà la stessa del tempo di Geremia: presa di Gerusalemme e distruzione del Tempio.

Ugualmente come al tempo di Geremia: Dio non si limita a sanzionare; offre anche il perdono. Agli ebrei di Gerusalemme, che « hanno ucciso l'autore della vita » (At 3,15), Pietro predica il pentimento e promette la remissione dei peccati (3,19). Mostrandosi meno severo degli antichi profeti, egli fa della loro colpa un peccato commesso « per ignoranza ». Varie migliaia di persone rispondono al suo appello. Nelle lettere apostoliche, anche se sono molto frequenti le esortazioni e gli avvertimenti, accompagnati talvolta da minacce di condanna in caso di colpe, i rimproveri e le condanne effettive sono relativamente rari, ma non mancano di vigore. Nella sua lettera ai Romani, Paolo fa una violenta requisitoria contro « gli uomini che tengono la verità prigioniera nell'ingiustizia » (Rm 1,18). La colpa fondamentale dei pagani è il disconoscimento di Dio (1,21); il castigo che subiscono è quello di essere abbandonati da Dio in potere della loro immoralità. Al giudeo viene rimproverata la sua mancanza di coerenza: la sua condotta è in contrasto con la sua conoscenza della Legge (Rm 2,17-24). Gli stessi cristiani non sono esenti da rimproveri. La lettera di Galati ne contiene alcuni molto gravi. I Galati sono accusati di voltare le spalle a Dio per passare « a un altro vangelo », non autentico (Gal 1,6); hanno « rotto con Cristo »; sono « decaduti dalla grazia » (5,4). Ma Paolo nutre la speranza che si ravvedano (5,10). I Corinzi, invece, sono rimproverati per le discordie provocate nella loro comunità dal culto di alcune personalità e, d'altra parte, per gravi mancanze di carità durante la celebrazione della « cena del Signore » (1 Cor 11,17-22). « È per questo, dice Paolo, che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti » (11,30). Inoltre la comunità riceve un aspro rimprovero per aver tollerato un caso di condotta scandalosa. Il colpevole deve essere scomunicato, « abbandonato a Satana ». Paolo cita a questo proposito il precetto di Dt 17,7: « Togliete il malvagio di mezzo a voi » (1 Cor 5,13). Le lettere pastorali, da parte loro, se la prendono con dei « sedicenti dottori della legge », che si sono allontanati dalla linea di una vera carità e di una fede sincera (1 Tm 1,5-7); vi si fanno anche dei nomi e si indica la sanzione. Le lettere inviate « alle sette chiese » (Apocalisse 1,11) sono indicative della diversità delle situazioni vissute allora dalle comunità cristiane. Quasi tutte, cinque su sette, iniziano con degli elogi; due contengono addirittura solo elogi, ma le altre cinque contengono rimproveri, alcuni dei quali molto gravi, accompagnati da minacce di castighi. I rimproveri sono, il più delle volte, di ordine generale (« hai abbandonato il tuo fervore originale »: 2,4; « ti si crede vivo e invece sei morto »: 3,1); talvolta sono più precisi, criticando la tolleranza per « l'insegnamento dei Nicolaiti » (2,15) o il compromesso con l'idolatria (2,14.21). Tutte queste lettere esprimono « quello che lo Spirito dice alle Chiese ».

Esse dimostrano che, il più delle volte, le comunità cristiane meritano rimproveri e che lo Spirito le chiama alla conversione.

Le promesse. Molte promesse fatte da Dio nell'Antico Testamento sono rilette nel Nuovo alla luce di Gesù Cristo. Questo pone un certo numero di interrogativi delicati e attuali che toccano il dialogo tra gli ebrei e i cristiani; essi riguardano la legittimità di un'interpretazione delle promesse al di là del loro senso originale immediato. Chi, veramente, fa parte della discendenza di Abramo? La Terra promessa è anzitutto un luogo geografico? Quale orizzonte futuro il Dio della rivelazione riserva a Israele, il popolo eletto delle origini? Cosa ne è dell'attesa del Regno di Dio? E di quella del Messia?

La discendenza di Abramo. Nell'Antico Testamento: Dio promette ad Abramo una discendenza innumerevole, che gli verrà attraverso il suo unico figlio nato da Sara, erede privilegiato. Questa discendenza sarà, come lo stesso Abramo, fonte di benedizione per tutte le nazioni (12,3; 22,18). La promessa è rinnovata per Isacco (26,4.24) e per Giacobbe (28,14; 32,13). La prova dell'oppressione in Egitto non impedisce la sua realizzazione. Al contrario, l'inizio del libro dell'Esodo attesta a più riprese la crescita numerica degli ebrei (Es 1,7.12.20). Quando il popolo viene liberato dall'oppressione, la promessa è già compiuta: gli Israeliti sono «numerosi come le stelle del cielo», ma Dio li moltiplicherà ancora, come ha promesso (**Deuteronomio** 1,10-11). Il popolo cade nell'idolatria ed è minacciato di sterminio; Mosè intercede allora in suo favore presso Dio; fa appello al giuramento fatto da Dio ad Abramo, Isacco e Giacobbe di moltiplicare la loro discendenza (Es 32,13).

Una grave disobbedienza del popolo nel deserto (Nm 14,2-4), della stessa gravità di quella commessa ai piedi del Sinai (Es 32), suscita, come in Es 32, un'intercessione di Mosè, che viene esaudita e salva il popolo dalle conseguenze del suo peccato. Tuttavia la generazione presente sarà esclusa dalla Terra promessa, ad eccezione del clan di Caleb, rimasto fedele (Nm 14,20-24). Le generazioni successive d'Israele godranno di tutte le promesse fatte ai loro antenati, a condizione, però, di optare risolutamente per «la vita, la benedizione», e non per «la morte, la maledizione» (**Deuteronomio** 30,19), come purtroppo fanno più tardi gli Israeliti del nord, che «il Signore ha rigettato» (2 Re 17,20), e poi quelli del sud, da Lui sottomessi alla prova purificatrice dell'esilio a Babilonia (Ger 25,11).

L'antica promessa rinasce ben presto in favore dei rimpatriati. Dopo l'esilio, per preservare la purezza della discendenza e quella delle credenze e delle osservanze, «la discendenza d'Israele si separò da tutti gli stranieri». Ma più tardi, il breve libro di Giona, forse anche, secondo alcuni, quello di Rut, interviene per denunciare la ristrettezza di questo particolarismo. Questo infatti si concilia male con un oracolo del libro di Isaia in cui Dio accorda a «tutti i popoli» l'ospitalità nella sua casa (Is 56,3-7).

Nel Nuovo Testamento. Il Nuovo Testamento non mette mai in discussione la validità della promessa ad Abramo. Il Magnificat e il Benedictus vi fanno un esplicito riferimento. Gesù è presentato come «figlio di Abramo» (Mt 1,1). Essere figlia o figlio di Abramo (Lc 13,16; 19,9) costituisce una grande dignità.

La comprensione della promessa differisce, tuttavia, da quella che ne dà il giudaismo. Già la predicazione di Giovanni Battista relativizza l'importanza del legame familiare con Abramo. Discendere da lui secondo la carne non è sufficiente, né perfino necessario (Mt 3,9; Lc 3,8). Gesù dichiara che molti pagani «siederanno a mensa con Abramo», «mentre i figli del regno saranno cacciati fuori» (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29). Ma è soprattutto l'apostolo Paolo che approfondisce questo tema. Ai Galati, preoccupati di entrare, grazie alla circoncisione, nella famiglia del patriarca al fine di avere diritto all'eredità promessa, Paolo dimostra che la circoncisione non è affatto necessaria, perché il fattore decisivo è la fede in Cristo. Per la fede si diventa figli di Abramo (Gal 3,7), perché Cristo è suo discendente privilegiato (3,16) e, per la fede, si è incorporati a Cristo e si diventa quindi «discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (3,29). È in questo modo, e non per la circoncisione, che i pagani possono ricevere la benedizione trasmessa per Abramo (3,8.14). In Gal 4,22-31, un'audace interpretazione tipologica porta alle stesse conclusioni. Nella sua lettera ai Romani (4,1-25), Paolo ritorna sull'argomento in termini meno polemici. Egli mette lì in luce la fede di Abramo, fonte, secondo lui, della giustificazione e base della sua paternità, che si estende a tutti coloro che credono, siano essi di origine ebraica o pagana. Dio, infatti, aveva fatto una promessa ad Abramo: «Sarai padre di una moltitudine di popoli» (Gn 17,4); Paolo vede la realizzazione di questa promessa nell'adesione a Cristo di molti credenti di origine pagana (Rm 4,11.17-18). L'Apostolo distingue tra «i figli della carne» e «i figli della promessa» (Rm 9,8). Gli ebrei che aderiscono a Cristo sono al tempo stesso l'uno e l'altro. I credenti di origine pagana sono «figli della promessa», il che è più importante. In questo modo Paolo conferma e accentua la portata universale della benedizione di Abramo e situa nell'ordine spirituale la vera posterità del patriarca.

La Terra promessa. Ogni gruppo umano desidera abitare un territorio in modo stabile. Altrimenti, ridotto alla condizione di straniero o di rifugiato, si trova, nella migliore delle ipotesi, tollerato o, nella peggiore, sfruttato o continuamente respinto. Israele è stato liberato dalla schiavitù dell'Egitto e ha ricevuto da Dio la promessa di una terra, la cui realizzazione richiederà del tempo e porrà molti problemi nel corso della storia. Per il popolo della Bibbia, anche dopo il ritorno dall'esilio a Babilonia, la terra rimane oggetto di speranza: «Quelli benedetti dal signore possederanno la terra» (Sal 37,22).

Nell'Antico Testamento. La Bibbia ebraica non conosce l'espressione «Terra promessa», perché non ha una parola per dire «promettere». L'idea viene espressa col futuro del verbo «dare», o con l'uso del verbo «giurare»: «la terra che ha giurato di darti» (Es 13,5; 33,1; ecc.).

Nelle tradizioni relative ad Abramo, la promessa di una terra completa quella di una discendenza. Si tratta della «terra di Canaan» (Gn 17,8). Dio suscita un capo, Mosè, per liberare Israele e condurlo nella Terra promessa. Ma il popolo nel suo insieme manca di fede: dei fedeli iniziali, ben pochi sopravvivranno alla lunga traversata del deserto; sarà la giovane generazione a entrare nel paese (Nm 14,26-38). Mosè stesso muore senza potervi entrare (**Deuteronomio** 34,1-5). Sotto la guida di Giosuè, le tribù si insediano nel paese promesso.

Per la tradizione sacerdotale, il paese deve d'ora in poi restare senza macchia, perché vi abita Dio stesso (Nm 35,34). Il dono è quindi condizionato alla purezza morale e al servizio al signore soltanto, con l'esclusione di tutti gli dei stranieri (Gs 24,14-24). D'altra parte, Dio solo è il proprietario del paese. Gli Israeliti vi abitano solo a titolo di «forestieri e inquilini», come un tempo i patriarchi (Gn 23,4; Es 6,4). Dopo il regno di Salomone, la terra dell'eredità si scinde in due regni. I profeti stigmatizzano l'idolatria e le ingiustizie sociali; annunciano il castigo: perdita della terra, che sarà conquistata da stranieri, ed esilio della popolazione. Ma lasciano sempre la porta aperta a un ritorno, a una nuova occupazione della Terra promessa, non senza accentuare il ruolo centrale di Gerusalemme e del suo Tempio. Più tardi la prospettiva si allarga a un futuro escatologico. Pur restando uno spazio geografico delimitato, la Terra promessa diventa un polo di attrazione per le nazioni.

Il tema della terra non deve far dimenticare il modo in cui il libro di Giosué racconta l'ingresso nella Terra promessa. Molti testi evocano l'atto di consacrazione a Dio dei frutti della vittoria, cioè l'anatema (herem). Questo atto implica, per impedire ogni contaminazione religiosa straniera, l'obbligo di distruggere i luoghi e gli oggetti di culto pagani (**Deuteronomio** 7,5), ma anche ogni essere vivente (20,16-18). Similmente, contro una città israelitica diventata idolatra, **Deuteronomio** 13,16-18 prescrive la messa a morte di tutti gli abitanti e la sua completa distruzione col fuoco.

Al tempo della composizione del **Deuteronomio**, così come del libro di Giosué, l'anatema era un postulato teorico, poiché in Giuda non c'erano più popolazioni non israelite.

È quindi possibile che la prescrizione dell'anatema sia il risultato di una proiezione nel passato di preoccupazioni posteriori.

Il **Deuteronomio**, infatti, si preoccupa di rafforzare l'identità religiosa di un popolo esposto al pericolo dei culti stranieri e dei matrimoni misti. Per meglio comprendere questa menzione dell'anatema, bisognerà quindi tener conto di tre fattori di interpretazione, uno teologico, l'altro morale, e l'ultimo, piuttosto sociologico: il riconoscimento della Terra come dominio inalienabile del signore; la necessità di risparmiare al popolo ogni tentazione che poteva comprometterne la totale fedeltà a Dio; infine, la tentazione molto umana di mescolare alla religione le forme più aberranti di ricorso alla violenza.

Nel Nuovo Testamento. Il Nuovo Testamento sviluppa poco il tema della Terra promessa. La fuga di Gesù e dei suoi genitori in Egitto e il ritorno nella «terra d'Israele» (Mt 2,20-21) riproducono chiaramente l'itinerario dei padri; alla base del racconto c'è una tipologia teologica. Nel discorso di Stefano che ricorda la storia, il termine «promettere» o «promessa» è vicino a «terra» ed «eredità» (At 7,2-7).

L'espressione «Terra promessa», inesistente nell'Antico Testamento, si incontra nel Nuovo (Eb 11,9) in un passo che fa, sì, memoria dell'esperienza storica di Abramo, ma per meglio sottolineare il suo carattere provvisorio, incompiuto.

Il suo orientamento verso il futuro assoluto del mondo e della storia: per l'autore, la «terra» d'Israele ha il solo scopo di indirizzare verso una terra diversa, una « patria celeste ».

Una beatitudine effettua lo stesso tipo di passaggio dal significato geografico storico a un significato più aperto: «i miti possederanno la terra» (Mt 5,5); «la terra» equivale lì a «Regno dei cieli» (5,3.10), in un orizzonte di escatologia al tempo stesso presente e futura. Gli autori del Nuovo Testamento non fanno che spingere oltre un processo di approfondimento simbolico messo già in moto nell'Antico Testamento e nel giudaismo intertestamentario. Questo non deve, però, farci dimenticare che una terra concreta è stata promessa da Dio a Israele e ricevuta effettivamente in eredità; questo dono della terra era condizionato alla fedeltà all'alleanza (Lv 26; **Deuteronomio** 28).

La perennità e la salvezza finale d'Israele! Nell'Antico Testamento: quale avvenire attende il popolo dell'alleanza?

Nel corso della storia, esso si è posto costantemente questa domanda, in stretto legame con i temi del giudizio e della salvezza di Dio. Già da prima dell'esilio, i profeti avevano rimesso in discussione la speranza ingenua in un «Giorno del signore» che avrebbe apportato automaticamente salvezza e vittoria sul nemico. Proprio al contrario, per annunciare la sorte funesta di un popolo dalla coscienza sociale e dalla fede gravemente mancanti, essi ricorrono all'immagine del Giorno del signore che è «tenebre e non luce», ma non senza lasciare intravedere dei barlumi di speranza. Il dramma dell'esilio provocato dalla rottura dell'alleanza ripresenta lo stesso interrogativo, nella sua massima drammaticità: Israele, lontano dalla sua terra, può ancora sperare la salvezza di Dio? C'è per esso un futuro? Ezechiele, prima, e il Secondo Isaia, poi, annunciano in nome di Dio un nuovo esodo, cioè un ritorno d'Israele nel suo paese, un'esperienza di salvezza, che implica numerosi elementi: la riunificazione del popolo disperso (Ez 36,24) e la diretta responsabilità del Signore stesso su di esso, un soffio di trasformazione interiore profonda, la rinascita nazionale e culturale, così come una valorizzazione delle scelte divine del passato, in particolare la scelta degli antenati Abramo e Giacobbe e quella del re Davide (Ez 34,23-24). Gli sviluppi profetici più recenti si inseriscono nella stessa linea. Alcuni oracoli solenni dichiarano che la stirpe d'Israele sussisterà sempre, non cesserà mai di essere una nazione davanti al Signore e non sarà mai da lui ripudiata, nonostante tutto quello che ha fatto (Ger 31,35-37).

Il Signore promette di ricostituire il suo popolo. Le antiche promesse in favore d'Israele sono confermate. I profeti post-esilici ne ampliano la portata in una prospettiva universalistica. Riguardo alle prospettive future, bisogna sottolineare, come una sorta di contropartita, l'importanza di un tema particolare: quello del resto. In questo quadro teologico la perennità d'Israele è garantita, certo, ma all'interno di un gruppo ristretto che diventa, invece e al posto di tutto il popolo, portatore della speranza nazionale e della salvezza di Dio. La comunità post-esilica si considera un «resto scampato», in attesa della salvezza di Dio.

Nel Nuovo Testamento. Alla luce della risurrezione di Gesù cosa ne è d'Israele, il popolo eletto? Il perdono divino gli viene offerto subito (At 2,38), così come la salvezza per la fede nel Cristo risorto (13,38-39); molti ebrei lo accettano, compreso «un gran numero di sacerdoti» (6,7), ma i capi si oppongono alla Chiesa nascente e, in ultima analisi, il popolo nel suo insieme non aderisce a Cristo. Questa situazione ha sempre suscitato un forte interrogativo sul compimento del disegno salvifico di Dio. Il Nuovo Testamento ne cerca la spiegazione nelle antiche profezie e constata che questa situazione è lì prefigurata, soprattutto in Is 6,9-10, citato molto spesso a questo proposito. Paolo, in particolare, ne prova una viva sofferenza (Rm 9,1-3) e approfondisce il problema (Rm 9-11). I suoi «fratelli secondo la carne» (Rm 9,3) «hanno urtato contro la pietra d'inciampo» posta da Dio; invece di contare sulla fede, hanno contato sulle opere (9,32). Sono inciampati, ma non «per cadere» (11,11). Infatti «Dio non ha ripudiato il suo popolo» (11,2); ne è testimone l'esistenza di un «Resto», che crede in Cristo; Paolo stesso fa parte di questo Resto (11,1.4-6). Per l'Apostolo, l'esistenza di questo Resto garantisce la speranza della piena restaurazione d'Israele (11,12.15). Il venir meno del popolo eletto rientra in un piano paradossale di Dio: serve alla «salvezza dei pagani» (11,11). «L'indurimento di una parte d'Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato», grazie alla misericordia di Dio, che gli è stata promessa (11,25-26). Nel frattempo, Paolo mette in guardia i cristiani venuti dal paganesimo contro il pericolo di orgoglio e di ripiegamento su di sé che incombe su di essi, se dimenticano che sono solo dei rami selvatici innestati sull'olivo buono, Israele (11,17-24). Gli Israeliti restano «amati» da Dio e promessi a un avvenire luminoso, «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29). Questa è la dottrina molto positiva alla quale i cristiani devono costantemente ritornare.

Il Regno di Dio. Molti passi della Bibbia esprimono l'attesa di un mondo totalmente rinnovato con l'instaurazione di un regno ideale, di cui Dio prende e conserva tutta l'iniziativa. Tuttavia, i due Testamenti differiscono profondamente, non solo per l'importanza che l'uno o l'altro accorda a questo tema, ma soprattutto per la diversità degli accenti. Nell'Antico Testamento. La concezione della regalità divina affonda le sue radici nelle culture dell'Oriente antico. La regalità di Dio sul suo popolo Israele appare nel Pentateuco e soprattutto nel libro dei Giudici (Gdc 8,22-23) e nel primo libro di Samuele (1 Sam 8,7; 12,12). Dio è anche acclamato re di tutto l'universo, in particolare nei salmi del regno (Sal 93-99). Il signore si mostra come re al profeta Isaia verso il 740 a.C. (Is 6,3-5). Un profeta lo rivela come re universale, circondato da una corte celeste (1 Re 22,19-22). Durante l'esilio i profeti concepiscono il regno di Dio come una realtà che agisce nel cuore stesso della storia movimentata del popolo eletto. Lo stesso si constata in molti testi profetici più recenti. Tuttavia il tema comincia già ad assumere una colorazione escatologica più accentuata, che si manifesta nel giudizio sovrano che il Signore eserciterà sulle nazioni del mondo, nella sua residenza sulla collina di Sion (Is 2,1-4 = Mic 4,1-4). Il massimo dell'intensità escatologica sarà raggiunta nell'apocalittica, con l'emergenza di una figura misteriosa presentata «come figlio d'uomo», «che viene sulle nubi del cielo», al quale «fu dato potere, gloria e regno» su «tutti i popoli» (Dn 7,13-14). La strada è così aperta verso la rappresentazione di un regno trascendente, celeste, eterno, che il popolo dei santi dell'Altissimo è chiamato ad assumere (7,18.22.27).

È nel salterio che il tema del regno di Dio raggiunge il suo vertice. Sei salmi spiccano tra tutti, cinque dei quali hanno in comune una stessa frase chiave: «Il signore regna», collocata o all'inizio o al centro. Si nota una forte insistenza sulle dimensioni cosmica, etica e culturale del regno. Nei salmi 47 e 96 viene accentuato l'universalismo: «Dio regna sulle nazioni». Il salmo 99 riserva un posto alle mediazioni umane, regale, sacerdotale e profetica (99,6-8). I salmi 96 e 98 aprono la porta a una concezione escatologica e universale del regno di Dio. D'altra parte, il salmo 114, salmo pasquale, celebra il signore come re, al tempo stesso d'Israele e dell'universo. Il regno di Dio viene evocato in molti altri salmi.

Nel Nuovo Testamento. Il tema del Regno di Dio, bene attestato nell'Antico Testamento, ma presente soprattutto nel salterio, diventa uno dei temi di gran lunga centrali nei vangeli sinottici, perché è alla base della predicazione profetica di Gesù, della sua missione messianica, della sua morte e della sua risurrezione.

L'antica promessa trova ora la sua realizzazione, secondo una feconda tensione tra il già e il non-ancora. È vero che al tempo di Gesù la concezione vetero-testamentaria di un «regno di Dio» imminente, terreno, politico, centrato su «Israele» e su «Gerusalemme» era ancora fortemente radicata (Lc 19,11), persino nei discepoli (Mt 20,21; At 1,6). Ma il Nuovo Testamento opera, nell'insieme, un capovolgimento radicale, già abbozzato nel giudaismo intertestamentario dove si faceva strada l'idea di un Regno celeste ed eterno (Giubilei XV, 32; XVI, 18). Matteo usa il più delle volte l'espressione «regno dei cieli» (33 volte), un semitismo che permette di evitare di pronunciare il nome di Dio. A Gesù spetta la missione di «proclamare la buona novella del regno» insegnando, guarendo i malati e scacciando i demoni (12,28). L'insegnamento di Gesù sulla «giustizia» necessaria per entrare nel regno (5,20) propone un ideale religioso e morale molto elevato (5,21-7,27). Gesù annuncia che il regno di Dio è vicino (3,2; 4,17), il che mette nel tempo presente una tensione escatologica. Il regno appartiene già da ora a quelli che sono «poveri in spirito» (5,3) e a coloro che sono «perseguitati per la giustizia» (5,10). Molte parabole mostrano il regno di Dio presente e operante nel mondo, come un seme che germoglia (13,31-32), il lievito attivo nella pasta (13,33). Per il suo ruolo nella Chiesa, Pietro riceverà «le chiavi del regno dei cieli» (16,19). Altre parabole esprimono l'aspetto di giudizio escatologico.

Il regno di Dio si realizza allora col regno del Figlio dell'uomo. Un confronto tra Mt 18,9 e Mc 9,47 mostra che il Regno di Dio evoca l'accesso alla vera «vita», l'accesso, cioè, alla comunione che Dio realizza col suo popolo, nella giustizia e nella santità, in Gesù Cristo. Marco e Luca presentano lo stesso insegnamento di Matteo, con sfumature proprie.

Negli altri libri del Nuovo Testamento, il tema è meno presente; affiora comunque abbastanza spesso. Senza usare l'espressione «il regno di Dio», l'Apocalisse descrive il grande combattimento tra le forze del male che porta all'instaurazione di questo regno: «Il regno del mondo» appartiene ora «al Signore nostro e al suo Cristo», «egli regnerà nei secoli dei secoli» (Apocalisse 11,15).

Il figlio e successore di Davide. Nell'Antico Testamento: in un certo numero di testi biblici, la speranza di un mondo migliore passa attraverso quella di un mediatore umano. Si attende il re ideale, che libererà dall'oppressione e farà regnare una giustizia perfetta (Sal 72). Questa attesa si è precisata a partire dall'oracolo di Natan che promette al re Davide che gli sarebbe succeduto uno dei suoi figli e che il suo regno sarebbe durato per sempre (2 Sam 7,11-16). Il senso immediato di questo oracolo non è messianico: non prometteva a Davide un successore privilegiato che avrebbe inaugurato il regno definitivo di Dio in un mondo rinnovato, ma semplicemente un successore immediato, che avrebbe a sua volta avuto dei successori. Ciascuno dei re discendenti di Davide era un «unto» del Signore, in ebraico *māšiah*., perché la consacrazione dei re avveniva con una unzione d'olio, ma nessuno era il Messia. Altre profezie, suscitate dall'oracolo di Natan durante le crisi dei secoli successivi, promettevano anzitutto la permanenza della dinastia, come prova della fedeltà di Dio verso il suo popolo (Is 7,14), ma designavano anche, sempre di più, il ritratto di un re ideale, che avrebbe instaurato il regno di Dio.

Anche la delusione delle attese politiche contribuiva a far maturare una speranza più profonda. In questo senso venivano riletti gli antichi oracoli e i salmi regali (Sal 2; 45; 72; 110). Il risultato di questa evoluzione appare negli scritti dell'epoca del secondo Tempio e nei manoscritti di Qumran. Questi esprimono un'attesa messianica in diverse forme: messianismo regale, sacerdotale, celeste. D'altra canto, alcuni scritti giudaici combinano l'attesa di una salvezza terrena per Gerusalemme e quella di una salvezza eterna nell'aldilà, proponendo l'idea di un regno messianico terreno, provvisorio, che preluderebbe all'avvento del regno definitivo di Dio nella nuova creazione.

In seguito, la speranza messianica continua, certo, a far parte delle tradizioni del giudaismo, ma non appare in tutte le sue correnti come un tema centrale e polarizzante, né come una chiave unica.

Nel Nuovo Testamento. Per le comunità cristiane del primo secolo, al contrario, la promessa di un messia figlio di Davide diventa una chiave di lettura primordiale ed essenziale. Se, nell'Antico Testamento e nella letteratura intertestamentaria, è ancora possibile parlare di escatologia senza messia nel quadro di un vasto movimento di attesa escatologica, nel Nuovo, invece, si riconosce chiaramente in Gesù di Nazareth il Messia promesso, l'atteso d'Israele (e di tutta l'umanità), quindi colui che, nella sua persona, realizza le promesse di Dio. Da qui la preoccupazione di sottolineare la sua ascendenza davidica e anche la sua superiorità in rapporto all'antenato regale, poiché questi lo chiama suo «Signore» (Mc 12,35-37 e par.). Nel Nuovo Testamento ricorre solo due volte il termine *māšiah*, traslitterato in greco “messias” e seguito dalla sua traduzione greca *christos*, che significa «unto». In Gv 1,41 il contesto orienta verso un messianismo regale (cf 1,49: «re d'Israele»); in 4,25 verso un messianismo profetico, conformemente alla credenza samaritana: «Egli ci annunzierà ogni cosa». Qui Gesù si riconosce esplicitamente in questo titolo (4,26). Altrove, il Nuovo Testamento esprime l'idea di messia con il termine *christos*, ma talvolta anche con l'espressione «colui che viene».

Il titolo *christos* è riservato a Gesù, fatta eccezione di alcuni testi che denunciano i falsi messia. Con *kyrios*, «Signore», è il titolo più frequente per esprimere l'identità di Gesù. Esso riassume il suo mistero; è l'oggetto di un gran numero di confessioni di fede nel Nuovo Testamento. Nei sinottici, il riconoscimento di Gesù come messia gioca un ruolo di primo piano, in particolare nella confessione di Pietro (Mc 8,27-29 e par.). Il divieto formale di rivelare il titolo non equivale affatto a una sua negazione, ma conferma piuttosto la novità radicale della sua comprensione, per contrasto con l'attesa politica troppo terra terra dei discepoli e delle folle (8,30). Si afferma l'idea di un passaggio obbligato attraverso la sofferenza e la morte.

Di fronte al sommo sacerdote durante il suo processo, Gesù si identifica chiaramente col messia secondo Mc 14,61-62: il dramma della passione fuga ogni dubbio sulla specificità e l'unicità del messianismo di Gesù, nella linea del Servo sofferente descritto da Isaia. L'evento pasquale apre la strada alla *parusia*, cioè alla venuta del «figlio dell'uomo sulle nubi del cielo» (Mc 13,26 e par.), come già l'apocalisse di Daniele ne aveva espresso in modo confuso la speranza (Dn 7,13-14).

Nel quarto vangelo, l'identità messianica di Gesù diventa oggetto di magnifiche professioni di fede, ma anche di molte controversie con i Giudei. Numerosi «segni» mirano a confermarla. Si tratta chiaramente di una regalità trascendente (18,36-37), senza paragone con le aspirazioni nazionalistiche e politiche allora in voga (6,15). Secondo l'oracolo di Natan, il figlio successore di Davide sarà riconosciuto come figlio di Dio. Il Nuovo Testamento proclama che Gesù è effettivamente «il Cristo, il Figlio di Dio» e dà della sua filiazione divina una definizione trascendente: Gesù è una sola cosa con il Padre. Il secondo volume di Luca, testimone privilegiato della fede post-pasquale della Chiesa, fa coincidere la consacrazione regale (messianica) di Gesù con il momento della sua risurrezione (At 2,36). La dimostrazione della credibilità del titolo diventa un elemento essenziale della predicazione apostolica. Nel corpus paolino, il nome «Cristo» sovrabbonda, utilizzato spesso come nome proprio, profondamente radicato nella teologia della croce (1 Cor 1,13; 2,2) e della glorificazione (2 Cor 4,4-5). Basandosi sul salmo 109(110), versetti 1 e 4, la lettera agli Ebrei dimostra che il Cristo è messia-sacerdote (5,5-6.10), oltre che messia-re (1,8; 8,1). Essa esprime la dimensione sacerdotale delle sofferenze di Cristo e della sua glorificazione.

Secondo l'Apocalisse, la messianicità di Gesù si situa nella linea di Davide: Gesù possiede «la chiave di Davide» (Ap 3, 7), realizza il messianismo davidico del salmo 2; egli dichiara: «Io sono la radice e la stirpe di Davide» (Ap 22,16). Secondo il Nuovo Testamento, Gesù realizza quindi nella sua persona, in modo particolare nel suo mistero pasquale, l'insieme delle promesse di salvezza legate alla venuta del Messia. È il figlio di Davide, sì, ma anche Servo sofferente, Figlio dell'uomo, e persino Figlio eterno di Dio. In lui la salvezza riveste una dimensione nuova. L'accento si sposta da una salvezza soprattutto terrena verso una salvezza trascendente, che va oltre le condizioni di un'esistenza temporale. Si rivolge perciò ad ogni persona, a tutta l'umanità.

Conclusione. I lettori cristiani sono convinti che la loro ermeneutica dell'Antico Testamento, molto diversa, certo, da quella del giudaismo, corrisponda tuttavia a una potenzialità di senso effettivamente presente nei testi.

Come un «rivelatore» durante lo sviluppo di una pellicola fotografica, la persona di Gesù e gli eventi che la riguardano hanno fatto apparire nelle Scritture una pienezza di significato che prima non poteva essere percepita. Questa pienezza di significato stabilisce tra il Nuovo Testamento e l'Antico un triplice rapporto: di continuità, di discontinuità e di progressione.

Continuità. Il Nuovo Testamento, oltre a riconoscere l'autorità delle Scritture ebraiche e a cercare costantemente di dimostrare che gli eventi «nuovi» sono conformi a quanto era stato annunciato (cf cap. I), accetta pienamente tutti i grandi temi della teologia d'Israele, nel loro triplice riferimento al presente, al passato e al futuro. Appare innanzitutto una prospettiva universale e sempre presente: Dio è uno; è lui che, con la sua parola e il suo soffio, ha creato e sostiene l'universo, ivi compreso l'essere umano, grande, nobile, nonostante le sue miserie. Gli altri temi si sono sviluppati in seno a una storia particolare: Dio ha parlato, si è scelto un popolo, l'ha molte volte liberato e salvato, ha stabilito con esso un rapporto di alleanza, offrendosi egli stesso (grazia) e offrendo ad esso un cammino di fedeltà (Legge).

La persona e l'opera di Cristo così come l'esistenza della Chiesa si situano nel prolungamento di questa storia. Questa apre al popolo eletto orizzonti futuri meravigliosi: una posterità (promessa ad Abramo), un habitat (una terra), la perennità al di là delle crisi e delle prove (grazie alla fedeltà di Dio), l'avvento di un ordine politico ideale (il Regno di Dio, il messianismo). Fin dall'inizio è previsto per la benedizione di Abramo un'irradiazione universale: la salvezza offerta da Dio deve raggiungere le estremità della terra. In effetti Cristo Gesù offre la salvezza al mondo intero.

Discontinuità. Non si può tuttavia negare che il passaggio dall'uno all'altro Testamento comporta delle rotture. Queste non sopprimono la continuità, ma la presuppongono su ciò che è essenziale. Riguardano comunque interi settori della Legge: istituzioni, come il sacerdozio levitico e il tempio di Gerusalemme; forme di culto, come l'immolazione di animali; pratiche religiose e rituali, come la circoncisione, le regole sul puro e l'impuro, le prescrizioni alimentari; leggi imperfette, come quella sul divorzio; interpretazioni legali restrittive, riguardanti ad esempio il sabato. È chiaro che, da un certo punto di vista, quello del giudaismo, si tratta di elementi di grande importanza che vengono meno. Ma è altrettanto evidente che il radicale spostamento di accento realizzato nel Nuovo Testamento era avviato già nell'Antico Testamento e ne costituisce pertanto una lettura potenziale legittima.

Progressione. La discontinuità su alcuni punti è solo l'aspetto negativo di una realtà il cui aspetto positivo si chiama progressione. Il Nuovo Testamento attesta che Gesù, ben lontano dall'opporvi alle Scritture d'Israele, dall'esautorarle o dal revocarle, le porta a compimento, nella sua persona, nella sua missione, e in modo particolare nel suo mistero pasquale. A dire il vero, nessuno dei grandi temi della teologia dell'Antico Testamento sfugge alla nuova irradiazione della luce cristologica.

Dio. Il Nuovo Testamento mantiene fermamente la fede monoteistica d'Israele: Dio resta l'unico; tuttavia, il Figlio partecipa di questo mistero, che d'ora in poi viene espresso solo in un simbolismo ternario, già preparato, ma alla lontana, nell'Antico Testamento. Dio crea con la sua parola, certo (Gn 1); ma questa Parola preesiste «presso Dio» ed «è Dio» (Gv 1,1-5); dopo essersi espressa, nel corso della storia, per bocca di tutta una serie di porta-parola autentici (Mosè e i profeti), essa s'incarna alla fine in Gesù di Nazareth.

Dio crea al tempo stesso «col soffio della sua bocca» (Sal 33,6). Questo soffio è «lo Spirito Santo», inviato da Gesù risorto e innalzato alla destra del Padre (At 2,33).

L'uomo. L'essere umano è creato grande, «a immagine di Dio» (Gn 1,26). Ma «l'icona più perfetta del Dio invisibile» è Cristo (Col 1,15). E noi siamo chiamati a diventare noi stessi immagine di Cristo, cioè «creazione nuova».

Dio ci libera, sì, dalle nostre povertà e dalle nostre miserie, ma attraverso la mediazione unica di Gesù Cristo, morto per i nostri peccati e risorto per la nostra vita.

Il popolo. Nel Nuovo Testamento l'elezione d'Israele, popolo dell'alleanza, resta una realtà irrevocabile: questo conserva intatte le sue prerogative (Rm 9,4) e il suo status prioritario, nella storia, in rapporto all'offerta della salvezza (At 13,23) e della Parola di Dio (13,46). Ma ad Israele Dio ha offerto un'«alleanza nuova» (Ger 31,31); questa è stata fondata nel sangue di Gesù.

La Chiesa si compone di Israeliti che hanno accettato questa nuova alleanza e di altri credenti che si sono uniti a loro. Popolo della nuova alleanza, la Chiesa è cosciente di esistere solo grazie alla sua adesione a Cristo Gesù, messia d'Israele, e grazie ai suoi legami con gli apostoli, tutti israeliti. Ben lontana quindi dal sostituirsi a Israele, la Chiesa resta solidale con esso.

Ai cristiani venuti dalle nazioni, l'apostolo Paolo dichiara che sono stati innestati sull'olivo buono che è Israele (Rm 11,16.17). Ciò detto, la Chiesa è consapevole che Cristo le dona un'apertura universale, conformemente alla vocazione di Abramo, la cui discendenza si amplia ora grazie a una filiazione fondata sulla fede in Cristo (Rm 4,11-12). Il Regno di Dio non è più legato al solo Israele ma aperto a tutti, compresi i pagani, con un posto speciale per i poveri e gli esclusi. La speranza legata alla dinastia regale di Davide, anche se decaduta da ormai sei secoli, diventa una chiave di lettura essenziale della storia: essa si concentra ora in Gesù Cristo, un discendente umile e lontano.

Infine, per quanto riguarda la terra d'Israele (compreso il suo Tempio e la sua Città santa), il Nuovo Testamento spinge molto più avanti quel processo di simbolizzazione già avviato nell'Antico Testamento e nel giudaismo intertestamentario.

Così dunque, per i cristiani, con l'avvento di Cristo e della Chiesa, il Dio della rivelazione pronuncia la sua ultima parola. «Dopo aver, a più riprese e in diversi modi, parlato un tempo ai padri nei profeti, Dio, nel periodo finale in cui ci troviamo, ci ha parlato in un Figlio» (Eb 1,1-2)» - (Stralci estratti dal documento: "Il popolo ebraico e le sue sacre scritture" - Ed. Libreria Editrice Vaticana – 2001; cfr anche D.Di Cesare – M.Morselli (Curatori) – Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico – Ed. La Giuntina - 1993).