

## DOMENICA NELL'OTTAVA DEL NATALE DEL SIGNORE Cristo Verbo e Sapienza di Dio

<i>Pr 8,22-31</i>	<i>“Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività”</i>
<i>Sal 2</i>	<i>“Oggi la luce risplende su di noi”</i>
<i>Col 1,13b.15-20</i>	<i>“Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui”</i>
<i>Gv 1,1-14</i>	<i>“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio”</i>

Le tre letture odierne sono incentrate sulla divina Persona del Cristo, in quanto Verbo eterno. Esse affermano, innanzitutto, la preesistenza, secondo due prospettive: quella simbolico-profetica, dove la sapienza preesistente (cfr. Pr 8,22-31) viene riletta liturgicamente come una possibile figura veterotestamentaria del Verbo eterno, e quella rivelativa, dove il prologo del vangelo di Giovanni presenta il Figlio unigenito in principio presso Dio, mediatore della creazione (cfr. Gv 1,1-14). Il brano dell'epistola (cfr. Col 1,13b.15-20) riprende quest'ultimo concetto, presentando il Cristo come mezzo e come scopo dell'esistenza del cosmo.

### **Inquadratura della prima lettura**

La parte finale del capitolo ottavo dei Proverbi, nei versetti da 22 a 31, introduce la sapienza nell'atto di pronunciare un discorso di autopresentazione, che ha un preciso parallelo nel libro del Siracide, al capitolo 24. Si tratta di una prospettiva che viene comunemente chiamata “sapienza teologica”, in contrasto con la “sapienza empirica”, che costituisce le prime fasi della riflessione dei saggi. Sembra infatti che, all'interno dei libri sapienziali, il concetto di sapienza si sia evoluto nel tempo, lungo le tappe della storia di Israele. L'idea più antica di sapienza, fa sostanzialmente leva sui dati dell'esperienza. I saggi partono dall'osservazione pratica della vita: l'esperienza insegna che alcuni gesti o scelte, oppure un certo modo di usare le parole, provocano determinate conseguenze. Da questa osservazione della vita, nascono i proverbi, ossia dei detti brevi, facilmente memorizzabili, che cercano di individuare le costanti dell'esperienza, fornendo alla persona le linee guida per un comportamento positivo e corretto. Soltanto nel periodo postesilico, i saggi cominciano a pensare che l'osservazione pratica dell'esperienza quotidiana, non basti a scoprire i tesori della sapienza: essa è testimone dell'opera creativa di Dio e conosce tutti i misteri del cosmo; di conseguenza, nessuno può diventare sapiente, se essa stessa non si rivela e si comunica, discendendo dalle sue altezze.

## Lectio

La prima lettura odierna si inquadra su questo sfondo appena tracciato. Il tema trattato riguarda la relazione tra la sapienza e il cosmo. La sapienza, oltre a essere una luce che illumina i passi dell'uomo verso la perfezione, è anche un'entità in stretta relazione con il creato. L'autore sottolinea che in natura, tutti gli esseri, anche i più piccoli e insignificanti, hanno uno scopo, una ragione d'essere, e vi è una legge che presiede alla loro esistenza. Questa legge è quella della natura, è cioè il riflesso immanente della volontà di Dio nel mondo fisico.

All'inizio la sapienza si presenta come se fosse una creatura: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine. Dall'eternità sono stata formata, fin dal principio, dagli inizi della terra» (Pr 8,22-23). Tuttavia, il suo venire all'esistenza, precede tutte le altre creature. Con questo, l'autore intende mettere in evidenza il primato della sapienza nel cosmo. Ma questa dimensione universale in cui si muove la sapienza, non implica affatto che essa sia qui identificata con Dio. Essa è una creatura, anche se occupa un posto di primo piano nell'orizzonte della creazione, poiché la precede in ordine di tempo. Occupa quindi una posizione intermedia tra Dio e il mondo. Questa personificazione cosmica della sapienza segue la falsariga dell'esperienza umana del nascere, crescere, apprendere. Evidentemente, si tratta semplicemente di una figura letteraria e non di una realtà dai caratteri personali esistente presso Dio prima della creazione. Nella parola ispirata, però, vi sono altri livelli di significato, che spesso si colgono nelle riletture intrabibliche. Il Nuovo Testamento, di fatto, interpreterà questa figura della sapienza preesistente come un'immagine profetica del Cristo, inteso come sapienza increata, che insieme al Padre produce le creature e le fa sussistere con la potenza della sua Parola (cfr. Eb 1,3). Il termine utilizzato dall'evangelista Giovanni per esprimere la preesistenza del Figlio nel Padre, e al tempo stesso la logica immanente che conferisce senso alle cose create, è *logos*. Nella visione dei rabbini, e nell'interpretazione giudaica di questo testo, la sapienza, ossia la legge immanente, coincide invece con la Torah, ovvero con le dieci parole consegnate da Dio a Mosè sul Sinai. I versetti successivi, dal 24 al 29, iniziano con una congiunzione temporale, che indica *l'antecedenza*: «Quando non esistevano...; quando ancora non aveva fatto...; prima che fossero fissate le basi...; prima delle colline...», oppure *la contemporaneità*: «Quando egli fissava i cieli...; quando stabiliva al mare i suoi limiti...; quando disponeva le fondamenta della terra». In entrambi i casi, la sapienza risulta antecedente all'opera divina della creazione, trovandosi presso di Lui nell'istante iniziale delle sue opere.

Il v. 30 è il più importante e discusso di tutta la pericope: «io ero con lui come artefice ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo dinanzi a lui in ogni istante». Il versetto originale ebraico si apre con lo stesso termine utilizzato nella rivelazione del nome di Dio in Es 3,14: *'ehyeh* (Io sono),<sup>1</sup> che ricorre due volte nel medesimo versetto. Si tratta però di una semplice allusione che non permette ulteriori precisazioni. In ogni caso, la sapienza è presente accanto al creatore, compiendo una qualche attività: il termine “artefice”, utilizzato dalla Bibbia CEI, rende una parola ebraica di difficile traduzione: *'amōn*. Essa potrebbe significare anche “delizia”, il che coinciderebbe con l'appellativo usato poco dopo: «ero la sua delizia ogni giorno», a cui si aggiunge l'immagine del gioco sul mondo appena creato: «giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo» (Pr 8,31). Di conseguenza, l'attività della Sapienza presso il Creatore oscilla tra l'idea di un architetto che aiuta suggerendo le misure, oppure di un bambino che gioca sul mondo, mentre il Creatore realizza la propria opera. Sotto questo aspetto si ridimensionerebbe l'universo, che appare grande agli occhi della scienza umana, ma che agli occhi di Dio si riduce a uno spazio di gioco.

La sapienza si estende, insomma, su tutta la realtà creata, regolando ogni cosa e ogni essere; i figli dell'uomo rappresentano, però, la sua delizia. Dio si compiace di mettersi in relazione con l'uomo, comunicandogli la sua luce, le sue ricchezze, e perfino rendendolo partecipe della sua beatitudine (cfr. Pr 8,32-34). Il brano parallelo del Siracide riformula questa descrizione, restringendo a Israele il luogo scelto da Dio per la dimora della sapienza (cfr. Sir 24,8).

L'epistola ai Colossesi, che oggi la Chiesa offre alla nostra meditazione, è un testo molto impegnativo: si tratta di un inno cristologico dal contenuto dogmatico molto denso. Cercheremo comunque di ripercorrerlo con ordine nelle sue linee essenziali.

Innanzitutto, prima di mettere in evidenza alcuni versetti utili a comprendere questa pericope, dobbiamo considerare la struttura generale dell'inno. Esso possiede due parti, che si riferiscono rispettivamente alle due grandi opere divine, attribuite alla mediazione di Gesù Cristo nella sua coeternità con il Padre: l'opera della creazione (cfr. Col 1,15-17) e l'opera della redenzione (cfr. Col 1,18-20). Queste due grandi opere sono le meraviglie di Dio, compiute attraverso il suo Figlio, e al tempo stesso sono le sue perenni epifanie, mediante le quali Egli si offre alla conoscenza delle creature razionali. Per comprendere la teologia dell'inno, cercheremo di individuarne i versetti chiave.

---

<sup>1</sup> Questa forma temporale del verbo essere, definita *yiqtol* dai grammatici, si può tradurre, oltre che con il presente, anche con l'imperfetto o con il futuro. La Bibbia CEI ha scelto l'imperfetto. Il testo originale di Pr 8,30 è comunque il seguente: *'ehyeh 'eslō 'amōn*.

La prima parte, quella che si riferisce all'opera della creazione, ha diversi punti di contatto con il prologo del vangelo di Giovanni. Infatti, si dice che è «primogenito di tutta la creazione [...]. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose [...]. Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. Egli è principio» (Col 1,15b.16fg.17a.18ab). Cristo possiede dunque un primato assoluto rispetto a tutte le cose che esistono, non soltanto perché Egli era prima, ma perché tutte le cose senza di Lui non potrebbero esistere: «Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,17). Con questa parola si vuole dire che Cristo sostiene, istante per istante, nell'esistenza tutto ciò che è creato, dall'essere più microscopico a quello più grande che sia pensabile nell'universo. Cristo ci mantiene nell'esistenza continuamente: *dopo averci creati, ci conserva finché vuole*. La morte degli esseri coincide, infatti, con la cessazione di tale volontà divina di conservazione. Dobbiamo quindi assumere la giusta concezione sulla vita, e affermare un'idea molto difficile per noi, che immaginiamo i processi vitali in modo meccanicistico, come una sorta di pieno di benzina; riteniamo, cioè, erroneamente, che la nostra vita abbia *una durata sua*, indipendente dall'azione di Dio, perché unicamente determinata dai processi bio-chimici del nostro corpo. Così, se anche attribuiamo a Dio l'origine della vita, difficilmente gli attribuiamo la sua conservazione e la sua durata. I pasti che prendiamo durante il giorno e il funzionamento degli organi del nostro corpo ci sembrano sufficienti a spiegare la durata della vita o il suo declino. Ma da un punto di vista teologico, non è così. Noi non siamo vivi perché oggi abbiamo fatto colazione, ma perché Cristo, mediatore della creazione, istante per istante, ci tiene in vita con il suo divino volere di conservazione. La nostra morte non dipenderà dal fatto che il pieno di benzina si è esaurito, ma dalla cessazione della volontà conservativa di Dio.

Un altro tema dell'inno cristologico, che si trova anche nel vangelo di Giovanni, e precisamente al capitolo 14, è quello dell'immagine: «Cristo Gesù è immagine del Dio invisibile» (Col 1,15). L'unico modo di conoscere con esattezza Dio, è quello di guardare all'umanità di Cristo, come leggiamo in un altro luogo: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9). Se noi vogliamo conoscere il Padre nel suo volto, nei suoi tratti, nel suo atteggiamento, nel suo cuore, dobbiamo capire a fondo il modello umano rappresentato dal Cristo del vangelo. Cristo e il Padre sono infatti una cosa sola. Il Padre è invisibile, Cristo invece è visibile: la sua umanità è il segno, l'immagine, l'impronta della gloria di Dio. Egli inoltre abbraccia tutto, è il primo e l'ultimo, l'alfa e l'omega, occupa tutto lo spazio del prima e del dopo, e non c'è niente che possa sussistere fuori di Lui. Per questo ha il primato su tutto il cosmo, un primato che il cristiano deve riconoscergli anche nella propria vita, sottomettendosi alla sua signoria. Peraltro, a

Colosse c'era una tendenza a un culto esagerato degli angeli (cfr. Col 1,2-18), cosa che poteva offuscare il primato assoluto di Cristo, introducendo nell'universo altre mediazioni possibili, cosa deplorata dall'Apostolo.

Nella seconda parte dell'inno, si parla dell'opera della redenzione, come già s'è detto. Essa è attribuita all'iniziativa del Padre, come l'opera della creazione che caratterizza la prima parte. Cristo è il mediatore della creazione, non l'ideatore. L'origine assoluta di ogni disegno divino è il Padre, sebbene, nell'unità della natura divina, le tre Persone hanno un solo intelletto e operano *ad extra* simultaneamente. A ciascuna di esse, però, si attribuisce giustamente una particolare operazione. Nell'opera della creazione, Cristo è il mediatore; un ruolo analogo Egli svolge nella seconda opera divina: la redenzione. Egli è il mediatore della nuova alleanza realizzata nel Sangue della croce. Sotto questo aspetto, l'opera della redenzione ha un carattere drammatico: «È piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli» (Col 1,19-20). Se nell'opera della creazione, tutte le cose sono state fatte da Dio con un atto libero e sovrano della sua volontà, attraverso la Parola eterna che le ha chiamate all'esistenza e le sostiene continuamente, l'opera della redenzione non è stata indolore per Cristo. Egli ha riconciliato a sé tutte le cose a prezzo del suo Sangue, versato sulla croce. Da quel momento in poi, Cristo diventa il centro di gravitazione di tutte le cose che stanno sulla terra e di tutte le cose che stanno nei cieli, cioè degli uomini, dei santi e degli angeli, che nel mistero della sua croce sono stati radunati e ricondotti per sempre a una perfetta unità, come quella che unisce la Trinità nel vincolo indissolubile dello Spirito.

Il brano evangelico odierno prevede una pericope del capitolo primo del Vangelo di Giovanni, ovvero il prologo. L'espressione iniziale: «In principio» (Gv 1,1a) aggancia l'apertura del vangelo con il primo racconto della creazione (cfr. Gen 1,1). 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. Quest'idea ritornerà sulle stesse labbra di Cristo in Gv 8,58 con l'affermazione della sua preesistenza rispetto ad Abramo, mentre l'espressione "Io sono" lo colloca allo stesso livello del Dio del Sinai, e quindi in una anteriorità personale, divina e senza tempo. 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» (Gv 1,1b). La Parola non è

esattamente “presso” Dio, ma è “rivolta verso” Dio (*pros ton theon*). Fa già capolino la teologia trinitaria, che Giovanni svilupperà in più punti del suo vangelo mediante gli insegnamenti di Cristo relativi al Padre e al Paraclito.

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» (Gv 1,3a). L’intero progetto dell’universo è contenuto nella Parola. Si tratta della 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, e ci viene data nel battesimo. Nell’esperienza cristiana in primo luogo, sia cronologicamente che qualitativamente, c’è l’accoglienza del perdono di Dio e della grazia; e a partire da quel momento, la parola descrittiva della catechesi, diventa nutriente e significativa. Per questo, Giovanni dice che la luce degli uomini non è primariamente l’insegnamento verbale, ma è la vita presente nella Parola eterna; vale a dire: la Parola eterna ci comunica la grazia, e la grazia ci mette in grado di capire fruttuosamente la parola descrittiva della fede. L’evangelista 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» (Gv 1,5). 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. Tuttavia, l'altro possibile significato descrive un tentativo di soffocamento, che non giunge a compimento. 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» (*ib.*), 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: nella prospettiva giovannea, 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.

Al 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» (Gv 1,8a). 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. Molti contemporanei tendevano, infatti, a confondere il Battista con il Messia. Giovanni vuole chiarire subito questo equivoco.

La vita è nella Parola ed è la luce degli uomini. Essa illumina ogni uomo e viene nel mondo. Tale luce è in contrasto con le false luci ingannevoli di questo mondo, e anche con la luce parziale della legge di Mosè, ormai superata dalla luce piena di Cristo. Ma questa definizione «luce vera» (Gv 1,9a), vuole anche riferirsi al fatto che “essere vero” è un carattere proprio ed esclusivo di Dio. Talvolta, Giovanni applica anche all'uomo la caratteristica della verità (cfr. Gv 3,21), ma in questi casi egli non vuole dire che l'uomo è sincero. I concetti di verità e di sincerità per Giovanni

non coincidono. “Essere sinceri” significa dire schiettamente ciò che si pensa; ma “essere veri” significa vivere nella luce della Parola.

Al versante negativo di chi respinge la luce, se ne oppone uno positivo, costituito da coloro che l'accolgono, sia nel mondo sia nella sua patria. Ad essi è riservata una grande promessa: *diventare figli di Dio*. Ciò dimostra che il rifiuto della luce da parte delle tenebre, è il frutto di una libera opzione, come si vede dall'espressione: «A quanti però lo hanno accolto» (Gv 1,12a). Le parole di Giovanni posseggono più di una sfumatura teologica, che occorre cogliere. Innanzitutto, nessuno è forzato da Dio ad accogliere il dono della vita soprannaturale comunicata dalla Parola creatrice. Ciascuno è posto dinanzi alla scelta libera dell'accoglienza del Cristo nella propria vita. Ciò vale per sé, ma 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 solo 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. Mt 25,14-30).

Inoltre, la rinascita nello Spirito è indubbiamente opera di Dio, nel senso che Egli ne è l'autore. Tuttavia, è un potere comunicato all'uomo, in modo tale che può nascere 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. Chi, invece, utilizza il potere di nascere dall'alto, sperimenta non una trasformazione improvvisa, ma un cammino progressivo verso la novità, indicato dal verbo “diventare”. Nascere dall'alto implica un cammino evolutivo, che è appunto il cammino perenne della fede. Figli di Dio non si è, ma si diventa. Significativamente, Giovanni precisa: «a quelli che credono nel suo nome» (Gv 1,12c). C'è un solo modo per rendere operante il “potere” di diventare figli di Dio: *la fede teologale*. Questo meraviglioso processo di trasformazione da creatura umana in creatura 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 da un unico principio assoluto che è Dio stesso.

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» (Gv 1,14b). Notiamo che Giovanni non dice che “la Parola si è fatta uomo”, bensì che “si è fatta carne” (cfr. Gv 1,14a). Il concetto biblico di “carne” è molto ampio e include anche il concetto di “uomo”, ma con una precisa sfumatura, che è un'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 (cfr. Es 33,20). Ma Dio 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» (Gv 1,14c).

L'espressione greca, tradotta dalla CEI con «venne ad abitare» (Gv 1,14b), andrebbe resa più esattamente con “pantò la sua tenda tra noi”. Il tema della tenda non può andare perduto nella traduzione, perché è denso di significati teologici. Intanto ci ricorda Sir 24,8: «Fissa la tenda in Giacobbe»; 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 (cfr. Es 33,7). Nel corso del vangelo di Giovanni, ritorneranno poi ripetutamente 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 un certo senso, la nuova tenda del convegno, nella quale Dio dimora in mezzo al suo popolo, 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. 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 discepolo, capace di vedere la presenza di Dio oltre il segno umano. La gloria di Cristo è definita «gloria come del Figlio unigenito» (Gv 1,14d). 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 (cfr. Gv 1,18) 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, essendo il suo *logos*. 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» (Gv 1,14f). 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. La fedeltà e la clemenza di Dio, ripetutamente affermate e promesse nell'AT, si realizzano in modo pieno e definitivo nell'incarnazione della Parola.