

ESALTAZIONE DELLA SANTA CROCE

Nm 21,4b-9 “Chiunque, dopo essere stato morso, guarderà il serpente, resterà in vita”
Opp. Fil 2,6-11 “Cristo umiliò se stesso; per questo Dio lo ha esaltato”
Sal 77 “Non dimenticate le opere del Signore”
Gv 3,13-17 “Bisogna che il Figlio dell’uomo sia innalzato”

La Chiesa, nella celebrazione odierna, fa memoria della propria nascita, avvenuta dal costato del crocifisso, nel sonno del nuovo Adamo addormentato sulla croce. E, come avviene nell’Eden, dal sonno profondo di Adamo nasce dal suo costato la sua sposa, la Chiesa, nel simbolo dell’acqua e del sangue, che fluiscono come due fiumi di salvezza. I testi biblici odierni descrivono il mistero di Cristo come un movimento di discesa e di risalita. Il Figlio del Dio vivente è glorificato, dopo avere raggiunto il vertice della sua umiliazione. La prima lettura vede, nell’innalzamento del serpente, una cifra profetica del Cristo crocifisso, umiliato nella morte ma, al tempo stesso, elevato in alto sul mondo. La seconda lettura presenta il movimento di discesa e di risalita di Gesù, nell’inno cristologico: «ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall’aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce» (Fil 2,7-8). Il brano evangelico giovanneo, infine, descrive il movimento di discesa e di risalita alla luce della futura ascensione: «Nessuno è mai salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell’uomo» (Gv 3,13) e connette la figura del serpente innalzato da Mosè nel deserto con la crocifissione del Messia (cfr. Gv 3,14).

Andiamo adesso alla lectio sui singoli testi. La prima lettura, tratta dal libro dei Numeri, traccia il quadro di un episodio grave e significativo del cammino nel deserto, avvenuto poco dopo la morte di Aronne: Israele non sopporta il viaggio verso la libertà (cfr. v. 4). Il narratore riporta il senso della loro ribellione, sintetizzandolo in due espressioni proclamate dal popolo: «Perchè ci avete fatti salire dall’Egitto per farci morire in questo deserto? Perché qui non c’è né pane né acqua e siamo nauseati di questo cibo così leggero» (v. 5be). Stranamente, dopo avere visto i prodigi operati da Dio in Egitto, le difficoltà del viaggio nel deserto mettono presto in crisi la loro fede. Per di più, il dono celeste della manna continua ad accompagnarli nel loro viaggio in un territorio inospitale. Essi lamentano la mancanza di cibo, ma in realtà la manna non è cessata. Piuttosto, essi non sono capaci

di gustarla: «siamo nauseati di questo cibo così leggero» (v. 5e). Fin qui, è possibile cogliere almeno quattro insegnamenti sapienziali. Il primo riguarda il rapporto tra la fede e le prove di ordine quotidiano. Se la mancanza di qualcosa si traduce per Israele in una prova della fede, ciò significa che anche la nostra fede cristiana è messa alla prova da “ciò che manca”. Nel deserto, l'apparente mancanza di cibo getta ombre sulla divina paternità nei confronti del popolo, fino a giudicare nemico, Colui che li aveva salvati dalla schiavitù. Insomma, quando “manca qualcosa”, tende ad oscurarsi la divina paternità nel cuore dei credenti, ma è chiaro che si tratta solo di una prova pedagogica, in vista di una ulteriore crescita nello Spirito.

Il secondo insegnamento si colloca nel rapporto tra la “mancanza di qualcosa” e l'esperienza della libertà. Vale a dire che Israele, uscito dall'Egitto, deve imparare che la vera libertà implica sempre la rinuncia a qualche cosa. Infatti, la libertà donata da Dio non coincide con la possibilità di fare tutto ciò che si vuole, quanto piuttosto con la possibilità di compiere, senza ostacoli, tutta la volontà di Dio. Per questo, la libertà così intesa, richiede la radicale presa di distanza da ciò che non approva.

Il terzo può intravedersi nella nausea del cibo leggero, accusata dal popolo nel deserto. Il cibo leggero, che produce nausea, è la manna, ossia il dono celeste che nutre Israele nel cammino verso la terra promessa. Il lettore si chiede come sia possibile provare nausea di quel cibo, che porta con sé il segno di un miracolo quotidiano. Il senso è certamente quello di un'incapacità di gustare il cibo donato da Dio, rimanendo legati al cibo terrestre che germoglia dal basso. Sotto questo profilo, una tale immagine può avere molte applicazioni, anche all'interno della vita cristiana, dove l'incapacità di gustare il cibo della Parola non permette di giungere a una conoscenza piena della volontà di Dio. E allora, come per Israele nel deserto, il cammino di fede diventa più difficile.

Il quarto insegnamento, si coglie, infine, nel rilievo del narratore: «Il popolo disse contro Dio e contro Mosé» (v. 5a). Nelle dinamiche dell'Alleanza, indicate dalle Scritture, *il rapporto con Dio non è separabile da quello coi pastori*. In altre parole, il popolo di Dio non può amare Dio e rigettare i pastori, da Lui posti come sentinelle sui cammini di tutti. Non è possibile, insomma, amare Dio e rigettare la Chiesa, perché il Signore stesso non vuole essere amato senza di lei. Nel deserto si verifica, appunto, questa significativa dinamica: la ribellione del popolo è contro Dio, ma è inseparabilmente anche contro Mosè. Si tratta, quindi, di due figure che si sovrappongono, non essendo possibile offendere i servi di Dio, senza colpire anche Dio e viceversa.

A questo punto, avviene un'infiltrazione di serpenti nell'accampamento: «Allora il Signore mandò fra il popolo serpenti brucianti i quali mordevano la gente, e un gran numero d'Israeliti morì» (v. 6). Certamente il Signore non

vuole che i serpenti aggrediscano la comunità degli Israeliti, e ciò si vede dal fatto che subito indica a Mosè un rimedio. Di conseguenza, l'espressione «il Signore mandò» (*ib.*) non significa che Egli è l'autore dell'evento, ma che esso si verifica sotto la sua permissione. Infatti, quando la volontà umana si distacca dalla volontà divina, si apre un'intercapedine, in cui le forze del male possono penetrare e spargere i loro veleni.

Dinanzi al pericolo dei serpenti, il popolo dimentica la sua ribellione nei confronti di Mosè e si rivolge a lui per ottenere una soluzione. La sua grande statura emerge ancora una volta, in questa circostanza: Mosè è un uomo libero da ogni spirito di vendetta e di ripicca. Alla richiesta di aiuto del popolo, egli non risponde né col rimprovero né con la durezza, ma si volge immediatamente a Dio, per intercedere in favore di quel popolo che si era ribellato alla sua autorità carismatica (cfr. v. 7). Anche Dio risponde immediatamente, senza più tornare sull'incidente della ribellione: ciò che Mosè ha perdonato, è perdonato anche da Dio: «Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque sarà stato morso e lo guarderà, resterà in vita» (v. 8). I rabbini, nell'interpretare questa scrittura, hanno osservato che lo sguardo verso l'asta guarisce non perché è terapeutico in se stesso, ma perché guardare l'asta esprime la fede in Dio e l'ubbidienza a Mosè.

Va notato, infine, che nel comando di Dio viene assunto come segno della liberazione il serpente, vale a dire la stessa figura che ha prodotto la morte nella comunità: «Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta» (*ib.*). Non è senza senso tale coincidenza: *Dio ricava la guarigione dalla stessa causa che produce la morte*. Questo concetto viene ripreso dall'odierno Prefazio, che ne costituisce il migliore commento: «Nell'albero della Croce tu hai stabilito la salvezza dell'uomo, perché donde sorgeva la morte di là risorgesse la vita, e chi dall'albero traeva vittoria, dall'albero venisse sconfitto».

La prima lettura prevede un testo opzionale costituito dall'inno cristologico della lettera di Paolo ai Filippesi. In esso è facilmente individuabile il percorso totale del Verbo nel progetto salvifico: Egli è da sempre Dio, in forza della sua natura (cfr. Fil 2,6a). Gli appartengono, perciò, in modo inalienabile, tutte le prerogative divine. Il progetto di salvezza esige, però, un processo di discesa, ossia di svuotamento e di rinuncia a tali prerogative inerenti alla sua divina Persona: «non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso» (vv. 6b-7a). Tale svuotamento, operato dal Verbo su se stesso, conosce dei passaggi ben precisi: innanzitutto, l'assunzione della natura umana (cfr. v. 7cd); poi la discesa nella diaconia (vfr. v. 7b); infine, l'ubbidienza fino alla morte di croce (cfr. v. 8). Questo processo di svuotamento è, dunque, opera del Verbo; a essa segue l'opera del Padre: «Per questo Dio lo esaltò» (v. 9a). Il

Padre riconduce il Verbo alla sua condizione originaria di gloria, che inerisce naturalmente alla condizione divina. Anche questo processo di risalita ha le sue tappe: innanzitutto il binomio risurrezione-ascensione, percepibile dietro l'espressione «Dio lo esaltò» (*ib.*); poi, la consegna di un nome, che è al di sopra di ogni altro nome (cfr. v. 9bc); infine il riconoscimento universale della sua signoria (cfr. vv. 10-11).

Il brano evangelico riprende la vicenda del Verbo, menzionando, in primo luogo, la sua ascensione. La sfera celeste è, per sua natura, inaccessibile all'uomo, ma colui che da essa proviene, può indicare quale via si percorre per arrivarci: «Nessuno è mai salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo» (v. 13). Nicodemo aveva ammesso che la missione di Gesù era divina, mentre Gesù sottolinea che non solo la sua missione, ma anche la sua origine, è altrettanto divina. L'obiettivo della missione del Messia appare dalle parole di Gesù come la comunicazione di una vita definitiva: «Bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita» (vv. 14-15). Dal momento che ciò si verifica mediante l'innalzamento sulla croce, ne risulta che proprio quello è anche il momento della sua massima glorificazione. La croce per Gesù non sarà una condizione transitoria, ma sarà l'inizio di una effusione permanente di Amore e di Vita. La sua crocifissione si concluderà solo alla fine del mondo. Il tempo presente è, infatti, il tempo della misericordia, perché le sue piaghe sono ancora aperte, e dalla ferita del costato si può ancora attingere il perdono di Dio. Il parallelismo con l'asta innalzata da Mosè nel deserto chiarisce il senso della croce come sorgente di guarigione, e di una particolare guarigione che è quella del morso del serpente.

Il discorso di Gesù risale, però, fino all'ultima radice dell'opera del Messia: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (v. 16). È Dio che ha preso l'iniziativa e ha mandato suo Figlio. Cristo è il dono fatto al mondo; ossia: è la sintesi di tutti i doni. L'espressione usata da Gesù ricorda da vicino Gen 22,2, dove si parla del figlio "unico", immolato da Abramo. Ma, ad Abramo, Dio non ha chiesto ciò che invece ha chiesto a Se stesso. Isacco era, in sostanza, solo una figura di Gesù, mentre Abramo e Isacco insieme rappresentano il dramma della Trinità sul Golgota.

Così come l'amore di Dio è il movente dell'invio del Figlio, analogamente la missione del Figlio non è orientata alla condanna dell'umanità, bensì alla sua salvezza. Nessuno viene discriminato in seno a Israele, così come non c'è discriminazione tra Israele e gli altri popoli. Salvarsi significa, nel linguaggio cristiano, scampare alla morte definitiva. La missione di Cristo appare essenzialmente in questo orizzonte di pienezza. Tuttavia, la morte definitiva del singolo

uomo rimane un'ipotesi drammaticamente possibile, visto che nessuno è "costretto" ad accettare la vita donata da Dio in Cristo e nello Spirito. Il v. 18 è orientato a chiarire su questo punto: «chi crede in Lui non è condannato»; questo implica che la perdita della vita eterna, è la conseguenza di avere liberamente rifiutato l'adesione all'Alleanza. Se dunque di condanna si deve parlare, occorre precisare che si tratta in realtà di un' *autocondanna*, derivante dalla tendenza umana a non riconoscersi bisognosa di essere salvata. Chi aderisce al suo amore, di fatto, non è sottoposto al giudizio, perché il mandato di Cristo non è quello di giudicare. Tuttavia, nel rispetto della libertà umana, il Signore non porrà ostacoli a chi voglia fare scelte diverse. L'offerta di questo amore che salva, ma che non impone la salvezza, si compie nel Figlio dell'uomo elevato in alto, ossia nella parola della croce, adombrata dall'asta di Mosè già citata. L'umanità nuova nascerà, infatti, dall'alto, ossia dalla croce. La vita è, dunque, localizzata in alto, sulla croce, che al tempo stesso è un segno visibile a tutti.

Ancora più chiaramente, circa la natura del giudizio, l'autore afferma: «Il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce» (v. 19). Ritorna così il tema del prologo: la luce rifiutata dalle tenebre; ma qui le tenebre vengono identificate con quella parte di umanità che si oppone al Messia. In questo versetto non è possibile intendere l'appartenenza alle tenebre come un fatto legato alla predestinazione, e perciò ineluttabile come un fato superiore; l'evangelista usa intenzionalmente l'espressione greca *egapesan oi anthropoi mallon*: vale a dire: *hanno amato di preferenza*, alludendo, quindi, a una lucida e meditata opzione. La finale del versetto dà anche una spiegazione possibile alla scelta delle tenebre, dopo che la luce si è manifestata e offerta nell'Amore: «perché le loro opere erano malvagie» (*ib.*). La scelta di restare nelle tenebre è, allora, la conseguenza di un'impostazione negativa della propria vita, che non può sostenere il confronto con quella luce, che smaschera tutte le macchinazioni, le quali sono efficaci solo finché non vengono scoperte. La tenebra non viene preferita alla luce per il fatto che sembra migliore in se stessa, ma perché, chi vive in forza della complicità dell'ombra, se si avvicina alla luce, è costretto a reimpostare fin dalle radici la propria esistenza. E chi non è disposto a compiere questa fatica – che i vangeli Sinottici chiamano "conversione" – sceglie di restare. Poco più avanti viene, infatti, precisato: «chiunque fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate» (v. 20). Il senso è molto chiaro: non è scelta la tenebra in se stessa; è scelto soltanto il vantaggio derivante dalla sua complicità. Ma è un vantaggio ingannevole, in quanto esclude dal favore di Dio, che offre una sicurezza infinitamente maggiore.

Al contrario, chi ha impostato la sua vita in modo da non aver bisogno della complicità delle tenebre, è spontaneamente e dolcemente attirato dalla luce: «chi fa la verità, viene verso la luce» (v. 21). Notiamo qui anche un contrasto tipicamente giovanneo: «chiunque fa il male... chi fa la verità» (vv. 20a.21a). Ci si sarebbe aspettati che il secondo termine fosse: “chi fa il bene”. Ma per Giovanni il termine che si oppone al “male”, non è il “bene”, ma *la verità*. Tra l’altro, la verità riguarda l’*operare* e non il conoscere o il dire: “chi fa la verità”. Questo sembra contraddire le nostre categorie filosofiche, per le quali la verità “si dice” e il bene “si fa”. Per Giovanni, la verità “si fa”. Ciò significa che “essere veri” conta di più che “dire il vero”. Si potrebbe conoscere il vero con esattezza, e dire il vero con altrettanta esattezza, senza che ciò abbia alcuna influenza sulla propria vita. È la condizione dei farisei che si sono seduti sulla cattedra di Mosè: essi “dicono” il vero, ma non sono capaci di “essere veri” (cfr. Mt 23,1-3). Così, molti si illudono di essere sinceri, solo perché dicono quello che pensano, ma non riflettono sul fatto che, se la vita non è illuminata dalla grazia, anche il pensiero si oscura e, con esso, la parola che pretende di essere “sincera”. Giovanni dice che la verità “si fa”, perché solo *chi vive nella luce, pronuncia parole di luce*.