

Ideazione e coordinamento redazionale
OLIMPIA CAVALLO

Primo Testamento
GIANANTONIO BORGONOVO

Nuovo Testamento
RINALDO FABRIS

Ha contribuito alla lettura critica della traduzione:
Prof. *Anna Passoni Dell'Acqua* (aspetto filologico)

LETTERA AGLI EBREI

nuova versione, introduzione e commento
di *CESARE MARCHESELLI-CASALE*



Per quanto riguarda il Primo Testamento, la Collana segue l'ordine del canone ebraico.
I deuterocanonici sono posti alla fine.

L'espressione «Primo Testamento» sottolinea la continuità, pur nella diversità, tra i due Testamenti (cfr. Eb 8,7.13): essa accoglie l'esito del dialogo ebraico-cristiano, che ha portato a leggere con sensibilità diversa il rapporto tra antica e nuova alleanza e quello tra i due Testamenti.

*A monsignor Luigi Belloli,
hēgoumenos oculato
pedagogo e stratega, pellegrino nella fede
nell'«oggi» umano di Dio.*

PAOLINE Editoriale Libri

© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2005
Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano
<http://www.paoline.it>
e-mail: edlibri.mi@paoline.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

Parte prima

SEZIONE INTRODUTTIVA

PROFILO STORICO E LETTERARIO

1. Agli Ebrei: una rivisitazione storica

Isostasi. Ebrei: uno scritto con caratteristiche del tutto particolari nel contenuto, nel linguaggio, nella forma espositiva. L'autore è unico per i molteplici *hapax legomena*, per l'attenzione che dà al Gesù storico nonché per il suo sacerdozio unico ed eterno, per la conoscenza della lingua greca ed ebraica, per il molteplice mondo culturale retrostante del quale mostra precise conoscenze, per l'attenzione che rivolge al lettore giudeo-etnicocristiano, esortandolo a fare sintesi tra annunzio e vita cristiana. Tale scritto è unico, perché presenta elementi unici che lo diversificano anche dal NT. L'impossibile riammissione nella comunità cristiana per chi fosse incorso nell'apostasia (Eb 6,4-6; 10,26-31; 12,16-17)? Eppure il sacrificio unico di Gesù il Cristo redime da ogni peccato e una volta per tutte, con un'azione sacerdotale unica proprio perché, paradossalmente, non sacerdotale, «non aronide, né levitica» (8,4). Ebrei è il solo scritto del NT che si avvale al dettaglio della liturgia giudaica della riconciliazione (*Jôm Kippûr*) per presentare la novità unica del sommo sacerdozio di Cristo, egli stesso sacerdote e vittima, ora nel tempio celeste di cui il terrestre è solo umbratile anticipazione; uno scritto che non si lascia incapsulare in un solo genere letterario né inglobare nell'epistolario paolino. Questi e altri fattori motivano un interesse crescente verso Ebrei in tutta la sua estensione, e non solo nel ben più accessibile Eb 11 spesso citato, ma non in armonia con l'intero documento¹.

Eppure, e per lungo tempo, un documento così «unico» non ha riscosso la dovuta attenzione: una vera cenerentola nel NT. A motivo dell'ancor sempre sconosciuta identità del suo autore, della non facile precisa identificazione dei suoi destinatari, Ebrei ha avuto problemi di accettazione fin dalle origini dell'era cristiana. Inoltre, in base a 1,1 - 4,13, Ebrei può aver dato l'impressione di un documento arido, colmo di ammonizioni, monotono e severo; un maestro che arringa la propria scolaresca in forma predicatoria, si espone a un fallimento sicuro. Ma non è così! Quello stile ammonitore è improntato all'esortazione accorata, di essa l'autore si avvale onde trasmettere le proprie persuasioni nella fede cristiana che egli stesso, ebreo esperto nella teologia dei padri, ha abbracciato in tutta consapevolezza. A tal fine, egli argomenta di frequente con maestria retorica, vuole persuadere e persuadersi ulteriormente. Da pastore saggio e oculato, egli non po-

¹ Cfr. M.E. Isaacs, *Why Bother with Hebrews?*, in *Heithrop Journal* 43 (2002) 60-72.

ne condizioni di obbedienza supina all'autorità e di disciplina come valore a sé stante, ma spinge verso l'autodisciplina nella fede e la piena persuasione in essa, da lui proposta in tutta autorevolezza².

Lo spostamento dal normativo (non deprezzato) al qualitativo (non esaltato) influisce nell'esegesi moderna e rende attuale lo scritto anche nella pastorale contemporanea. Ebrei intende incoraggiare cristiani dubbiosi. L'autore infatti scopre una debolezza mortale nella loro fede alle soglie del secolo II. La sua argomentazione è più decisa e dura di altri autori³ e opera una diagnosi della malattia in corso: *entusiasmo morto*. Rinvigorire quell'entusiasmo della prima ora, ecco quanto lo scrittore pastore si ripropone⁴. Ebrei è una *isostasi* nel NT, anche a motivo del messaggio: individuare ciò sempre meglio significa mettere a fuoco la novità e l'attualità del documento. Essa è emersa soprattutto negli anni Settanta del secolo XX, quando nelle diverse Chiese cristiane ha preso il via la discussione sul sacerdozio e sulle sue funzioni. Il ruolo di Ebrei resta fondamentale se si vuole evitare il rischio di rivestire il sacerdozio cristiano con il modello aronide, basato sulla separazione dagli esseri umani, articolato prevalentemente in funzioni cultuali e (quasi) senza relazione con la Parola. Una ricomprendimento ermeneutica del sacerdozio primotestamentario ha permesso all'autore di attribuire a Gesù il titolo di «sommo sacerdote», solidale con i suoi fratelli e sostenuto dalla promessa giurata di Dio, il Padre. Senza Ebrei non avremmo avuto attribuzione sacerdotale alcuna alla persona di Gesù il Cristo⁵.

Eppure, l'isostasi «Ebrei» non è stata del tutto tale presso la cristianità dei primi quattro secoli. Essa si è nutrita dei testi apostolici prima ancora che fossero ritenuti «ispirati», dichiarati Scrittura sacra e canonici. Clemente I di Roma (secolo I, terzo papa dal 92 al 100), Clemente di Alessandria (ca. 150-211/215), Q.S. Tertulliano (160-222/223), Origene (185/186-254/255), Eusebio di Cesarea (265-340), Atanasio di Alessandria (295-373), Girolamo (ca. 342-419), mostrano conoscenza e considerazione di Ebrei.

Dopo una «lunga durata» di controversie, anche il «trattato» agli Ebrei è stato accolto. È la sua attribuzione a Paolo ad averne favorito il riconoscimento come scritto ispirato e canonico, a partire dal secolo IV, in Oriente prima, in Occidente poi. Ma, sulla paternità paolina in senso stretto la convergenza è sempre più in declino⁶. Se ne discute ancora.

² Si veda C.P. März, *Ein Außenseiter im Neuen Testament. Zur Aktualität des Hebräerbriefes*, in *BK* 48 (1993) 173-179.

³ È il caso, ad esempio, di Ap 2,1 - 3,22.

⁴ Così opportunamente C.P. März, *Zur Aktualität des Hebräerbriefes*, in *TQ* 140 (1992) 160-168.

⁵ In alcun altro documento del NT è infatti applicato a Gesù il titolo di «sommo sacerdote». Un'operazione coraggiosa, quella di Ebrei, se si considera che Gesù appartiene alla tribù di Giuda e non a quella di Levi; il sacerdozio levitico è trasmesso per generazione; Gesù il Cristo invece ne è investito per elezione del Padre. Egli non si attribuisce il titolo e neppure le funzioni sacerdotali. Inoltre, tra Gesù e la classe sacerdotale giudaica le polemiche sono continue; Gesù non entra mai nel tempio di Gerusalemme per compiere un sacrificio sacerdotale, al contrario (cfr. Lc 19,45-46), egli demitizza il tempio (cfr. Gv 2,13-22). Suggestioni in J.M. Vernet, *Cristo, el que abre el camino*, in *Salesianum* 47 (1985) 419-431.

⁶ Lo sforzo degli studiosi di rilevare affinità di Ebrei con l'epistolario paolino è sempre in atto. Convergenze nel vocabolario e nel pensiero, nella struttura d'insieme e nel modo di esporre (ad

Sull'autore. Chi è? Dov'è? Ebrei, infatti, non è né può essere un «trattato» autografo. Anche se dai codici più antichi⁷ esso è inserito nell'epistolario paolino, di fatto non può essere attribuito a Paolo.

Prima che Atanasio di Alessandria compilasse la lista dei ventiquattro libri canonici del NT, correivano già opinioni differenti circa l'autore di Ebrei. Del resto, in Eb 2,3b l'autore stesso non si ritiene apostolo, come accade invece per Paolo. Prima della fine del secolo I, Clemente I di Roma attinge ampiamente a Eb 1 nella sua *Prima lettera ai Corinzi* (= *1 Clemente*) 36 (anni 96-98)⁸, ma non ne cita mai l'autore, come invece fa per le lettere di Paolo. Ciò permette di ritenere che egli stesso non ne fosse a conoscenza. Che poi lo stesso Clemente possa essere stato l'autore di Ebrei è opinione già contestata da Origene, debolmente fondata sull'utilizzo stesso di Eb 1 in *1 Clemente* 36. Il suggerimento resta peregrino. Quell'utilizzo può tutt'al più provare che nell'ultimo quarto del secolo I Ebrei fosse uno scritto noto a Roma e che *1 Clemente* si sia avvalso di un documento già esistente. Canonico o no, esso è ben conosciuto nel secolo II⁹, è molto autorevole, accolto e apprezzato come scritto edificante.

L'attribuzione di Ebrei a Paolo risale per lo meno alla fine del secolo II, nella Chiesa di Alessandria. Secondo Eusebio, lo scritto fu accettato come paolino da Clemente di Alessandria, il quale era convinto che l'Apostolo lo avesse redatto in ebraico per gli ebrei e che l'assenza del *praescriptum* e del suo nome fosse intenzionale, onde non alimentare i pregiudizi che gli ebrei nutrivano verso di lui¹⁰, e che Luca lo avesse tradotto in greco¹¹. Da qui la diversità di stile tra Ebrei e Paolo. Il che pone un problema: il traduttore Luca deve essere stato anche un interprete dal peso rilevante se l'opera in greco che ne risulta è così diversa dall'epistolario paolino da non essere più attribuibile a Paolo, pur essendone stato questi l'autore in originale ebraico! Pista da abbandonare!

esempio, con Colossesi, Filippesi ed Efesini, riferimenti non casuali a Galati e Romani), non sono tuttavia sufficienti a dare fondazione critica a tale paternità. Ne tratto più avanti (pp. 67-69). Cfr. R.E. Glaze Jr., *Introduction to Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 20-37.

⁷ È il caso di P⁴⁶ (= Chester Beatty, fine secolo II - inizio III d.C.) e codici onciali B (Vaticano, secolo IV), S (Sinaitico, secoli IV-V) e A (Alessandrino, secolo V). P⁴⁶, dopo Romani, attesta Ebrei che annovera così fra le lettere di Paolo. Ma il codice Muratoriano (ca. 200) ignora Ebrei del tutto. Cfr. qui, inoltre, *Ebrei e il canone della Scrittura*, pp. 727-730.

⁸ Si leggano i passi della *1 Clemente*: 36,2 (Eb 1,4); 36,3 (Eb 1,7); 36,4 (Eb 1,5); 36,5 (Eb 1,13). Analisi letteraria comparata dettagliata e precisa tra *1 Clemente* ed Eb 1 già in J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, T. & T. Clark, Edinburgh 1952, pp. XIII-XV.

⁹ Espressamente menzionato in P⁴⁶ (= Chester Beatty); cfr. Giustino, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 3,1; 11,4, in PG 6,471. Il *Pastore di Erma* ha molte allusioni; Tertulliano (*De poenitentia* 2,9,1) mostra di conoscere Eb 6,4-6.

¹⁰ Ne informa Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 6,14,2: «La lettera agli Ebrei è di Paolo, sarebbe stata scritta in ebraico per gli ebrei, Luca l'avrebbe tradotta in greco. Per questo si osserva lo stesso stile degli Atti. Nel titolo sarebbe stato ommesso "Paolo apostolo" per prudenza verso gli ebrei, sospettosi nei suoi confronti, e inoltre anche per rispetto verso il Signore, e anche perché egli, annunciatore per i greci, ora scriveva in sovrappiù» (la traduzione italiana è mia). Cfr. G. Bardy (ed.), *Histoire ecclésiastique 5-7* (SC 41), Cerf, Paris 1955, pp. 106-107.

¹¹ Riprendendo il suggerimento di Clemente I di Roma, G. Calvino (*Commentarius in epistolam ad Hebraeos* [T.H.L. Parker, ed.], Droz, Genève 1996, p. 12) ipotizza proprio Luca autore di Ebrei, a motivo del forbito stile greco.

Lo stesso Eusebio pone tutto l'epistolario paolino dopo « il quadrinomio dei Vangeli e gli Atti degli apostoli »¹², includendovi Ebrei. Immediatamente di seguito, infatti, lo storico informa sugli scritti « oggetto di contestazione », cioè « non accettati con consenso comune »¹³. Fra essi *non* figura Ebrei. Atanasio di Alessandria attribuisce espressamente a Paolo almeno Eb 1,2; 1,10-12 = Sal 101,26-28; Eb 13,8¹⁴ ed Eb 9,8; 9,13-14 e 10,29¹⁵. Invece, san Girolamo e Tertulliano avvertono il problema letterario e negano quell'attribuzione. Il secondo va oltre e attribuisce il documento a Barnaba. Si ha così la posizione occidentale più antica che si conosca sulla paternità esplicita di Ebrei. Tertulliano l'ascribbe a Barnaba, sia perché la sua lettera (Pseudo-Barnaba) è tanto antigudaica quanto Ebrei (!)¹⁶, sia perché, più probabilmente, in 13,22 Ebrei è « parola di esortazione » e At 4,36 informa sulla particolare abilità esortatoria di Barnaba¹⁷.

Origene accetta la paternità paolina di Ebrei solo nel senso ampio del termine; egli rileva che a « chiunque sia in grado di notare le differenze di stile » non può sfuggire la diversità degli scrittori: Paolo ha un linguaggio rude (cfr. 2Cor 11,6), quello di Ebrei è raffinato¹⁸. Origene era convinto che i pensieri di Ebrei fossero di Paolo, mentre « lo stile e la composizione sono di qualcuno che si richiamava all'insegnamento di Paolo ». Chi è questo « qualcuno »? Mentre informa che alcuni attribuiscono Ebrei a Clemente I di Roma, Origene sentenzia: « Solo Dio lo sa » (*to men alēthes theos oīden*)¹⁹. Ed è stato profeta: il problema da lui sollevato permane infatti a tutt'oggi, perché vocabolario, stile, contenuto, si oppongono all'attribuzione paolina.

L'autore di Ebrei lo si può solo descrivere. Uomo di vasta cultura giudaico-ellenistica e profondo conoscitore dell'AT, egli se ne avvale ampiamente e quasi esclusivamente nella versione dei LXX, con sensibile originalità e disinvolta destrezza²⁰.

¹² Cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 3,25,2.

¹³ Cfr. *Ibid.* 3,25,3.

¹⁴ Cfr. Atanasio di Alessandria, *Seconda lettera a Serapione* 3,6, in PG 26,611-614; cfr. anche J. Lebon (ed.), *Lettres a Serapion* (SC 15), Cerf, Paris 1947, p. 151.

¹⁵ Cfr. Atanasio di Alessandria, *Prima lettera a Serapione* 6,10, in PG 26,547. Cfr. J. Lebon (ed.), *Lettres a Serapion*, p. 92. Segnalo la traduzione di E. Cattaneo, *Lettere a Serapione* (CTP 55), Città Nuova, Roma 1986.

¹⁶ Cfr. Tertulliano, *De modestia (pudicitia)* 20. Un parere, questo, oggi ridimensionato dal metodo storico-critico e dai successivi sviluppi.

¹⁷ D. Daniels (*How does the Church relate to the New Covenant? Or, Whose New Covenant is It, anyway?*, in *F&M* 16 [1999] 65) precisa lo *status quaestionis* su Barnaba autore di Ebrei in sette motivi, prelevandoli da W.J. Conybeare - J.S. Howson, *The Life and Epistles of Saint Paul* (Connecticut 1869), Longman, London 1869, p. 853. In sé attendibili, quei sette motivi sono di fatto discutibili, perché non del tutto controllabili, e ristretto è il loro apporto.

¹⁸ « Lo stile della lettera manca dell'asprezza propria del discorso tipica di Paolo (di cui in 2Cor 11,6), è invece composta in un greco elegante (...). I pensieri sono dell'Apostolo, lo stile e la composizione sono di un altro che voleva richiamarne alla mente l'insegnamento. Ma se qualche Chiesa ritiene quest'insegnamento di Paolo, sia raccomandata. Chi abbia scritto la lettera non si sa. C'è chi l'attribuisce a Clemente vescovo di Roma, chi a Luca ». Così Origene, in Eusebio, *Historia ecclesiastica* 6,25,11.13.

¹⁹ Cfr. Origene, in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 6,25,14.

²⁰ Cfr. F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, Pustet, Regensburg 1968, il cui lavoro fino a oggi rimane quello più approfondito e completo; poi R. Fabris, *La Lettera*

Tutto fa pensare che egli conosca bene il suo destinatario, al quale vuole offrire un documento « epidittico », persuasivo e innovatore, eppure ancorato alla più antica tradizione storico-religiosa, fonte della sua fede: la prima alleanza (*hē prōtē diathēkē*, Eb 8,7.13b), il primo *Jōm Kippūr*. Prendendo da qui le mosse, egli elabora la soteriologia di Dio. Al centro domina la figura del « Figlio » Gesù il Cristo, sacerdote perfetto della nuova alleanza. Il suo profilo è tracciato con l'ausilio della liturgia sacrificale dell'AT (*Jōm Kippūr*) e della misteriosa profetica figura di Melchisedek, il re sacerdote del Dio altissimo (Gn 14,17-20). Nuovo sommo sacerdote, Gesù compie l'attesa purificazione-propiziazione, celebrando la liturgia della croce. Questa non ha nulla di sacro per l'ottica giudaica, essendo la morte di un maledetto (Gal 3,13-14; anche Gv 19,28-37), eppure è il passaggio dall'antico al nuovo *Jōm Kippūr*. Un'operazione ermeneutica coraggiosa: così esposta, essa è solo in Ebrei; è ignota a Paolo e a tutto il NT.

Questo autore senza nome, eppure maestro autorevole, teologo e pastore solerte, proveniente dal giudaismo ellenistico e dalla filosofia platonico-alessandrina (pur senza dipenderne), divenuto egli stesso cristiano dotto e convinto²¹, ritiene che le comunità destinatarie difettino di adeguata conoscenza in materia di fede: hanno bisogno ancora di latte, non sostengono infatti il cibo solido (5,11). Attraverso l'ascolto della Parola, devono tornare al contatto con Gesù il Figlio, il re, il sacerdote sommo, il mediatore unico. Conoscerlo è già molto, ma la conoscenza deve produrre opere di fede e di amore cristiano: dall'insegnamento alle opere e da esse alla verifica dell'insegnamento, in un flusso circolare senza sosta.

Ai suoi destinatari disorientati l'autore senza nome consegna un capolavoro letterario, redatto nel greco forse più elegante dell'intero NT, e muovendosi tra « anamnesi storica e creatività teologica »²². Non si tratta di una grandiosa omelia, chiusa da un biglietto finale (13,22-24)²³, ma di uno scritto dal genere letterario polimorfo, i cui aspetti sono finalizzati allo scopo prefisso. Due i punti focali: Cristo, Dio e uomo, superiore agli angeli e solidale con l'essere umano, perché sommo sacerdote fedele e misericordioso; e l'impegno del cristiano nella fede, elogiata in Eb 11 attraverso una vera e propria galleria di personaggi biblici, proposti come forze trainanti alla comunità destinataria smarrita.

agli Ebrei e l'Antico Testamento, in *RBI* 32 (1984) 237-252; infine, R. Kieffer, *Une relecture de l'Ancien Testament*, in *LumVie* 43 (1994) 87-98.

²¹ J. Moffatt (*A Critical and Exegetical Commentary*, p. XXI) riporta, condividendolo, il parere di E. Ménégos: « Si l'on pu comparer Saint Paul a Luther, nous comparerions volontiers l'auteur de l'Épître aux Hébreux à Mélancton ». Considerando il mezzo secolo trascorso dal 1952 a oggi e nel pieno rispetto di ogni fase che il percorso ecumenico richiede, nonché dell'indubbio potenziale scientifico che J. Moffatt offre nel suo commentario, mi sembra di poter « oggi » ritenere questi due paralleli del tutto inopportuni e inadeguati.

²² Elabora questo aspetto A. Vanhoye, *Anamnèse historique et créativité théologique dans l'épître aux Hébreux*, in D. Maguerat - J. Zumstein (edd.), *Le mémoire et le temps: mélanges offerts à Pierre Benoit*, Labor et Fides, Genève 1991, pp. 219-231.

²³ Così P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana. La Lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica* (SBFAn 38), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995. La posizione è sostenuta ancora da H.W. Attridge, *New Covenant Christology in an Early Christian Homily*, in *QRMin* 8 (1988) 89-108; M. Cahill, *A Home for the Homily: An Approach to Hebrews*, in *ITQ* 60 (1994) 141-148; e da J. Swetnam, *Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, in *Biblica* 70 (1989) 74-95.

In base agli elementi esposti, non potrebbe essere possibile dare un nome a tanto autore? Certo non Timoteo. Chi lo vedrebbe autore di Ebrei si riporta a 13,23, ove questi è dato per noto ai destinatari. Troppo poco per riconoscergli la paternità di tanto scritto, che invece, per stile e contenuto, sembra proprio non riconducibile al Timoteo delle lettere pastorali, di tutt'altra provenienza culturale. «Apollo, nativo di Alessandria, uomo colto, versato nelle Scritture» (At 18,24) ha migliori carte. Ammaestrato da Aquila e Priscilla sulla «via del Signore» (At 18,26), «confutava vigorosamente i giudei, dimostrando pubblicamente attraverso le Scritture che Gesù è il Cristo» (At 18,28). Ora, il contenuto di Ebrei rispecchia non poco la cultura alessandrina. Ne sarebbe valida riprova, fra l'altro, l'uso costante del confronto dualista tra le realtà celesti e quelle terrestri, quest'ultime viste come semplice ombra delle prime: un pensiero presente in Platone e Filone di Alessandria. Ebrei conosce e si serve di questo strumento, ma elabora in proprio. Il suo forte interesse storico per l'opera redentrice di Gesù il Cristo e la sua fedele aderenza all'escatologia giudeo-cristiana segnano una netta differenza tra il suo modo di interpretare il compiersi dell'AT da un lato, e l'allegorismo filosofico di Filone di Alessandria dall'altro²⁴. Che questo giudeocristiano ellenista, padrone forbito dei vari artifici della retorica greco-latina, della speculazione platonico-filoniana e del metodo esegetico allegorico alessandrino²⁵, e ottimo conoscitore dell'AT sia da identificare con Apollo è opinione di Lutero prima e di altri dopo di lui²⁶.

Riconsiderata di recente, la candidatura di Apollo è stata reimpressa nel dibattito: quanto At 18,24 riferisce di lui è troppo poco per riconoscergli la paternità di Ebrei²⁷. Eppure, è proprio l'autore di Ebrei a mostrare quella competenza: un amico di Paolo, da lui introdotto al lavoro pastorale²⁸, su segnalazione di Aquila e Priscilla, ebreo, conoscitore delle tradizioni giudaiche e, al tempo stesso, della novità cristiana, dotato di lucida conflittualità. Di scuola alessandrina,

²⁴ Cfr. R.W. Thurston (*Philo and the Epistle to the Hebrews*, in *EQ* 58 [1986] 133-143), che tenta di ridimensionare la posizione di C. Spicq (*L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, Gabalda, Paris 1952, pp. 39-91) su Ebrei e Filone di Alessandria: anche se il vocabolario è quello filoniano sul *logos* (Eb 1,1-4), Ebrei ne discute e rinnova il contenuto. Resta, inoltre, difficile provare che l'autore abbia letto le opere di Filone di Alessandria. Cfr. R.W. Thurston (*Ibid.* 136). Più possibilista G.E. Sterling (*Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews*, in *StudPhilonAnn* 13 [2001] 209-211), il quale tuttavia ribadisce la libertà di Ebrei dal filonismo alessandrino.

²⁵ Cfr. J. Dillon, *Philo and the Greek Tradition of Allegorical Exegesis* (SBL.S.PS 33), Scholars Press, Atlanta, pp. 69-80: come per Ebrei nei riguardi di Filone di Alessandria, anche per quest'ultimo va detto che si avvale di Platone, ma non ne dipende, anzi, ne sono forti le riserve (cfr. *Ibid.* 79).

²⁶ Ad esempio, H. Montefiore (*A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Black, London - New York 1964) riserva ampio spazio alla questione (cfr. *Ibid.* pp. 9-28). È più difficile seguirlo quando ipotizza Corinto come Chiesa destinataria ed Efeso come luogo di composizione, tra gli anni 52-54. Ne riesamina la posizione L.D. Hurst (*Apollos, Hebrews and Corinth: Bishop Montefiore's Theory Examined*, in *SJTh* 38 [1985] 505-513), con apprezzamenti e riserve.

²⁷ È la posizione di D.A. Black (*Who Wrote Hebrews? The Internal and External Evidence Reexamined*, in *F&M* 18 [2001] 3-26), il quale si pronuncia decisamente per Paolo.

²⁸ Lo attestano i frequenti richiami dell'Apostolo alla sua persona e le menzioni della sua attività: At 18,24-28; 19,1-2; 1Cor 1,12; 3,4-6,22; 4,6; 16,12; Tt 3,13.

mostra bene di esserne stato discente attento, avendone ereditato lo stile linguistico e la metodologia espositiva delle antitesi, ma nella continuità. Né vi è altro autore nel NT che presenti approfondita competenza giudaica. In tanta nebulosità è forse proprio At 18,24 la migliore indicazione. Quel poco che di Apollo vi si dice, trova buon accordo con Ebrei. Da ultimo, il fatto che Apollo si muova nel circolo paolino, fino a essere presentato in attività come discepolo di Paolo (cfr. Tt 3,13), giustificerebbe bene le affinità tra Ebrei e Galati-Romani.

Il fatto che di Apollo non ci sia pervenuta attività letteraria alcuna spiega solo un anonimato a favore del maestro ben più autorevole di lui; in quanto discepolo di Paolo, la paternità del «trattato», nell'opinione comune, «è passata dal discepolo al maestro»²⁹.

L'ipotesi «Apollo» resta la più attendibile. Nulla in Ebrei la esclude, molto ne potrebbe deporre a favore, ma nulla in modo decisivo³⁰.

Ma la questione riesplode: autore di Ebrei è Paolo! Argomenti: una serie di paralleli linguistici in Ebrei dall'intero epistolario paolino, comprese le lettere pastorali, sarebbero la prova interna più consistente³¹. In verità, quei «paralleli» mostrano di essere solo delle equivalenze dovute al normale uso della lingua greca del secolo I da parte di Paolo e di Ebrei, e sono il risultato di una procedura statistica, utile, ma neutrale. Esse lasciano insoluto il problema di fondo, circa l'enorme diversità di stile e contenuto. Che Paolo, da autore di Ebrei, vi possa aver trattato con tanta profondità il tema del sommo sacerdozio per il solo fatto di avere avuto sempre interesse al mondo ebraico, anche dopo la grande decisione di *specializzarsi* nell'annuncio del vangelo alla gentilità, non sembra argomento sufficiente a giustificare che quel tema e il relativo profilo sacerdotale del Cristo non abbiano trovato la benché minima attenzione nell'intero epistolario paolino. Del resto, la stessa dichiarazione di Origene, secondo la quale pensieri di Paolo avrebbero incontrato la forbita penna di uno scrittore esperto, «ma Dio solo sa quale», attesta bene che quei pensieri, non presenti nell'epistolario paolino, abbiano avuto non solo una mano diversa, ma anche motivazioni pastorali e un *Sitz im Leben* differenti; un autore pensatore, dunque, e non solo uno scrittore-amante. Il caso analogo di Clemente I di Roma, che cita Ebrei, non è la prova che egli ne sia l'autore, proprio per l'enorme differenza di stile tra il suo scritto ed Ebrei. L'autore del «trattato» ai cristiani di origine ebraica ed etnica ora ellenizzati è un pensatore «amico di Paolo», attento a una situazione storica ben diversa da quella vissuta da Paolo.

Il suggerimento di considerare Ebrei come la quinta lettera di Paolo scritta dalla prigionia³² (accanto a Efesini, Colossesi, Filippesi e Filemone) è suggestivo, ma

²⁹ Lo rileva bene S. Zedda, *Lettera agli Ebrei* (NVB 43), San Paolo, Milano 1989, p. 16. Cfr. già C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris 1977, pp. 25-28: ampio sostegno ad Apollo autore.

³⁰ Si veda G.H. Guthrie, *The Case for Apollos as the Author of Hebrews*, in *F&M* 18 (2001) 41-56.

³¹ È la convinzione di D.A. Black, *Who Wrote Hebrews? The Internal and External Evidence Reexamined*, in *F&M* 18 (2001) 3-26.

³² Così C.S. Voulgaris, *Hebrews: Paul's Fifth Epistle From Prison (besides Ephesians, Colossians, Philippians and Philemon)*, in *GOTH* 44 (1999) 199-206.

tutto da provare. L'argomento principale addotto, con lodevole sforzo, tende a porre in posizione parallela Eb 13,23 (Timoteo) con Fil 2,19-24; Fm 22; Ef 6,19-22; Col 4,3-4.7-9. Individuare nella menzione di Timoteo in questi cinque scritti la prova della loro provenienza dallo stesso come autore, oltrepassa di molto le reali possibilità della medesima, la quale torna a sostegno anche dell'argomentazione contraria: il richiamo di Timoteo nel poscritto di Eb 13,22-25 ha infatti il solo scopo di dare a Ebrei veste apostolica. Attribuzione a Paolo, sì, ma pseudepigrafa.

La proposta che possa trattarsi di Luca non è nuova: la « Lettera agli Ebrei » sarebbe un « sommario » dell'opera lucana³³, la continuazione al discorso di Stefano in At 7,1-54, interrotto con violenza dalla morte alla presenza di Saulo³⁴. Temi comuni ad At 6 e a Ebrei (angeli, cieli aperti, il Messia coronato di gloria, ottima conoscenza della *tôrâ*, il comune riferimento a Es 25,40) potrebbero attestare un'attenzione di Ebrei alla « tradizione di Stefano ». Ma vi sono anche elementi che dissuadono: la considerazione elevata che Stefano mostra di avere per la legge e il tempio, e ancora per la terra come luogo del riposo di/in Dio e poi la scena del Sinai in tutto il suo peso « decisivo », nonché il ruolo altrettanto determinante di Mosè. Sono elementi che Ebrei ridimensiona. Tutt'al più si può parlare di punti di contatto. Ma l'invito di Ebrei a « guardare verso Gesù » (12,2) riorienta tutto questo materiale. Contatti da esaminare con cautela³⁵.

Anche altri argomenti vengono addotti a favore di Luca autore: mentre è probabile che l'autore di Ebrei sia un ebreo, non è più tanto certo che Luca sia un gentile; Luca poi è amico di Timoteo, citato in Eb 13,22, e lo è indipendentemente dal circolo paolino, in quanto Ebrei non vi rientra. Inoltre, Luca amanuense di Paolo? Uno scrittore che non ha mai conosciuto direttamente la Palestina, il tempio, le sue usanze? Risultato davvero enorme!³⁶. Luca è greco e non ebreo, con buona pace di chi propone la tesi contraria, ancora tutta da provare³⁷. E poi, come giustificare lo stile? Solo in base a Lc 1,1-4? O ad allusioni, in verità molto relative, più equivalenze che altro? Corrispondenze linguistiche al dettaglio non rimuovono la radicale diversità di stile e di tematica in Ebrei rispetto a Luca e Atti degli apostoli, il che prova quanto la rilevazione statistica sia uno strumento per il fine, non il fine stesso. Il fatto è che in Ebrei i termini *teleiōsis*, *aphesis*, *peirazō*... hanno un *Sitz im Leben* tutto proprio, sconosciuto sia all'opera lucana³⁸. Paolo,

³³ Così pensa T. Jelonek, *Summarium operum s. Lucae in Epistola ad Hebraeos*, in *AnCracov* 13 (1981) 150-151. Ma l'attendibilità è davvero minima.

³⁴ Così T. Jelonek, *Christologia Epistolae ad Hebraeos*, in *AnCracov* 17 (1985) 256-257, e Id., *De auctore epistolae ad Hebraeos quaestiuiculae selectae*, in *AnCracov* 18 (1986) 241-243.

³⁵ Prospetta bene lo *status quaestionis* L.D. Hurst (*The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought* [SNTS.MS 65], Cambridge University Press, Cambridge - New York 1990, pp. 89-106). Questi rileva poi che, dopo il lavoro di W. Manson (*The Epistle to the Hebrews. An Historical and Theological Reconstruction*, Hodder & Stoughton, London 1951), la ricerca sulla questione attende di essere ripresa.

³⁶ Vi perviene D.L. Allen (*The Lucan Authorship of Hebrews: A Proposal*, in *JOTT* 8 [1996] 1-22), che riprende e conferma la sua posizione in *The Authorship of Hebrews: The Lucan Proposal*, in *F&M* 18 (2001) 27-40.

³⁷ Cfr. D.L. Allen, *The Lucan Authorship of Hebrews: A Proposal*, in *JOTT* 8 (1996) 37.

³⁸ Per *teleiō* rimando qui al commento specifico su Eb 2,10 (pp. 162-164) e su Eb 12,2 (pp. 547-549); quanto ad *aphesis*, linguaggio e contenuto sono cari a Luca in ben altri contesti.

comunque, avrebbe condiviso che quello stile lucano fosse impiegato per redigere Ebrei quale « suo » scritto³⁹. Il risultato « Luca autore di Ebrei » mi sembra resti più desiderato che ottenuto⁴⁰.

Nell'interessante e rispettoso dibattito sulla questione da tempo addormentata circa l'autore di Ebrei, accanto a una certa propensione da parte mia a favore di Apollo, resta, come la più sicura, la posizione antica e nuova: l'autore di Ebrei non è identificabile per nome, lo conosciamo per profilo⁴¹. Come spiegare allora la paternità paolina? Tutto lascia supporre che, per inserire Ebrei nel canone, si sia attribuito lo scritto a Paolo. Un'operazione pseudonomica e pseudepigrafica, di indole funzionale, che conferma l'ipotesi origeniana: « Dio solo lo sa »⁴².

Sui destinatari. Chi sono? Dove sono? Un appello alla nazione ebraica? Del tutto inattendibile. Il titolo « agli Ebrei » è infatti più opera degli interpreti che dell'autore. Inoltre, ebrei non cristiani e giudei non sono mai menzionati nello scritto. In due punti, dove avrebbe potuto espressamente farlo, l'autore omette di chiamarli in causa: Gesù ha in comune « la carne e il sangue » con « i figli (di Abramo) » (2,14) e « si prende cura della stirpe di Abramo » (2,16); egli, « il Signore nostro, è germogliato dalla tribù di Giuda » (7,14). Anche in 13,10 Ebrei evita la menzione esplicita, quando presenta ebrei e giudei non cristiani come « coloro che sono al servizio del tabernacolo »⁴³. La maggiore difficoltà è in Eb 13,19. Chiedendo di pregare per lui (v. 18), l'autore si riferisce a un'assemblea ben precisa: che questa preghi per ottenere che egli le sia restituito al più presto. In Eb 13,23 vi è un riferimento preciso a Timoteo: è stato rimesso in libertà. L'autore nutre una speranza: « Se arriva presto, vedrò voi insieme con lui ». Chi sono questi « voi »? E « dove » sono? Eb 13,23 implica un'assemblea e una località.

Appello a ebreo-cristiani di una sinagoga in Roma? Si tratta di un gruppo cedevole al compromesso. Diventato maggioranza nella sinagoga, proclamava solo le realtà essenziali della fede cristiana, omettendo gli elementi che mettevano in risalto le differenze con ebrei e gentili. Scopo: convivere senza tensioni. Ma tale compromesso era contrario al vangelo. Ne derivava, infatti, uno stato di tiepidezza e di scarso coraggio nella fede. Quel gruppo giustificava la propria posizione con l'idea di restare nella sinagoga, onde vincerla. Un simile progetto non ottiene pentimento né perdono. Da qui l'appello ai lettori di Ebrei a distaccarsi da questo gruppo, in tutta coerenza solo con il nuovo.

L'ipotesi è poco attendibile. L'autore non lavora per « superare » la sinagoga, bensì per mostrarne la continuità e l'evoluzione nella *domus ecclesiae*. Che poi i componenti di quel gruppo si opponessero anche alla posizione paolina a favore

³⁹ Cosa che D.A. Black (*Who Wrote Hebrews? The Internal and External Evidence Reexamined*, in *F&M* 18 [2001] 22) ritiene non improbabile!

⁴⁰ Questo, nonostante l'analisi dettagliata condotta da D.L. Allen, la quale ha di certo la sua utilità.

⁴¹ Così anche di S.J. Kistemaker, *The Authorship of Hebrews*, in *F&M* 18 (2001) 57-69, qui 67.

⁴² Cfr., sopra, nota 18. Altri suggerimenti intravedono l'autore di Ebrei in Pietro, Silvano, Filippo, Giuda, Aquila e Priscilla. Per gli ultimi due, già A. Harnack, *Probabilia über die Adresse und des Verfassers des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 1 (1900) 16-41, ridimensionato da W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes* (FRLANT 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1906, p. 82.

⁴³ Cfr. A. Vanhoye, *Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Épîtres du Nouveau Testament*, in *Biblica* 72 (1991) 87-88.

di gentili è da escludere; in Ebrei non si rilevano elementi di opposizione ai non ebrei né tanto meno a Paolo. Anzi, Ebrei pensa diversamente da Paolo, ma non mancano contatti con il suo pensiero⁴⁴. Dopo tutto, nell'ipotesi la più attendibile, scriverebbe loro Apollo (At 18,24-28; 1Cor 1,12; 3,4-6, eccetera), qualificato ebreo di Alessandria e pastore solerte, dopo l'incontro con Paolo.

Appello a etnicocristiani? A prosèliti in calo di entusiasmo verso la scelta di Cristo?⁴⁵ Per entrambi i casi, deporrebbero a favore i passi di Eb 3,12; 6,1; 9,14. Il richiamo a non allontanarsi dal «Dio vivente» per fare ritorno al paganesimo con «cuore perverso e senza fede» (3,12); l'esortazione a non ignorare l'insegnamento iniziale sulla fede cristiana, piuttosto a riporre in Dio il fondamento della medesima e non nelle opere morte (6,1) e l'esplicito riferimento all'adorazione del «Dio vivente» (9,14), informerebbero su lettori giunti a Gesù il Cristo dalla gentilità⁴⁶. Ma, in verità, l'idea che Ebrei ha del Dio vivente è di Uno che si è manifestato all'uomo in «detti e fatti» all'epoca del patto antico e attraverso i profeti (1,1), ora e definitivamente «nel Figlio» (1,2; 2,3-4). Anche se un ritorno a prassi pagane non può essere escluso⁴⁷, è il riassorbimento in quelle giudaiche a essere temuto come apostasia dal Dio vivente. Inoltre, l'intento dell'autore di dimostrare che il culto sacrificale dell'AT è ormai obsoleto (8,13b) si spiega meglio con l'ipotesi che lo scritto fosse destinato, almeno primariamente, a giudeo-cristiani. Infine, Ebrei non ha indicazione alcuna su destinatari dalla gentilità i quali, affascinati dalle istituzioni dell'AT, abbracciata poi la fede nel «Figlio», abbiano risubito quel fascino, ritrattando la scelta cristiana.

Prosèliti in ripensamento? Eppure, Eb 6,1-2 offre sei elementi che relativizza e rettifica, perché contrastanti con «l'insegnamento iniziale su/di Cristo», precisa l'autore collegandosi a 2,3-4. È «la grande salvezza» annunciata dal «Signore (Gesù)» a essere rimessa in discussione. Eb 6,2 ritiene di non doverci tornare sopra; antidoto migliore è ampliare quell'insegnamento sull'iniziazione cristiana, perfezionandolo e completandolo. Gli avvisati a non incorrere nella eteroprassi giudaizzante sarebbero, a questo punto, proprio i prosèliti. A essi l'autore ricorda il passo compiuto verso il Cristo. Tornare allo spirito giudaico è tornare a una fede in Dio (*epi theon*), ma senza Gesù il Cristo, senza lo Spirito. Vista così, la questione ha la sua utilità, in quanto quasi senza volerlo, Ebrei offrirebbe in 6,1-2 una sorta di catechismo prosèlita in sei punti, raggruppati in tre binomi (cfr. qui il commento su Eb 6,1-2). L'ipotesi si reggerebbe sul fatto che quei sei insegnamenti per prosèliti sono di fatto altrettanto validi per i cristiani. Ma a una condizione: vedere il punto dirimente, capirlo e sceglierlo senza compromessi; la

⁴⁴ Si veda, più avanti, *Ebrei e NT*, pp. 66-71. Cfr. poi T. Lohmann, *Zur Heilsgeschichte des Hebräerbriefes*, in *Orientalische Literaturzeitung* 79 (1984) 117-124.

⁴⁵ Ipotesi già di E.F. Scott (*The Epistle to the Hebrews: Its Doctrine and Significance*, T&T Clark, Edimburgh 1922-1923), puntualmente contestata da J. Moffatt (*A Critical and Exegetical Commentary*, p. 77). L'interrogativo continua a porsi e trova una soluzione attendibile in un destinatario giudeo-etnicocristiano.

⁴⁶ Forse in allusione alla formula paolina: «Vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli, per servire al Dio vivo e vero» (1Ts 1,9).

⁴⁷ Cfr. G.L. Borchert, *A Superior Book: Hebrews*, in *Review and Expositor* 82/3 (1985) 327.

persona di Gesù il Cristo. Ebrei cioè propone loro un passo in avanti nella fede in Dio, nel Cristo. Se questo passo manca, quegli insegnamenti giudaizzanti restano insufficienti e imperfetti, anzi devianti. Allo scopo, enfatizza di proposito il ruolo di Gesù il Cristo, vero scopo di tutto il suo «trattato»⁴⁸.

Se a Eb 3,1; 6,1-2 e 9,14 si dovesse dare credito nel senso su indicato, si potrebbe al più ritenere la comunità destinataria primariamente giudeocristiana con componenti dalla gentilità, e con prosèliti divenuti cristiani, ora esposti al riassorbimento nell'ebraismo. Del resto, supposto che il destinatario di Ebrei sia a Roma e dintorni, è di non poco peso il fatto che in quella città la percentuale dei gentili fosse ben più elevata di quella ebraica. Dunque: comunità giudeo-(etnico)cristiana.

Appello a un gruppo di giudeocristiani ortodossi, forse sacerdoti aronidi divenuti cristiani, ora in diaspora? Questi sarebbero nel rischio di tornare all'ebraismo e alla sontuosa liturgia del tempio⁴⁹. Avvertono infatti la mancanza della fede mosaica, dei suoi molti sacrifici cruenti, della solennità del servizio sacerdotale, della sontuosità dei paludamenti liturgici. Hanno bisogno di vedere il sangue degli animali per avere la certezza della purificazione. L'autore argomenta: nel sacrificio di Cristo l'espiazione desiderata è donata per sempre. Ma la consapevolezza dell'infedeltà all'alleanza è così radicata, e la purificazione è talmente collegata all'offerta dei tanti sacrifici che quell'unica oblazione incruenta di Cristo sembra non bastare. In esilio, lontani da Gerusalemme, questi ortodossi avvertono la nostalgia del tempio (ormai distrutto) e tentano di attuare in diaspora ciò che avrebbero potuto fare in esso: celebrare l'antico culto sacrificale per la riconciliazione con il Dio dell'alleanza. L'autore vi si riferirebbe in Eb 13,10: «Noi abbiamo un altare al quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio del tabernacolo»⁵⁰. Quei sacerdoti aronidi-cristiani non rinunciano alla celebrazione del nuovo patto «nel sangue di Cristo», ma tentano di convivere con esso celebrando anche il sacrificio antico. Ma ciò non va, perché il sacrificio antico ha ormai espletato tutte le sue carte.

Il suggerimento è suggestivo, ma probabilmente debole. Ebrei non lascia mai intendere che sacerdoti dell'antica legge siano acceduti all'altare di Cristo. I destinatari sono dunque una comunità giudeo-etnicocristiana, o anche più di una. È il dato più realistico.

Appello a giudeo-(etnico)cristiani (non solo prosèliti) sul punto di smentire la loro chiamata alla fede in Cristo? È la mia posizione. Essi non erano in pericolo di vita, ma correvano il rischio di velare la loro fede cristiana con un ritorno al

⁴⁸ Cfr. J.P. Del Ville, *L'épître aux Hébreux à la lumière du prosélytisme juif*, in *RCatT* 10 (1985) 368.

⁴⁹ Così C. Gianotto, *Melchisedech e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche cristiane e gnostiche (II sec. a.C. - III d.C.)*, Paideia, Brescia 1984. Riferimento base: Eb 13,10 e ivi la voce verbale *latreuontes*. In verità, *latreuō* indica non solo il servizio sacerdotale, ma anche il più generico culto dei fedeli e del loro comune sacerdozio. Così Eb 9,14 e 10,2. Ne tratto nel *Messaggio teologico*, pp. 712-716.

⁵⁰ Cioè nel tempio? Ciò permetterebbe di datare Ebrei a prima della distruzione del medesimo. Ma il riferimento può essere anche alle riunioni sinagogali festive, per sottolineare il collegamento con il tempio di Gerusalemme, già distrutto.

giudaismo, perdendo di vista l'orizzonte escatologico; stavano per arretrare dagli impegni della loro chiamata. Liberati dal vincolo di una legge incapace di redimere, essi sono incerti sul loro destino in Dio e vivono un cristianesimo elementare (5,11 - 6,3). Questi devono rivisitare la loro chiamata e riscegliere la scelta già fatta⁵¹. Questo punto di vista riscuote un certo interesse: riconosce la realtà del popolo ebraico, in cammino verso Canaan (Eb 3-4); ciò ha però senso se i destinatari si muoveranno in avanti, entusiasti del futuro che li attende, e non nostalgici di un passato invecchiato.

Si possono ritenere le due motivazioni di fondo egualmente presenti: 1) pressati e vessati da un clima politico loro non favorevole, da Claudio a Domiziano (dal 41 al 96), e da quest'ultimo particolarmente avversati, i giudeo-etnicocristiani, destinatari del «trattato», demordono da una fede che li espone tanto, senza proteggerli; 2) la liturgia ebraica della riconciliazione al tempo (*Jôm Kippûr*), poi, sembra loro più operativa, se non altro perché visibile nel sangue sacrificale che scorre e nella solennità della liturgia, presieduta dal sommo sacerdote. La nuova celebrazione della pasqua cristiana («Noi abbiamo un altare...», Eb 13,10, con *allusione* vaga al pane e al vino) è ben poca cosa, se raffrontata a tanta sfarzosità! Tutto sommato, non si tardi a rientrare nel lido ben più sicuro della realtà giudaica, ormai, dopo la morte violenta di Claudio (anno 54), legalmente riconosciuta. Ebbene, questi giudeo-etnicocristiani, tentennanti, avevano bisogno di un incoraggiamento scritto, onde recuperare il gusto della loro scelta. Questa posizione tiene conto dei diversi impulsi dello scritto e, mi sembra, renda loro ragione. Approfondiamone in breve la situazione.

Quella comunità è «ora» desolata. Vicende esterne, per lo più politiche, ma anche interne (Eb 13,9), culturali e religiose, la stanno esponendo al collasso nella fede. Essa sta rinunciando al nuovo e sta indietreggiando (10,39a) dal Cristo. Tornare alle opere di carità nella fede è rinascita (12,4-13) e, ancora prima, lo è approfondire la fede attraverso la partecipazione frequente alla celebrazione pasquale (Eb 10,25a). Più che cedere alla pressione esterna, la comunità colga, perciò, la «propizia» occasione per coordinarsi e cementarsi. E non dimentichi (10,32) quel suo passato cristiano già così fecondo (13,1-9) né quella sua opzione fondamentale tanto entusiasta. Con le difficoltà ci si confronti, nella solidarietà in lui, solidale (4,14-15), si migliori la propria autoconsapevolezza sperimentando la fede con l'ausilio di una guida. E l'autore lo è e di livello⁵².

Non meno deleterie potrebbero rivelarsi le pressioni esterne. Il peso estremo che il mondo *visibile* esercita sulla comunità ne sminuisce di fatto l'attenzione ai valori del mondo *invisibile* e ne riduce l'efficacia. Pregare per una vita tranquilla, priva di contrasti, gradita a Dio? (Cfr. 1Tm 2,2). Eppure, proprio quella tranquillità sarebbe diventata sinonimo di benessere inquinante, una malattia morta-

⁵¹ Cfr. W. Neill, *The Epistle to the Hebrews*, SCM Press, London 1955, p. 21. Ma la filologia non basta.

⁵² Attento a questo aspetto del profilo dell'autore di Ebrei è I. Havener (*A Concerned Pastor*, in *BToday* 24 [1986] 223 ss.). Nella sua essenzialità non scientifica, il breve studio centra un punto di valore.

le per tutti gli aspetti della vita cristiana, fino a colpirne il cuore: la verità storica di Gesù il «Figlio». Comunque siano andate le cose, va ricordato che da Claudio a Domiziano la situazione politica non è stata tranquilla⁵³ e 1Tm 2,2 dovrebbe appunto riflettere la medesima.

Dunque, un *appello* a giudeo-etnicocristiani ora ellenizzati, a una di quelle numerose *ecclesiae domus* a cui l'autore era agganciato. Allontanatosene per motivi non noti, desideroso di tornarvi al più presto, avverte il bisogno di inviare loro un suo scritto (Eb 13,23-24). Di questa comunità l'autore fa parte, assieme ai suoi destinatari non neofiti: erano infatti già stati evangelizzati, e con essi l'autore stesso, da alcuni dei discepoli del «Signore Gesù» (Eb 2,3-4). Le esortazioni a guardarsi dal rischio di abbandonare la fede cristiana e le molteplici dimostrazioni che il patto antico ha il suo naturale sviluppo nel nuovo, ne sono motivi validi⁵⁴.

Dove sono? Dov'è questo gruppo *sparuto* di giudeo-(etnico)cristiani, nostalgici dell'ebraismo?

Il collegamento con Roma in Eb 13,24b, in cui «Italia» sta per «Roma»⁵⁵, fa propendere per una comunità romana. Il fatto che questa città non sia espressamente menzionata in Ebrei non dovrebbe costituire una difficoltà, proprio in forza dell'equivalenza Italia = Roma. Aquila e Priscilla, giunti a Corinto dall'Italia (= Roma) nel 49, a seguito dell'editto di Claudio, e di nuovo a Roma dopo il 54, morto Claudio e decadutone l'editto, fanno pensare a un loro gruppo in quella città, «la comunità che si riunisce nella loro casa» (Rm 16,3a.5a)⁵⁶, forse anche alla stessa sinagoga di Roma. Ma quale, dal momento che ve ne erano almeno undici⁵⁷? E poi a Roma sono numerosi anche i gentili, e più degli ebrei⁵⁸. Dunque, destinatari ebreo-etnicocristiani ben preparati in materia di fede e storia biblica?

⁵³ Sulla situazione storico-religiosa della cristianità del secolo I a Roma. cfr. W.L. Lane, *Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, I Clement*, in K.P. Donfried - P. Richardson (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (UK) 1998, pp. 214-224.

⁵⁴ Nel suo insieme, il lavoro di W.L. Lane, *Hebrews. A Call to Commitment*, Hendrickson, Peabody (Massachusetts) 1988, è un'ampia introduzione ai suoi stessi due volumi su Eb 1-8 e 9-13. W.L. Lane vi vede un *appello* a destinatari che stanno per cedere. Questo aspetto, che è un po' il clima di tutto il «trattato», non ne è il tema principale.

⁵⁵ In base ad At 18,2: «...Aquila, appena giunto dall'Italia, e Priscilla sua moglie, a seguito dell'editto di Claudio agli ebrei, di abbandonare Roma...». Vedi qui commento a Eb 13,24b.

⁵⁶ In proposito, vedi C. Marcheselli-Casale, *Uno spaccato originale nella Chiesa delle origini (Rm 16,1-2.3-16)*, in V. Scippa (ed.), *La Lettera ai Romani. Esegesi e Teologia* (BTN 24), PFTIM, Napoli 2003, pp. 111-136, qui pp. 134-135.

⁵⁷ Si dovrebbe trattare delle *proseuchai*, di cui scrive Filone di Alessandria, *De legatione ad Gaium* 23,152.155-156 (in *Opera omnia* [F.H. Colson, ed.], [LCL], Harvard University Press, Cambridge-London 1969). Egli informa su una folta presenza di ebrei a Roma; molti di essi d'origine romana, emancipati; altri, portati a Roma come schiavi; gli uni e gli altri rispettosi delle proprie leggi religiose e di quelle di Cesare. Abitavano «sull'altra sponda del Tevere», li avevano le loro *proseuchai* (= *meeting houses*) (*Ibid.* 23,152). Un epitaffio presso la porta Septimiana di un *dis archon* farebbe pensare a una delle sinagoghe nominate da Filone di Alessandria, una *proseucha* nel *Transtiberim*, presso l'*agger*. Sulle comunità ebraiche a Roma, tra il secolo II a.C. e il I d.C., cfr. G. De Spirito, *Synagogae*, in E.M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. IV, Quasar, Roma 1999. Si veda ancora il recente contributo di G. Arciprete, *Storia di una comunità antichissima. Le orme degli Ebrei a Roma*, in *Forum Urbis* 8 (2003) 14-22.

⁵⁸ Sulla possibilità che le *ecclesiae domus* di Rm 16 rispecchino una situazione socioreligiosa etnogiuideo-cristiana, vedi C. Marcheselli-Casale, *Uno spaccato originale nella Chiesa delle origi-*

Se poi si dovesse considerare la diaspora ebraica nell'area del Mediterraneo, i destinatari non sarebbero a Roma. Lo confermerebbero l'espulsione degli ebrei da Roma (anno 49) e l'opposizione ai cristiani nel 62-64 da parte di Nerone, a motivo dell'incendio della città, e in particolare di Domiziano (94-96). Eppure, morto Claudio, il suo editto, per sé già molto blando⁵⁹, decade del tutto; Nerone non sembra essere il persecutore della fede cristiana, ma solo il giudice di quei cristiani ispirati al movimento apocalittico (Ap 14,9-10 e 15,2) di purificazione del mondo « nel fuoco », i quali potrebbero avere incendiato Roma⁶⁰.

Le allusioni al periodo di Claudio, Nerone e Domiziano (anni 41-96) lascerebbero, invece, optare per ebrei e gentili ellenizzati, che hanno accolto il cristianesimo e vivono a Roma e/o circondario. Essi non avvertono di essere esposti a un minaccioso rischio di apostasia, ma se ne rendono conto le guide della/e comunità e in particolare l'autore di Ebrei. Dunque, quella/e comunità prendano atto che il culto antico è ormai « obsoleto » (8,13b) e che il nuovo è subentrato. Nella « nostra assemblea » (10,25a) si ricomponga il dissidio tra gruppi di diverso pensiero: giudeo-etnicocristiani che tentano di coordinare l'antico e il nuovo, da un lato; dall'altro, quanti, da cristiani rigoristi, accettano solo il nuovo patto, il nuovo e unico sommo sacerdote. Salvo questo punto fermo, si faccia poi valere la tesi del compromesso fecondo, nella continuità tra i due patti. Del resto, non si nutre la comunità cristiana ancora oggi di AT? È dunque a Roma città e/o dintorni che va situata la presenza dei destinatari.

Certo non a Gerusalemme. La città è, infatti, chiamata in causa da Ebrei per dire che Melchisedek è re di Salem; lo è attraverso l'immagine della tenda nel deserto per la forte allusione allo *Jôm Kippûr* che accompagna lo scritto e per prospettare la città futura, la celeste Gerusalemme. Come luogo « residenziale », Gerusalemme non è mai menzionata in Ebrei. Tuttavia, se Eb 10,25b (« Voi infatti ben vedete come il giorno si avvicina ») dovesse essere il riflesso di elementi premonitori del grande disastro nazionale del 69-70, sotto Tito e Vespasiano, dovremmo ritenere due cose: la « Lettera agli Ebrei » è indirizzata all'etnia giudaica ed è redatta prima di quel disastro⁶¹.

Forse in Alessandria? Lo farebbero pensare *1Clemente* 36, il dualismo filosofico in più di un punto di Ebrei e l'eventuale provenienza dell'autore dallo stesso circolo in cui è stato redatto il libro della Sapienza. Riprendo la questione più avanti. Se poi Apollo di Alessandria fosse l'autore di Ebrei, tale suggerimento potrebbe diventare più attendibile.

ni (*Rm* 16,1-2.3-16), in V. Scippa (ed.), *La Lettera ai Romani. Esegese e Teologia*, p. 116 e nota 21; p. 135.

⁵⁹ Pur prevedendo l'espulsione, richieste di fatto quasi esclusivamente il divieto di assemblea. Cfr. Dione Cassio, *Storia romana* 60,6 (G. Norcio [ed.], Dione Cassio, *Storia romana*, voll. I-IV, BUR, Rizzoli, Milano 1995).

⁶⁰ Cfr. la posizione critica assunta da M. Ranieri Panetta, *Nerone. Il principe rosso*, Mondadori, Milano 1999, pp. 58-68. Per un parere critico alternativo, cfr. G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, D'Auria, Napoli 1991, pp. 58-60.

⁶¹ È quanto, credo, si debba dedurre dalla posizione di A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Desclee, Paris 2002, pp. 186-187.

Ma l'opzione Roma e/o dintorni sembra avere maggiori probabilità: in Eb 13,24b, da fuori Italia (= Roma) l'autore invia alla comunità giudeo-etnicocristiana (*domus ecclesiae*) in o nelle vicinanze dell'Italia-Roma il suo scritto con i saluti di quei « fratelli di/da (apo) Italia » che sono in quel momento con lui, forse ad Alessandria. Venuti a lui dall'Italia-Roma o già da essa lontani a motivo dell'editto di Claudio, essi lo hanno informato di quanto in Italia-Roma sta accadendo: rilassamento, timori, disorientamento, nostalgie. Potrebbe essere questo il modo più semplice di leggere Eb 13,24b e per diversi motivi: le allusioni di 6,10-11 alla generosità cristiana della comunità sono in buona sintonia con la situazione non favorevole della cristianità in Roma, come a noi nota da Ignazio di Antiochia (*Ai Romani*) e da Dionisio di Corinto⁶²; Eb 10,32-34 riferisce di sofferenze subite dai destinatari: esse si situano bene nell'epoca di Claudio e del suo editto di espulsione degli ebrei. Affronti vari (vv. 32-33) e in particolare l'esproprio dei beni privati (v. 34) erano cose normali in occasione di un simile provvedimento.

Ma Eb 10,32-34 può riferirsi anche a quei giudeo-etnicocristiani che navigano in acque non tranquille sotto Nerone (54-68) e ancor più sotto Domiziano (85-96); Eb 13,7.17.24 parla di *hēgoumenoi* (guide). Questo termine torna in *forma plenior* (*prohēgoumenoi*) in *1Clemente* 1,23; 21,6; 37,2; in *Pastore di Erma. Visioni* 2,2,6; 3,9,7, cioè in Chiese associate a quella di Roma. In *1Clemente* 36,1-6 ha un diretto collegamento con Ebrei: prova abbastanza sicura della circolazione di Ebrei nelle Chiese di Roma, forse tra Pozzuoli e Roma⁶³ e/o dintorni⁶⁴; Ebrei attesta anche una situazione nuova: un'altra crisi pone i destinatari dello scritto di fronte a una più intensa e cruciale sofferenza, rispetto a quelle subite sotto Claudio e Nerone (in 5,2: « Coloro che sono nell'ignoranza e nello smarrimento », con i quali Gesù è solidale, coloro cioè che traballano nella fede, devono essere sotto pressione politica). Lo confermano alcuni dettagli in 2,15; 11,35b-36; 12,3-4. È ragionevole pensare agli anni neroniani tra l'incendio di Roma e il suicidio dell'imperatore (64-68), ma ancor più agli ultimi anni di Domiziano (94-96), esasperato verso i cristiani che gli negavano il culto imperiale (*despotes kai theos*). Quest'ultimo è anche l'attendibile periodo della redazione di Ebrei. Tutto lascia intendere che il destinatario di Ebrei si trovi a Roma e/o dintorni (tra Pozzuoli e Roma, via Ostia⁶⁵). In prevalenza

⁶² Citato in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 4,23,10.

⁶³ G. Flavio, *Guerra giudaica* 2,104 (G. Vitucci [ed.], *La guerra giudaica*, voll. I-II, Mondadori, Milano 1989) e Filone di Alessandria, *De legatione ad Gaium* 155, informano rispettivamente su comunità giudaiche presenti a Pozzuoli e a Roma. Con un suggestivo suggerimento, C.R. Koester (*Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* [The Anchor Bible 36], Doubleday, New York - London 2001, pp. 49-50) situa in quelle comunità giudaiche le prime presenze cristiane.

⁶⁴ Si consideri P. Ellingworth, *Hebrews and 1Clement. Literary Dependence or Common Tradition?*, in *BZ* 23 (1979) 262-269.

⁶⁵ Suggestisce questa località il felice ritrovamento « di un monumento praticamente unico nell'Italia antica, la cui importanza è accresciuta dalla sua antichità: benché infatti l'aspetto attuale sia il risultato di rifacimenti e aggiunte (secolo IV), è certo che una prima fase edilizia risale alla metà del secolo I d.C. allorché, con la costruzione del porto di Claudio, la vita economica di Ostia venne potenziata ». Così C. Pavolini, *La vita quotidiana a Ostia*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 163, il quale, a proposito della sinagoga ebraica ivi rinvenuta, prova « che un'altra grande religione orientale aveva stabilito una solida base a Ostia, forse ancor prima di tutte le altre » (ivi attestate).

giudeocristiana, buona conoscitrice del testamento antico, con presenza etnicocristiana (non esplicita, ma non escludibile)⁶⁶, la comunità cui l'autore di Ebrei appartiene (13,19) e dalla quale si è allontanato temporaneamente, è destinataria dello scritto. Scopo: giudeocristiani, etnicocristiani e cristiani comunque, riprendano il cammino nella fedeltà alla nuova alleanza⁶⁷.

Inviato a Roma, nel senso indicato, lo scritto non è redatto in Roma⁶⁸. I fratelli giunti « dall'Italia » (= Roma) presso l'autore, inviano i loro saluti ai fratelli in Roma. Anche Timoteo è conosciuto in Roma. Dunque, l'autore è fuori Roma. Con lui, liberato (Fm 2), egli vuole raggiungere quanto prima la comunità a Roma e/o dintorni (13,23). Dov'è dunque l'autore quando redige Ebrei? Lo si è già rilevato, Ebrei risente di pensieri platonico-filoniani. Egli è forse membro di quel gruppo « alessandrino » che ha messo a punto il libro della Sapienza⁶⁹. Che non si trovi egli ad Alessandria? Non lo si può affermare né escludere. Del resto, un suo ritorno, forse anche periodico, ai luoghi della sua formazione culturale, si spiegherebbe da sé.

Sulla data di redazione. I cedimenti nostalgici dei destinatari giudeocristiani al culto mosaico suggerirebbero, per la redazione di Ebrei, una data anteriore alla distruzione del tempio: non oltre il 69! Quel tempio, infatti, è esistente, stando a Eb 8,13 e 10,25: il patto antico è prossimo a sparire (8,13, *eggys*), e se ne vede già ravvicinato (*eggizousa*) il giorno fatale. Collegate dall'uso in comune del verbo *eggizō*, quelle due dichiarazioni in Ebrei rivelano il presentimento di una catastrofe imminente: quella dell'anno 70 d.C., con la presa di Gerusalemme e la distruzione del tempio. Dunque, quest'ultimo esiste ancora. Riconoscere che Eb 8,13 e 10,25b esprimano solo attesa della parusia significa ignorarne il valore di *constatazione* storica⁷⁰.

Tuttavia, Ebrei non si riferisce mai al tempio materiale, bensì a ciò che esso significa. Anche quando parla di sacrifici, l'autore non menziona mai la loro celebrazione nel tempio. La stessa esortazione ai destinatari affinché non ripensino la loro scelta cristiana, essendo il sistema tradizionale del sacrificio ormai obsoleto, non comporta che il tempio fosse ancora in piena attività. La discussione sul sistema « obsoleto » è di merito, e prescinde in tutto da fattori storico-cronologici⁷¹.

⁶⁶ Sembra non favorire la presenza di etnocristiani fra i destinatari di Ebrei, D. Daniels (*How does the Church relate to the New Covenant? Or, Whose New Covenant is It, anyway?*, in *F&M* 16 [1999] 65-66). È invece a favore M.E. Isaacs (*Why Bother with Hebrews?*, in *Heithrop Journal* 43 [2002] 60-72): Ebrei supera le tensioni tra ebrei e cristiani, etnici e non, nel secolo I, attraverso l'idea dell'unico popolo di Dio.

⁶⁷ Cfr. G.L. Borchert, *A Superior Book: Hebrews*, in *Review and Expositor* 82/3 (1985) 328.

⁶⁸ Lo esclude del tutto, ma senza motivare, J. Moffatt (*A Critical and Exegetical Commentary*, p. XXI). Per E. Grässer (*An die Hebräer*, 3 voll. [EKKNT 17/1.2.3], Benzinger Verlag, Zurich; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1990-1997, vol. I, p. 23), Roma non è il luogo di redazione di Ebrei né quello di destinazione. I dati storici sarebbero infatti non realistici, ma fittizi. Posizione, mi sembra, piuttosto incerta a motivo di un'argomentazione altrettanto tale.

⁶⁹ Ne darebbe un'indicazione Eb 2,14b, rapportandosi a Sap 2,24.

⁷⁰ Così A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur*, pp. 186-187.

⁷¹ Vedere nella parola « obsoleto » di Eb 8,13 un attestato che il tempio sia già distrutto, è eccessivo. Il silenzio dell'autore al riguardo è più eloquente.

L'impiego comune di *eggizō* non sembra sufficiente a tenere in collegamento Eb 8,13 e 10,25b: l'alleanza mosaica non sta invecchiando *solo* a motivo dei fatti del 70! « Il giorno che si va avvicinando » può di certo essere quel giorno dell'anno 70, ma perché escludere i giorni turbolenti sotto Nerone o Domiziano? Né la loro allusione alla novità dell'alleanza pasquale e al giorno della parusia è eludibile. Inoltre, i riferimenti in Eb 10,32-34 e 12,3-4 alle opposizioni subite dai destinatari sono troppo vaghi per poter attestare una persecuzione in un preciso periodo. Nella descrizione del culto dell'AT, l'autore si avvale del racconto sul tabernacolo di Mosè e sulla relativa liturgia, senza riferimento alcuno al tempio di Gerusalemme. Era esso già stato distrutto? O il tempo verbale al presente usato per descrivere quel culto sacerdotale in Eb 8,4b-5a (*prospherontōn-latreuoussin*) potrebbe attestare che esso era in vigore nel momento in cui l'autore redigeva lo scritto, dunque prima della distruzione del tempio nell'anno 70? Indizi vaghi.

Si propende sempre più per una data posteriore al 70, anche perché la distruzione del tempio, se già avvenuta, doveva costituire una validissima conferma all'insegnamento dell'autore, secondo cui il patto antico e il relativo culto erano ormai rimpiazzati. Come mai allora l'autore non menziona espressamente quella distruzione? Si può ritenere che essa fosse ben nota e comunque sullo sfondo delle sue riflessioni, ma anche che non gli interessasse; l'attenzione di Ebrei non va infatti al tempio erodiano, piuttosto al tempio-tenda nel deserto, come descritto in 9,1-5. È dunque del tutto secondario avvalersi dell'argomento « distruzione del tempio » per decidere la data bassa o alta di Ebrei. Il principale intento dell'autore è trarne le conseguenze: *anche* quella distruzione è segno visibile di tradizioni giudaiche che hanno esaurito il loro peso⁷².

Un serio fattore sembra opporsi alla data alta: Ebrei presenterebbe una teologia per la seconda e la terza generazione cristiana, inferiore a quella attestata nelle lettere pastorali (fine secolo I). Anzi, la cristologia di Ebrei non andrebbe oltre Col 1,15-20. Questa impostazione teologica tornerebbe a conferma di una datazione non posteriore al 65-70⁷³. Riprenderemo la questione. Intanto resta possibile che il tempio non ci sia più, nel qual caso Ebrei non è posteriore al 96 (*terminus ad quem*), in base a *1 Clemente* 36 che conosce e cita ampiamente Eb 1, e neppure di molto precedente (non prima del 70). Nel tentativo di voler abbracciare le due ipotesi, si propone il trentennio tra il 60 e il 90⁷⁴ o il solo decennio tra gli anni 80-90⁷⁵. Potremmo pensare agli ultimi anni di Domiziano (94-96).

⁷² Il richiamo storico è di rilievo. Cfr. E.B. Aitken, *Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews*, in *SewTR* 45 (2002) 135.

⁷³ Così B. Lindars, *La teologia della lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1993, p. 38 (or. ingl., Cambridge 1991), ma ritengo impropriamente, in base agli elementi su offerti.

⁷⁴ Fra gli altri, cfr. C.R. Koester, *Hebrews. A New Translation*, pp. 53-54.

⁷⁵ Così, ad esempio, C.P. März, *Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel* (NT 16), Echter-Verlag, Würzburg 1989, p. 20; già F. Weiss (*Der Brief an die Hebräer* [KEK.NT 13], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991¹⁵, pp. 72, 77): cristiani della seconda-terza generazione postapostolica, tra l'80 e il 90. Ancora E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 1-6* (EKK.NT 17.1), vol. I, p. 24. Decisivo è Eb 10,32-34, in cui l'autore ricorda i primi tempi d'entusiasmo nella fede della prima generazione cristiana. Di recente, K. Schenck, *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Westminster J. Knox, Louisville 2003. Cfr. recensione di W. Brouwer, in *CTJ* 39/1 (2004) 176-178.

Ma c'è un ultimo fatto da considerare. Mentre la distruzione del tempio erodiano sembra non interessare Ebrei, l'arco del trionfo dei Flavi Tito e Vespasiano a Roma, eretto dopo la vittoria di Roma contro la prima rivolta giudaica (*Judaea capta* o *Judaea devicta*), permette di situare Ebrei in epoca posteriore al 70: esso infatti viene eretto con il consenso del senato romano nel 71, gesto che riconosce nella *Judaea capta* un enorme successo della politica imperiale. Le celebrazioni di tale trionfo erano annuali e sontuose⁷⁶. Nell'anno 75 Vespasiano fa costruire il tempio della Pace, presso il foro romano, e vi raccoglie il bottino asportato dal tempio di Gerusalemme⁷⁷; morto Tito nell'81 o poco dopo, viene eretto l'arco di Tito (quello odierno), nel punto più elevato della via Sacra; questo fa seguito a un altro arco di Tito costruito nell'80, al Circo Massimo, vivente l'imperatore, con esplicita iscrizione sulla conquista della Giudea e di Gerusalemme da parte di Tito: « In ossequio ai precetti di suo padre »⁷⁸. Se così stanno le cose, si può dire che gli eventi degli anni 69-70 danno il via a una politica imperiale dei Flavi che si protrae fino oltre l'80.

Ebbene, nel riproporre al dettaglio gli elementi del culto giudaico, dopo tanto degradante sconfitta, Ebrei non può prescindere da questo contesto celebrativo, non poco umiliante per la comunità ebraica ed ebraico-cristiana. L'autore si ripropone di sollevarla, indicandole il vero trionfatore: non tanto l'imperatore, quanto il Figlio, Gesù il Cristo. La sofferenza della comunità è interpretata come valore: c'è Uno infatti che l'ha già vissuta in prima persona, da « precursore della fede », solidale con i fratelli. Non resta che seguire lui, il vero trionfatore, da trionfatori⁷⁹. Dovremmo pertanto collocarci nell'ultimo ventennio del secolo I.

2. Il problema letterario

Le questioni introduttive su Ebrei conservano ancora tutta la loro complessità e le soluzioni suggerite resterebbero ipotetiche⁸⁰. In verità, qualche passo in avanti è possibile: titolo, genere letterario, stile, estetica, unità e integrità del documento, e altri aspetti, sono in via di approfondimento. Criterio base è l'assoluta priorità del documento scritto e la fedeltà a esso. Là dove l'ipotesi è d'obbligo, non resta che muoversi tra pareri di maggioranza e minoranza, soppesando le rispettive argomentazioni. Anche questa procedura è rispettosa del testo e apre strade, talora inattese, a una comprensione migliore.

Sul titolo. Ebrei è indiscutibilmente un documento storico-religioso di rilevante arte letteraria, scritto in un greco forse il più elevato del NT. Due fattori hanno contribuito a che fosse annoverato nel genere letterario epistolografico: la

⁷⁶ Cfr. G. Flavio, *Guerra giudaica* 7,123-172.

⁷⁷ Vedi *Ibid.* 7,158-161.

⁷⁸ Cfr. *Corpus Inscriptionum Latinarum* (= CIL) 6,944.

⁷⁹ Si veda utilmente E.B. Aitken, *Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews*, in *SewTR* 45 (2002) 140-150.

⁸⁰ Così P. Kasilowski, *L'Épître aux Hébreux. Questions préliminaires*, in *Bobolanum* 10 (1999) 68.

presenza nella *inscriptio* della formula *pros Hebraious* (« agli Ebrei »), e l'epilogo in 13,18-25. Eppure, con buona pace di questi due elementi, tanto tipici in tutte le lettere di Paolo, Ebrei risponde al minimo ai criteri dell'epistolografia greca⁸¹; quei due elementi sono infatti discutibili.

Il titolo *Lettera agli Ebrei* circolava già prima del 90 a.C., stando a Clemente I di Roma riportato in Eusebio⁸², e già prima del 70, in base a Teodoro di Cir(r)io (+458)⁸³. Si può tuttavia ritenere che quel titolo sia apparso verso la metà del secolo II, per la prima volta presumibilmente in Ireneo di Lione (ca. 140-202)⁸⁴. Anche Origene (185/186-254/255)⁸⁵ lo conosce. Due secoli dopo, Giovanni Crisostomo (344-407) attribuisce la Lettera agli Ebrei a Paolo, supponendo che l'Apostolo volesse rivolgersi ai cristiani provenienti dal giudaismo⁸⁶. Già nei secoli II-III infatti gli ebrei divenuti cristiani erano chiamati « ebrei » che avevano conosciuto Cristo o *ebreo-cristiani*. In verità, il nome di Paolo servi per dare autorità a quel testo: non esisteva ancora il canone.

Il titolo iniziale è andato perduto. Molti sono gli anni che intercorrono tra la redazione dello scritto e le copie più antiche a noi pervenute⁸⁷. L'ipotesi è che lo scritto agli Ebrei, destinato a una persona, sia stato divulgato anche ad altre mediante copie⁸⁸. In questo caso, nel mondo greco-romano, sulle copie si ometteva il protocollo iniziale perché già presente nell'originale⁸⁹ e per distinguerle dal medesimo. Le copie di lettere da trasmettere a terzi perdevano così il titolo originario. Si deve ritenere che un copista, prima dell'inserimento di Ebrei nel canone, abbia sostituito il titolo completo, a noi non pervenuto, con « agli ebrei », volendo indicare così un'entità linguistica (ebrei in diaspora greco-romana) e non etnica (giudei). Casi di questo genere non sono rari⁹⁰, tanto più che il copista ha libertà di formulare il titolo deducendolo dal contenuto dell'opera. La lettura di una « lettera » in assemblea doveva essere motivo d'orgoglio per una comunità ecclesiale, se lo scritto

⁸¹ Interlocutorio a riguardo E.J. Bickermann, *Le titre de l'épître aux Hébreux. En marge de l'écriture*, in *RB* 88 (1981) 28-30.

⁸² « Clemente Romano nella sua lettera ai Corinzi, inserisce molte affermazioni tratte dalla lettera agli Ebrei. Questo fatto indica che la lettera suddetta non è affatto recente. Poi Clemente parla dell'autore, indicando l'evangelista Luca » (cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 3,38,1).

⁸³ Questi, basandosi su 13,10, retrodata Ebrei a prima del 70, poiché l'autore doveva conoscere il culto del tempio.

⁸⁴ Fra gli scritti del NT menzionati da Ireneo e registrati in Eusebio di Cesarea (*Historia ecclesiastica* 5,26) vi è anche (letteralmente) la *Lettera agli Ebrei*.

⁸⁵ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 6,25,11.

⁸⁶ Cfr. Giovanni Crisostomo, *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos. Argumentum*, in PG 63,9-12.

⁸⁷ Cfr. P⁴⁶ (= Chester Beatty); i codici B (Vaticano) e S (Sinaitico).

⁸⁸ Un caso equivalente si ha nella lettera dei vescovi di Palestina sulla data di Pasqua: « Fare pervenire copie di questa lettera a tutte le diocesi » (cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 5,25).

⁸⁹ Numerosi gli esempi nel mondo greco-romano. Ne dà ampio prospetto E.J. Bickermann, *Le titre de l'épître aux Hébreux. En marge de l'Écriture*, in *RB* 88 (1981) 19-41, qui nota 11. Si veda l'omissione del titolo da parte di un traduttore in una lettera di Costantino ad Anulio. Ne riferisce Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 10,5,15.

⁹⁰ In Giustino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 141,5, si legge che l'autore scrive il suo libro per Marco Pompeo; alcuni codici invece portano come titolo di quest'opera: *Dialogo contro i giudei e i pagani*. Si nota bene la mano dei copisti.

era indirizzato alla medesima⁹¹. Con buona probabilità fu questa la ragione per cui il titolo « Agli Ebrei » si affermò rapidamente fino a essere immesso nel canone.

Il sintagma *agli Ebrei* è raro in tutto il NT e lo stesso Paolo si definisce *ebreo* solo 2 volte, quando rivendica la propria appartenenza al popolo eletto (2Cor 11,22 e Fil 3,5). In genere, però, in tutto il NT sembra indicare non un'appartenenza etnica, per la quale si preferisce il termine « giudei »⁹², ma linguistica: ebrei in diaspora greco-romana⁹³. Il termine « giudeo » apparirà negli autori cristiani solo dopo Giustino (100/110-163/167)⁹⁴. Di eguale opinione sembra essere Giovanni Crisostomo⁹⁵. Da qui, e non solo, il sottotitolo proposto: *Trattato ai cristiani di origine ebraica ed etnica, ora ellenizzati*.

Sul genere letterario. Ebrei: una lettera? Un sermone omiletico? Un sermone polemico? Un sermone sociopolitico? Una liturgia? Un discorso (*oratio-dissertatio*) epidittico? Uno scritto di consolazione? Un trattato *midrashico*? Un appello? Un « paradigma di predicazione »? Una collezione di oracoli? Un libro-libretto da diffondere? Un ammonimento? Semplicemente un trattato? Un mistero letterario⁹⁶.

Una lettera? È vero, manca la normale *salutatio* con presentazione dell'autore e del destinatario, ma vi sono altri elementi: l'autore scrive da lontano (Eb 13,19), forse da un carcere (13,22b-23a) – ma contraddice proprio 13,22ab –, a una comunità cristiana; desidera tornare al più presto; il binomio retorico epistolografico *apusia-parusia* è garantito; termina con una benedizione e con saluti scritti personalmente. Il suo scritto è « parola di consolazione » (13,22). Chiede che si preghi per lui. Dunque, lettera⁹⁷.

Un sermone omiletico? Un sermone liturgico, un'antica omelia cristiana⁹⁸, a finalità pastorale⁹⁹, un'omelia liturgica (eucaristica) sempre attuale¹⁰⁰, anzi, la

⁹¹ La *IClemente* era letta nell'assemblea liturgica di molte chiese (cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 3,16).

⁹² Paolo arringa i giudei di Gerusalemme in lingua ebraica. Cfr. At 21,39; 22,3.

⁹³ Cfr. At 22,2-3. Nel secolo II i greci usavano « giudei » per indicare un'entità etnica, « ebrei » invece per una linguistica. Per i cristiani, gli ebrei sono la posterità di Abramo, i giudei sono gli israeliti della dispersione. La distinzione è nota a Giustino (cfr. la nota seguente), e alle iscrizioni nelle necropoli ebraiche di Roma. Cfr. J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum (III a.C. - VII d.C.)*, voll. I-II, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 1936-1952, vol. I: nr. 291; 317; 510 e 535 (ebrei); 287; 530; 532 e 643 (giudei). Non è invece nota ai rabbini; la necropoli di Beth She'arim non ha testimonianze.

⁹⁴ Trifone, rivolto a Giustino e ai greci di Efeso, si definisce fieramente « ebreo », profugo di guerra. Cfr. Giustino, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 1,3.

⁹⁵ Si veda Giovanni Crisostomo, *Ad Hebraeos. Homilia* 14, in PG 63,113, e *Homilia* 21, in PG 63,151: *Judaicus et Hebraeus*.

⁹⁶ È la felice formulazione di W. Wrede (*Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes*).

⁹⁷ Ebrei « is neither an epistle nor an homily, pure and simple ». Così già J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. XXVIII. Per K.M. Woschitz (*Christus [gestern, heute] und der selbe in alle Ewigkeit*, in *Renovatio* 56 [2000] 79), Ebrei è *Hirtenbrief* (« lettera pastorale »); per B. Lindars (*La teologia*, p. 21), Ebrei è *lettera*.

⁹⁸ Cfr. A. Vanhoye, *Homilie für halbedürftige Christen*, Pustet, Regensburg 1981, p. 11; C.P. März, *Zur Aktualität des Hebräerbriefes*, in *TQ* 140 (1992) 160-168; R. Brown, *Pilgrimage in Faith: The Christian Life in Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 28-35 (più sermone che lettera); P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana*. Meno « sicuro » W.L. Lane, *Hebrews: A Sermon in Search of a Setting*, in *SWJT* 28 (1985) 13-15. Eppure, Ebrei non è un sermone omiletico né una lettera.

⁹⁹ Così S. Stanley, *Hebrews 9,6-10: The « Parable » of the Tabernacle*, in *Novum Testamentum* 37 (1995) 247-251.

¹⁰⁰ È il parere di F.F. Bruce (*The Structure and Argument of Hebrews*, in *SWJT* 28 [1985] 6-12), il quale ne ravvede il punto culminante in 10,19-25 (*Ibid.* 6). H.W. Attridge (*New Covenant*

prima e l'unica a noi giunta così ben conservata¹⁰¹, quindi un « paradigma di predicazione »¹⁰². O, addirittura, un insieme di argomenti, quale contenuto tematico di altrettante omelie?¹⁰³. Forse un'omelia sacerdotale imperniata sul Sal 109¹⁰⁴, profonda e impegnativa¹⁰⁵, ma comunque leggibile in un'ora?¹⁰⁶. Scopo del sermone liturgico è quello di mettere a fuoco l'eccellente qualità di Gesù e del suo messaggio, l'esortazione a decidersi per lui, l'appello alla fedeltà nella scelta. L'omelia « agli ebrei » si muove così tra gesuologia (Gesù storico) e cristologia (Cristo della fede). L'autore non presenta una teologia sistematica, ma solo omiletico-esistenziale. Anche i riferimenti al « parlare » (cfr. 2,5; 5,11; 6,9; 9,5) potrebbero deporre per un sermone omiletico-esistenziale, destinato originariamente a un'esposizione orale, messo poi per iscritto e affidato alla comunità perché ne faccia tesoro¹⁰⁷. Preoccupazioni *mistagogiche* non sarebbero assenti¹⁰⁸. Questa preoccupazione pastorale spinge l'autore a utilizzare tutti gli strumenti della mediazione-comunicazione a sua disposizione. Con procedura epidittica, egli si avvale dell'AT onde delimitare il medesimo agli occhi dei suoi destinatari giudeo-

Christology in an Early Christian Homily, in *QRMin* 8 [1988] 89-108) percorre tutti i migliori temi del « libro agli Ebrei » e, da questo punto di vista, trova riscontro nel mio lavoro. Ad esempio, che proprio il titolo di « sommo sacerdote » esprima l'umanità di Gesù è un dato da me sostenuto e provato. Ma che Ebrei sia un'omelia liturgica, pur affermandolo più volte, W. Attridge non lo prova. Né l'insieme dei temi rilevati può costituire una prova globale del genere letterario omiletico-liturgico. Anche M. Cahill (*A Home for the Homily: An Approach to Hebrews*, in *ITQ* 60 [1994] 141-148) non è in grado di provare l'assunto. Il suo argomento è di convenienza: per Ebrei « la casa » migliore non può che essere il momento dell'omelia nella celebrazione eucaristica. La cosa è talmente ovvia, da essere sostenuta proprio dall'argomento e *silentio*. J. Swetnam (*Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, in *Biblica* 70 [1989] 74-95) è dello stesso parere. Egli motiva la mancanza di riferimenti omiletico-eucaristici espliciti con la « disciplina del segreto ». un argomento il cui scopo è quello di suggerire la grandezza di un mistero ricorrendo a velate asserzioni. L'autore sarebbe così discreto nel parlare dell'eucaristia da non lasciare intravedere le proprie intenzioni? Diversamente P. Grelot (*Epistola agli Ebrei*, in *Omelie sulla Sacra Scrittura. Introduzione al NT*, vol. VIII, Borla, Roma 1989, pp. 160-191), che riscontra in Ebrei tratti omiletici, anche schemi di omelie (sul Sal 94,7-11; su Melchisedek: 7,1-28; su Ger 31,31-34), ma non riconduce l'intero scritto a un'omelia.

¹⁰¹ Così A. Vanhoye, *Homilie*, p. 11; F.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfragen des Hebräerbriefes*, Zink, München 1955, p. 207, il quale tuttavia sembra avere una certa riserva, quando aggiunge: « Wenn man es so nennen will ».

¹⁰² È il suggerimento di V.C. Pfitzner (*The Rhetoric of Hebrews: Paradigm for Preaching*, in *LuthTJ* 27 [1993] 3-12).

¹⁰³ Ancora V.C. Pfitzner, *The Rhetoric of Hebrews: Paradigm for Preaching*, in *LuthTJ* 27 (1993) 3-12. Un po' troppo! Da parte sua N. Clark, *Reading the Book. 2. The Letter to the Hebrews*, in *ExpTim* 108 (1996) 37-40, rileva in Ebrei quattro motivi omiletici, a struttura dell'intero scritto.

¹⁰⁴ Ricorrendo qui per la prima volta la citazione di un salmo, faccio presente che i salmi riportati in Ebrei lo sono secondo la versione dei LXX, privilegiata appunto dall'autore.

¹⁰⁵ Così H. Cousin, « *Accrédité comme Fils sur sa maison* »: *Révélation et filiation dans la Prédication sur le sacerdoce du Christ*, in *LumVie* 43 (1994) 57-58; S. Stanley, *The Structure of Hebrews from Three Perspectives*, in *Tyndale Bulletin* 45 (1994) 251-254.

¹⁰⁶ Il che tuttavia non depone a favore di Ebrei « omelia liturgica », come sembra sostenere H.D. Galley, *Der Hebräerbrief und der christliche Gottesdienst*, in *JLH* 31 (1987-1988) 72-83.

¹⁰⁷ Così C.P. März, *Zur Aktualität des Hebräerbriefes*, in *TQ* 140 (1992) 160-168.

¹⁰⁸ Cfr. J.R. Kleiner, *Brief an die Hebräer. Judenchristliche liturgische Mystagogie*, in *Heiliger Dienst* 46 (1992) 263-268: *mistagogia* liturgica giudeocristiana? Attendibile. Ma non solo.

cristiani, facendo emergere la qualità superiore del NT: nella storia è accaduto una decisiva svolta, ma in continuità con la precedente; l'autore rilegge il tutto a seguito dell'evento «il Figlio Gesù il Cristo» e in vista di lui. A tal fine, egli dissemina il suo «appello» fatto di esortazioni, dimostrazioni, ammonimenti e minacce. Ma proprio in considerazione di ciò, Ebrei, pur presentando tratti omiletici, non è un'omelia né una liturgia¹⁰⁹: i tratti non omiletici sono infatti più abbondanti.

Un sermone omiletico con allegato epistolare?¹¹⁰ Dunque, un genere letterario doppio? Questa soluzione tende a salvare Eb 13,1-24 e in particolare 13,22-24, punti non riconducibili al genere letterario omiletico. Soluzione per giustapposizione, essa è la meno attendibile; né a un allegato-poscritto, chiaramente redazionale e intenzionale, e dalle dimensioni ristrette, può essere riconosciuto un valore così determinante¹¹¹.

Un sermone polemico? Decisivo dovrebbe essere Eb 3,9-14, in cui i cristiani sarebbero come obbligati a recidere ogni rapporto con il giudaismo; non possono infatti continuare a *mangiare* all'altare dell'antica alleanza, e chi ne mangia non può *mangiare* all'altare del nuovo patto (13,10). Ma il parere di Ebrei va in altra direzione: si tratta di alimentare nei cristiani, provenienti dall'ebraismo e dalla gentilità, la capacità critica di vagliare l'antico nei suoi valori e di coordinarlo con il nuovo, secondo la trilogia esegetico-ermeneutica: «confronto, diversità, superamento»¹¹² o secondo il binomio *tipo* e *antitipo*. Più che recidere ogni rapporto con la religiosità giudaica da cui provengono, i giudeocristiani e ancora gli etnicocristiani estraggano il meglio dalla situazione di confronto in cui si trovano. Una conflittualità produttiva: dalla provvisorietà dell'antico, per altro storica e necessaria, alla definitività del nuovo. Del resto, secondo un tracciato retorico che pervade tutto il «trattato»: Io vi ho parlato (dice l'autore: *ethos*), voi mi avete ascoltato (*pathos*), ora conoscete le cose (*logos*), soppesatele e prendete la decisione più matura¹¹³; nel senso di 1Ts 5,21: «Omnia probate, quod bonum est tenete». Che Ebrei sia un *sermone polemico*¹¹⁴ è da escludere.

Un sermone sociopolitico? Non lo è certo nel suo insieme, ma non ne mancano degli aspetti, in particolare là dove la retorica dell'esposizione è *epidittico-paracletica* e mira a rafforzare la resistenza fino al sangue contro ogni minaccia verso la fede in Dio, l'unico che può dare solido fondamento alla speranza uma-

¹⁰⁹ Eb 13,1-24 e in particolare la finale in 13,22-24 non depongono per tale globalizzante ipotesi, a meno che non se ne debba prescindere. Ma in base a quale motivo?

¹¹⁰ È il suggerimento di P. Kasilowski, *L'Épître aux Hébreux. Questions préliminaires*, in *Bobolanum* 10 (1999) 68.

¹¹¹ Così già W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes*, pp. 84-86: ancora questo volumetto è di estremo interesse per le molteplici intuizioni scientifiche, ormai acquisite dall'analisi esegetica.

¹¹² *Entsprechung, Andersartigkeit, Überbietung*: cfr. E.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, pp. 40-41.

¹¹³ Cfr. Aristotele, *Rhetorica* 3,19,6 (*Rhetorica* [J.H. Frese, ed.], [LCL], Harvard University Press, Cambridge-London 1998); Cicerone, *De partitione oratoria* 15,53.

¹¹⁴ È il parere di N.H. Young, «*Bearing His Reproach*» (*Heb 13,9-14*), in *NTS* 48 (2002) 258-259.

na. Questo delicato aspetto nei rapporti tra fede e storia interpella la sensibilità dell'autore pastore; attento alle molteplici differenze culturali e sociali dei suoi destinatari, egli scopre nella predicazione lo strumento più efficace allo scopo¹¹⁵.

Un *midrash*? Certo, il ruolo decisivo del Sal 109,1-4 sembra richiederlo a motivo della sua massiva valenza epidittica in quel «punto capitale» (8,1), attorno al quale ruota la *expositio* nel suo insieme: l'unico e nuovo sommo sacerdozio del «Figlio», «alla maniera di Melchisedek»¹¹⁶. Né mancano altri tratti *midrashici*. Ma Ebrei non è un *midrash*.

Una collezione di oracoli? E non su Gesù, ma sul «maestro di giustizia» di cui a Qumran? Davvero un'impresa inerpinarsi per questo sentiero¹¹⁷.

Una *dissertatio* epidittica? L'esposizione-narrazione di Ebrei presenta momenti epidittici e di diatriba, affidati ad approfondimenti articolati. Potremmo pensare a un genere letterario *epidittico* con inserti diversi: omologie, catechesi anticotestamentaria, omiletica, tratti liturgici, parenesi accorate, dimostrazioni stringenti, elaborazioni *midrashiche*, strategie retoriche¹¹⁸. L'autore intende perseguire scopi esistenziali: ridare fiducia, rivitalizzare la comunità, consolarla, persuaderla con nuovi argomenti gesuologico-cristologici ad approdare *ad unum*, al Figlio Gesù il Cristo sommo eterno sacerdote. Da qui l'appello alla fedeltà nella scelta (10,39). Il genere letterario di Ebrei mostra un volto molteplice¹¹⁹. Esso è anche un appello.

Un «appello»? Considerando che l'autore stesso definisce il suo scritto una «parola di esortazione-consolazione» (*logos tēs paraklēseōs; sermo exhortationis*, cfr. Eb 13,22), ci si avvicina alla natura del medesimo inquadrandolo come appello: si tratta cioè di un messaggio orale inviato per iscritto, il che non esige la scelta previa di un preciso genere letterario. Questo suggerimento è attendibile. Siamo dunque in presenza di un genere letterario molteplice, riassumibile, forse, nella parola «appello»¹²⁰.

¹¹⁵ Affronta questo singolare aspetto D.L. Jones, *The Sermon as «Art» of Resistance: A Comparative Analysis of the Rhetorics of the African-American Slave Preacher and the Preacher to the Hebrews*, in *Semeia* 79 (1997) 11-26.

¹¹⁶ Così già G.W. Buchanan, *Epistle to the Hebrews*, Doubleday, Garden City (New York) 1972, p. 10.

¹¹⁷ Ci prova J.C. O'Neill in due studi: *Jesus in Hebrews*, in *JournHighCrit* 6 (1999) 64-82 e *The Death of the Teacher of Righteousness in Hebrews 13:12-13*, in *JournHighCrit* 7 (2000) 286-288. O'Neill lavora su dati di critica testuale e di storia delle tradizioni.

¹¹⁸ Così, ad esempio, in Eb 11 l'autore fa appello agli strumenti retorici dei *paradeigmata* e degli *encomia*, onde persuadere, con valide dimostrazioni tratte dall'esistenza, a non desistere dalla scelta di fede già compiuta (10,22-23). La comunità guardi a quelle forze trainanti, a quelle situazioni di vita: esse hanno il peso di una liturgia «in accadimento» e sono esse stesse un'omelia. Un appello polimorfo.

¹¹⁹ «Haec magnifica ad Hebraeos missa dissertatio, oratio potius dicenda est quam epistola», annota già Valkenaer riportato da J. Moffat, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. XXVIII. E se *oratio-dissertatio*, perciò con *argumentationes*, dunque epidittica.

¹²⁰ Ancora E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 1-6*, vol. I, p. 15. Meno attendibile è pensare a un genere letterario misterico. Sollecitato dai culti misterici, l'autore terrebbe il suo discorso allo scopo di approdare all'unico vero culto: quello celeste, che costituirebbe il punto culminante dello scritto. Sta però di fatto che il punto capitale di Ebrei (8,1) non è il culto celeste, e l'ampio settore del culto è, per l'autore, funzionale a ben altro scopo: Gesù sommo sacerdote. Oltre tutto, il culto al tempio di Gerusalemme non è certo misterico!

Un ammonimento finalizzato a ottenere adesione nella fede a Gesù il Cristo in base ai suoi segni redentivi?¹²¹.

Genere letterario polimorfo? Il genere letterario « omelia-lettera » o « omelia-libro » o « sermone omiletico » non è dunque soddisfacente. Quello di Ebrei è polimorfo. Con esso l'autore si pone al di fuori del NT. Definire Ebrei una « omelia inviata come lettera » non aiuta a chiarire la ben più ampia varietà letteraria del documento. Ritenere poi Ebrei « l'unico esempio di un'omelia del NT a noi completamente pervenuta »¹²² è suggestivo, ma non ancora una risposta all'interrogativo. Ebrei è molto più di un'omelia. Nessun tipo di genere letterario individuato nella Bibbia e a noi noto può esaurire il volto letterario di Ebrei.

La *polimorfia letteraria* del « trattato » è insita nel *logos paraklēseōs* (cfr. 13,22): proprio quel *logos* è appello polimorfo, quasi un raccoglitore di molteplici sub-generi letterari¹²³ che possono ben essere ritenuti protreptici: raccolta di « motti », momenti liturgici, omiletici, parenetico-esortatori, catechetici, dottrinali, con argomentazioni alla mano dall'AT, con valore ora epidittico, ora *midrashico*, ora metaforico, accessibile anche a bambini, espressione di una prassi educativa ellenistica (12,4-12) forse cara all'autore (6,13-14). Un « appello polimorfo » al popolo dell'alleanza, perché resti fedele alla scelta di Dio, nel Figlio.

Un libro da diffondere?¹²⁴. A motivo della sua accurata e intricata composizione e del suo tema « capitale » (8,1) sul sacerdozio di Cristo, la *Lettera* agli Ebrei è considerata sempre meno una *lettera*, sempre più un trattato teologico; anzi, un « libro »¹²⁵. Ne sarebbero riprova i cinque trattati ben riconoscibili¹²⁶ che lo compongono. Ognuno di essi presenta una *expositio* condotta con abbondanza di argomentazioni ed esortazioni¹²⁷. Il retrofondo anticotestamentario è presente nelle cin-

¹²¹ Sembra proporlo M.L. Gubler, *Der Hebräerbrief, eine Mahnrede*, in *Diakonia* 34 (2003) 186-190. Salva la bontà degli argomenti che Gubler rende oggetto dell'ammonimento, resta la non attendibilità di un tale genere letterario; troppo restrittivo.

¹²² Così A. Vanhoye, *Homilie*, p. 11.

¹²³ Lo ritiene possibile lo stesso H.W. Attridge (*Paraenesis in a Homily [logos paraklēseōs]: The possible Location of, and Socialization in, the « Epistle to the Hebrews »*, in *Semeia* 49 [1990] 211-225), compiendo un passo in avanti rispetto al suo precedente contributo (*New Covenant Christology in an Early Christian Homily*, in *QRMin* 8 [1988] 89-108).

¹²⁴ Quasi una *Flugschrift*? Così E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 1-6*, vol. I, p. 25. Suggestiva intuizione, ma Ebrei non è un « volantino », né un libretto.

¹²⁵ Lo suggerisce D.A. Black (*Hebrews 1,1-4: A Study in Discourse Analysis*, in *WTJ* 49 [1987] 193) con formulazione esplicita. Indicazioni già in J. McRay (*Atonement and Apocalyptic in the Book of Hebrews*, in *Restoration Quarterly* 32 [1980] 1-9), che non esita a usare la formula « libro degli ebrei ». Sembrano sostenerlo S.D. Toussaint (*The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews*, in *GraceTJ* 3 [1982] 67-80) e M. McGehee (*Hebrews: The Letter Which Is Not a Letter*, in *BToday* 24 [1986] 213-216).

¹²⁶ C.R. Koester (*Hebrews. A New Translation*, pp. 84-85), ne rileva tre; A. Vanhoye (*Épître aux Hébreux. Texte grec structuré*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1976²) ne focalizza cinque. Me ne occupo più avanti.

¹²⁷ Cfr. la *dispositio rhetorica* proposta da K. Backhaus, *Der neue Bund und die werdende Kirche. Die Diathēkē-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTAbh.NF 29), Aschendorff, Münster 1996, pp. 57-64. L'autore tende a provare che la *dispositio rhetorica* o struttura retorica è un'esigenza della struttura letteraria. Ben inteso, con profilo proprio.

que parti, la paràclesi è accorata e insistente, esposta in momenti liturgici e omiletici ben distribuiti e armonizzati con il tutto dello scritto. Ebrei: un « libro » dal ricco messaggio giudeocristiano; suo punto capitale è il nuovo ed eterno sommo sacerdote, Gesù Cristo il « Figlio di Dio », il nuovo patto, la nuova pasqua, la nuova paràclesi, la nuova vita cristiana. Un « nuovo » richiesto dalla « tragicità » dell'antico, privo di forza per redimere. Perché tutto questo sia accolto, l'autore non mette a punto una pura esposizione dottrinale; il suo intento è immediato: esortare i suoi a non ricadere in quella « tragicità ». Allo scopo, consegna loro una « parola di consolazione-esortazione » (13,22), designazione data anche a un sermone sinagogale in At 13,15. Visto così, questo « libro »¹²⁸ presenta toni molteplici: epidittico-dottrinali, retorico-paracletici, omiletico-catechetici, strategie e metafore cui l'autore aggiunge una finale di tipo epistolare (13,22-25). Dunque, « Libro ai cristiani di origine ebraica ed etnica ora ellenizzati »¹²⁹. Libro nel senso di Ap 1,11; 22,18.20 e anche 22,19? Nel senso di Diodoro Siculo, autore di una storia universale in quaranta libri (*biblos*), dal titolo *Bibliotheca historica*? In verità, Ebrei non presenta la varietà tematico-compositiva di un libro e neppure la sua ampiezza.

Semplicemente un trattato? Unitarietà e organicità attorno alla *tesi* unica del sommo sacerdozio di Cristo e al *tema* equamente principale del pellegrinaggio sacerdotale, di lui e dell'assemblea cristiana, la compattezza della composizione letteraria di Ebrei, l'articolazione della disposizione narrativa e la consequenzialità epidittica, il tutto condito con la molteplicità degli elementi appena evidenziati nell'ipotesi « libro », sembrano spingere in questa direzione. E si tratta di elementi non sempre riscontrabili nella epistolografia neotestamentaria né facilmente coordinabili con la varietà di un libro.

Per l'esattezza, un *tractatus-tractatio*, in epoca di retorica classica, prevede i seguenti elementi: *inventio rerum*, da cui derivano un *exordium-proemium*; una *dispositio* con *propositio*, *argumentatio*, corredata di *argumentationes*, *probationes*, *refutationes*, *amplificationes*; una *conclusio-peroratio* che armonizza con la *propositio* ed esorta a prendere atto del *tractatus* e dei risultati ottenuti¹³⁰. La constatazione di questi elementi mi ha persuaso che, più che una lettera e più che un libro, Ebrei è un trattato, non di retorica né retorico, ma in stile retorico: la strategia retorica è basata sulla *synkrisis*, un permanente sostrato di comparazione tra antico e nuovo¹³¹. Pur mantenendo il titolo di Lettera agli Ebrei a noi giunto dalla tradizione, mi è parso bene accostargli il sottotitolo « Trattato ai cristiani di origine ebraica ed etnica ora ellenizzati ». Che Ebrei *non* sia una lettera è tesi ancora aperta e discussa, ma sempre più tenuta.

¹²⁸ Lo definisce il « libro » più greco nella Bibbia giudeocristiana, L. Burns, *Hermeneutical Issues and Principles in Hebrews as Exemplified in the Second Chapter*, in *JEvTS* 39 (1996) 587.

¹²⁹ Analoga annotazione in D.A. Black (*Hebrews 1,1-4: A Study in Discourse Analysis*, in *WTJ* 49 [1987] 193), che omette il riferimento alla gentilità: « Libro ai cristiani di origine giudaico-ellenistica ».

¹³⁰ Cfr. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Hueber, München 1967, pp. 24-26.

¹³¹ Cfr. D.E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, Westminster John Knox, Philadelphia 1987, p. 213; ancora D.F. Watson, *Rhetorical Criticism of Hebrews and the Catholic Epistles Since 1979*, in *CRBS* 5 (1997) 175-207.

Sullo stile. Onde ottenere lo scopo voluto, l'autore dà di piglio allo stile letterario per abbellire la sua esposizione e come vero e proprio strumento di lavoro.

Il linguaggio: la parola selezionata, la fraseologia curata, le frequenti indicazioni di tipo retorico (ad esempio, 2,5; 6,9), la sottolineatura della grandezza dell'argomento e della difficoltà a comprenderlo (5,11), la centratura del « punto capitale » del « trattato » (8,1), il preannunzio di temi che saranno ripresi in seguito (6,1-2; 9,5) nonché il riconoscimento di non poter entrare in determinati dettagli, pur volendolo, per mancanza di tempo (11,32). Ottimo conoscitore della retorica, scrittore forbito¹³², stratega severo e distanziato, eppure pastore appassionato; raffinato ermeneuta dell'AT¹³³, tutto questo profila l'autore come l'uomo della parola (*anēr logios*, At 18,24)¹³⁴, e persuasivo argomentatore: retore oculato, didatta epidittico: i suoi destinatari, esposti al rischio dell'apostasia, possono restare ben saldi nella fede e peregrinare nella speranza verso il riposo di lui; colui che offre la sua vita, infatti, è fedele, è « causa di salvezza eterna » (Eb 5,9)¹³⁵. Anche se l'apporto di Ebrei in termini nuovi rispetto al greco precristiano è solo dell'1,6%¹³⁶, non vi è dubbio che l'autore di Ebrei sia il migliore stilista fra gli scrittori del NT¹³⁷. L'eventualità, ventilata nella Chiesa antica, che Ebrei possa essere la traduzione in greco dall'ebraico o dall'aramaico¹³⁸ è a questo punto destituita di fondamento. Del resto, le citazioni dall'AT sono quasi tutte dalla versione greca dei LXX. Nuova indicazione per la lingua greca come quella originale di Ebrei e non versione dall'ebraico.

La lingua. Quello di Ebrei è il greco migliore in tutto il NT. Fra gli scritti delle origini cristiane è il più elegante e sofisticato, ricco di ornamenti retorici, senza detrimento alcuno per il ricco contenuto. Lo stile linguistico si evidenzia nel ritmo, nei chiasmi (5,1-10; 12,15a), nelle inclusioni (2,10.18, sofferenza); nella marcata assonanza consonantica (13,4, cfr. *infra*, estetica); in *paronomasia* (2,14b)¹³⁹; l'*anafora* poi (11,1 ss.) ottiene un effetto cumulativo in *climax* crescente; tutti elementi a servizio di un'esposizione che voglia ottenere adesione.

¹³² L'annotazione è già di Origene, in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 6,25,11. È tuttavia troppo ritenere che con Ebrei abbia inizio la letteratura cristiana mondiale. Per quanto splendido possa essere, il greco di Ebrei non regge all'eleganza stilistica della letteratura dell'epoca. Così K. Aland - B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982, p. 61. Eppure, quel parere di Origene ha il suo fondamento.

¹³³ Così T.G. Smothers, *A superior Model: Hebrews 1,1-4,13*, in *Review and Expositor* 82 (1985) 333, 340-341. Secondo H. Langkammer (« *Den er zum Erben von allem eingesetzt hat* » [Hebr 1,2], in *BZ* 10 [1966] 273-280), a proposito di Eb 1,2 e Gn 17,5, il metodo dell'autore è usare l'AT con l'ausilio del NT.

¹³⁴ Cfr. dati già in C. Spicq, *L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, pp. 358-370.

¹³⁵ Salvezza, cioè soteriologia (*Erlösungstheologie*). Meno bene parlare di cristologia dell'espiazione (*Sühntheologie*). La formulazione è restrittiva.

¹³⁶ In Luca è dell'1,7%. Così R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf, Zürich 1958, p. 45.

¹³⁷ La cosa è già notata da Clemente di Alessandria, in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 6,14,2; 3,38,2. Diversamente C. Spicq, *L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, pp. 370-378.

¹³⁸ Così Origene, in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 6,14,2.

¹³⁹ Osservazioni già in C. Spicq, *L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, p. 362.

Estetica. Ne avviano il profilo *ritmo e assonanze*; ricorrono per lo più insieme, ove il secondo caratterizza il primo. Il *ritmo* di Ebrei regge bene al confronto con le regole della metrica classica¹⁴⁰ e della ritmica classica in poesia e prosa¹⁴¹. È il caso di Eb 1,1-4. Questo testo si apre con un peone¹⁴² (*polymerōs kai polytropōs*) che punta su verbi finiti in posizione enfatica (*ethēken... epoiēsen... ekathisen*), prosegue con frasi ritmicamente identiche (*lalēsas toīs patrasin en toīs prophētais / elalēsen hēmīn en hyiō*) e si chiude con un *anapesto* e uno *spondeo*¹⁴³. Un apprezzabile esempio di prosa ritmica. Eppure, Ebrei non affida il proprio pensiero teologico a questa prosa elaborata. Inesattezze ritmiche attestano bene quanto egli sia un libero giocatore, attento più al contenuto che al contenente. Un chiaro esempio lo si ha in Eb 1,2b nell'omissione dell'articolo *tō* di fronte a *hyiō*. Quel disturbo ritmico è intenzionale: l'autore intende passare progressivamente da « un figlio » a « il Figlio ». Un altro esempio è in Eb 1,4, dove invece di *genomenos tōn aggelōn* il movimento ritmico preferirebbe *tōn aggelōn genomenos*. La ritmica letteraria del tempo è dunque ben familiare all'autore, ma egli non dipende dal rigore ritmico degli *stychoi*¹⁴⁴.

Contributo al profilo estetico è ancora l'*assonanza* o *eufonia*. La si vede e ascolta in Eb 1,2b.3d tra *ethēken* (1,2b) ed *ekathisen* (1,3d). Essa relaziona i verbi l'uno all'altro con i rispettivi contenuti. Un felice dettaglio estetico: l'inversione tra le due consonanti *th* e le due *k*. Né è infrequente che le consonanti di una parola in prima colonna siano invertite per costituire una nuova parola in seconda colonna. È il caso di *emathen-epathen* in 5,8. Altra assonanza in 3,12c: in situazione (*en tō apostēnai*) di incredulità (*apistia*). E ancora in 13,4: *timios-amiantos*. Né sfugga quella classica in 1,1: *polymerōs kai polytropōs*. Ne rileveremo altre lungo il commento. Molto frequente è l'*eufonia* ottenuta con l'uso marcato della consonante « t »: 2,14; 5,14; 7,5; 10,1, comportamento stilistico già noto nella letteratura greca. Per questa ampia constatazione stilistico-estetica, rimando al commento su Eb 2,14 e alle relative note.

Strutture o *compositiones* contribuiscono all'estetica di Ebrei. In genere ricche di chiasmi e particelle di coordinamento logico e sintattico¹⁴⁵, esse sono momenti propri di un'analisi letteraria e linguistica redatta per essere ricordata e persuasiva. In Eb 9,15-22 si ha una chiara struttura proprio attraverso particelle di congiungimento. Ne è punto chiave il v. 15a: « E anche per questo Cristo è me-

¹⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Rhetorica* 3,8,6-7: peoni, anapesti, giambi e spondei.

¹⁴¹ Già Isocrate (retore attico dei secoli V-IV a.C.) stabilisce che il testo descrittivo può essere abbellito con ogni sorta di ritmi. Ne nasce una prosa ritmica. Cfr. G. Norlin (ed.), *General Introduction*, LCL, London 1996, vol. I, pp. XIV-XV.

¹⁴² Peone: metro dell'antica poesia greca, ripartito in una sillaba lunga e tre brevi.

¹⁴³ Anapesto: piede composto di due brevi e una lunga. Spondeo: piede composto di due lunghe, cioè di quattro tempi brevi.

¹⁴⁴ Peoni, anapesti, giambi e spondei sembrano alternarsi lungo tutto il « trattato » agli Ebrei, dando luogo a momenti letterari ritmico-estetici che possono ben competere con la prosa ritmica del tempo. Se ne occupa già J. Moffatt (*A Critical and Exegetical Commentary*, pp. LVI-LIX) con dovizia di riferimenti. Un contributo decisivo al ridimensionamento del parere di K. Aland - B. Aland (*Der Text des Neuen Testaments*, p. 61).

¹⁴⁵ Prezioso al riguardo il lavoro di L.L. Neeley, *A Discourse Analysis of Hebrews*, in *JOTT* 3-4 (1987) 1-146.

diatore di una nuova alleanza», in cui «e anche per questo» si aggancia a 9,11-14 e si proietta su 9,15b-22. Al motivo dell'alleanza nuova, centrale in 9,15-22, contribuisce un ulteriore aspetto di struttura ai vv. 18-22 del tipo a-b-c-d-c'-b'-a'¹⁴⁶: un comportamento artistico in un «trattato» artistico.

Dizione, ovvero l'oculata scelta di parole, immagini e metafore è un altro fattore artistico. Ebrei possiede un vocabolario più ampio rispetto a quello di ogni altra lettera del NT di uguale o maggiore lunghezza¹⁴⁷ e mostra peculiare sensibilità nella scelta di esso; propone parole che esprimano quanto egli sente e pensa e che siano, al tempo stesso, in grado di muovere i suoi destinatari ad adeguate risposte; una intenzionale procedura denotativa, emotivo-contestuale e connotativa. Così la parola *prōtotokos* (primogenito), che indica il maggiore in una famiglia, connota in Eb 1,6 la posizione primaziale di Gesù Cristo a motivo della sua dignità di Figlio e, nel contesto, spinge a un'adesione emotiva e razionale. Anche *immagini e metafore* contribuiscono a un modello di comunicazione capace di far riflettere: «Non andare alla deriva» (*pararuōmen*, 2,1); «rivestito di debolezza» (*astheneian*, 5,2); «via aperta e vivente» (*hodos zōsa*, cfr. 10,20); «resi spettacolo pubblico» (*theatrizomenoi*, 10,33); fissare negli occhi (*aphorōntes*, 12,2); immagini atletiche (*agōn, athlēsis, gymnazō, trechō*); agricole (*akanthai, rhiza pikrias, tribolai*); architettoniche (*themelios, technitēs*); metafore religiose (*thronos, sabbatismos, Sīōn, Sinai*); immagini prelevate dalla vita della natura (*eikōn, nephos, skia, phōtizō*). E non è tutto.

Sintassi e fraseologia sono anch'esse un altro strumento a servizio della comunicazione e ulteriore contributo al profilo artistico di Ebrei. In Eb 2,9; 3,1; 7,4 e 13,8, ad esempio, è chiara l'intenzione dell'autore di ottenere l'attenzione del lettore sulla parola da lui voluta e posta al termine della frase: *Gesù* in 2,9 e 3,1; *Abramo il patriarca* in 7,4; e *per sempre* in 13,8. Altro accorgimento artistico nella fraseologia sintattica è l'impiego del genitivo assoluto, dal notevole potenziale di richiamo sul proprio contenuto: 4,1 (essendo ancora valida, sussistente la promessa, *kataleipomenēs epaggēlias*) e 9,15 (essendo intervenuta la [sua] morte, *thanatou genomenou*). E neppure è tutto. Si può ben dire che Ebrei è un «trattato» in cui la forma stilistico-artistica e il contenuto sono inseparabilmente connessi¹⁴⁸.

La rilevazione di un sistema di *paralleli e inclusioni* arricchisce il profilo artistico di Ebrei. Lo si vede bene nella parte centrale: Eb 7,1 - 10,28, rispettivamente in 7,1-28 (*incontro* tra Melchisedek e Abramo, 7,1.10; e all'interno: Melchisedek *sacerdote*, 7,1.3; la *decima*, 7,4.9; poi la *legge*, 7,11-28; il giuramento, 7,20.28; il sommo sacerdote, 7,26.28); in 8,1 - 9,28 (*magna inclusio* su offrire, 8,3 e 9,28; *doni e sacrifici*, 8,3 e 9,9; *ministro* e ministero, 8,2.6; il *primo*

¹⁴⁶ Vedi commento a Eb 9,15-22. Cfr. il breve e denso contributo di D.A. Black, *Literary Artistry in the Epistle to the Hebrews*, in *FgNt* 7 (1994) 43-51.

¹⁴⁷ Solo Romani e 1Corinzi sono più lunghe di Ebrei, mentre 2Corinzi è di eguale lunghezza. Ebbene, il vocabolario di Ebrei ammonta a 990 parole; quello di Romani a 950; quello di 1Corinzi a 920; 2Corinzi, infine, a 740. Ebrei contiene all'incirca 160 *hapax legomena*, 10 dei quali del tutto unici; Romani ne ha 113; 1Corinzi, 110; 2Corinzi, 99.

¹⁴⁸ Sulla questione, cfr. D.A. Black, *Literary Artistry in the Epistle to the Hebrews*, in *FgNt* 7 (1994) 43-51.

patto, 8,7.13; *prescrizioni* culturali, 9,1.10; *Cristo*, 9,11.28 e ancora 9,11.14 e 9,24.28; *patto-testamento* ed eredità, 9,15.17; *sangue del patto*, 9,18.20.22); in 10,1-18 (essi *offrono*, ora più nessuna *offerta*, 10,1.18; le *offerte* e l'*offerta*, 10,1.10; *sacrifici per i peccati*, più nessun *sacrificio per i peccati*, 10,11.18; ogni anno, 10,1.3; mi hai dato un *corpo*, oblazione del *corpo*, 10,5.10; *molte offerte* e l'*unica offerta*, 10,11.14; *offerta per i peccati*; *più nessuna offerta per i peccati*, 10,17.18)¹⁴⁹. Ed è consistente il contributo alla precisazione del messaggio, per delineare il quale l'autore non esita a proporre apparenti ripetizioni¹⁵⁰.

Da ultimo, ma l'argomento non è certo esaurito, altri due fattori arricchiscono il peso artistico di Ebrei: coesione del «trattato» attraverso parole gancio¹⁵¹: in 1,4 e 1,5 (angeli); 2,13 e 2,14 (i figli); 2,17 e 3,2 (fedele); 2,17 e 3,1 (sommo sacerdote); 3,19 e 4,1 (entrare); 4,5 e 4,6 (entrare); 4,14 e 4,15 (abbiamo-non abbiamo); 6,12 e 6,13 (promesse); 8,13 e 9,1 (prima alleanza); 9,23 e 9,24 (le cose celesti e il cielo); 10,39 e 11,1 (fede); 11,7 e 11,8 (erede); 11,39 e 12,1 (testimonianza e testimoni); 11,40 e 12,1 (per noi - noi); 12,24 e 12,25 (parlare); ma anche attraverso *cesure a incastro*: punti in cui l'autore abbandona momentaneamente il tema in esame, per poi riprenderlo. Intanto ne introduce un altro che anche interrompe, per poi riprenderlo. E così via. Una procedura fluttuante. Solo un esempio: Eb 1,4 precisa che il Figlio è superiore agli angeli, esattamente perché Figlio. Eb 1,5-14 offre un'accurata procedura epidittica sull'argomento; interrotto quest'ultimo, l'autore ne introduce uno nuovo in 2,1: «È necessario che ci applichiamo con maggiore impegno alle cose udite, per non andare alla deriva». In 2,2 torna il tema degli angeli, mentre in 2,3-4 riappare l'argomento accennato in 2,1: le cose udite sono «la grande salvezza». In 2,5 siamo di nuovo agli angeli; il tema del Figlio di cui già in 1,4 è ripreso in 2,6-8 ove evolve in «Figlio-uomo». Già angeli riappaiono al v. 9 seguiti da un nuovo tema: l'inferiorità-superiorità del Figlio rispetto a essi. Un incastro continuo¹⁵². La procedura prolettico-analettica è ben riconoscibile. E lo è anche lo stile estetico e artistico.

¹⁴⁹ Cfr. A. Vanhoye, *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefes* (I), in *SNTU* 4 (1979) 139-141.

¹⁵⁰ Lo mostra molto bene A. Vanhoye, *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefes* (II), in *SNTU* 5 (1980) 18-49: un tracciato teologico di Ebrei dedotto dall'analisi strutturale esposta nel suo studio, di cui alla nota precedente. Almeno intenzionalmente, si pone sulla stessa linea M.R. Miller, *Seven Theological Themes in Hebrews*, in *GraceTJ* 8 (1987) 131-140. Questi rileva sette temi teologici prodotti dall'analisi formale di tipo semantico di altrettanti termini chiave: fede (*pist-*), perfezione (*tel-*), promessa (*epaggel-*), perseveranza, resistenza (*men-*), superiorità (*kreitton*), testimonianza (*martyr-*), eredità (*klēro-*). Di tutt'altro profilo sono i sette temi proposti da F.F. Bruce, *The Structure and Argument of Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 6-12. Lo studio offre meno analisi e più temi. Sette temi strutturanti (!). La tendenza a fornire più strutture tematico-letterarie e meno letterario-tematiche permane.

¹⁵¹ È L. Vaganay (*Le plan de l'épître aux Hébreux*, in *Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem*, Gabalda, Paris 1940, pp. 269-277) a intuire questo modo di procedere da parte di Ebrei. Elabora, approfondisce e perfeziona A. Vanhoye (*A Structured Translation of the Epistle to the Hebrews*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1964, pp. 3-7). Ormai acquisito dall'analisi esegetica, questo dato è riproposto da D.J. MacLeod, *The Literary Structure of the Book of Hebrews*, in *BS* 146 (1989) 185-197.

¹⁵² Ne rileva una serie di 22 casi, di alta qualità, e di altri 33 di medio livello, G.H. Guthrie, *The Structure of Hebrews*, pp. 61-75 («high level cohesion shifts»).

Retorica e metodo storico-critico compatto. Frequenti figure retoriche disseminate in Ebrei confermano l'attenzione dell'autore allo stile. La *dispositio rhetorica* del suo «trattato», un dato abbastanza accertato¹⁵³, ne attesta la competenza critica. L'analisi retorica ha il suo ruolo in Ebrei grazie all'articolata trilogia classica che vi ricorre: autorevolezza dello scrittore-oratore (*ethos*); argomentazione del discorso (*logos*); emozioni suscitate (*pathos*). Essa non esaurisce tuttavia l'esegesi del testo. La retorica appare così un momento specifico del più ampio e globale metodo storico-critico¹⁵⁴. L'autore deve essersene impossessato presso le scuole di retorica in Roma e nel mondo greco-romano¹⁵⁵; ciò che egli mostra di conoscere, tuttavia, è il livello più elevato della retorica ellenistica appresa nella scuola di Alessandria¹⁵⁶: annotazioni di passaggio (2,5; 5,11; 6,1-2; 6,9; 8,1; 9,5; 11,32); lo schema antico dell'encomio (5,5-10; 11,1-40); ammonimenti-esortazioni di tipo retorico generico (5,11 - 6,12; 10,25.32-34; 12,4) sono buona riprova di un comportamento redazionale che oculatamente dissemina quel materiale nella *dispositio* del *tractatus*. Né ignora i *progymnasmata*, elementi preliminari, quasi esercizi introduttori allo stile retorico¹⁵⁷.

Anche momenti epidittico-argomentativi saturi di competenza scritturistica come 3,7 - 4,11, la sezione di 5,11 - 6,20 che prepara la *tesi* di Eb in 7,1 - 10,18 con punto culminante in 8,1, l'utilizzo esemplificativo dell'ampia lista di colos-

¹⁵³ Si vedano i lavori di: P. Garuti (*Alle origini dell'omiletica cristiana*), con qualche riserva da parte di J.N. Aletti, *Bulletin Paulinienne*, in *RSR* 85 (1997) 110-112; C.R. Koester, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 36), Doubleday, New York - London 2001. B. Lindars (*The Rhetorical Structure of Hebrews*, in *NTS* 35 [1989] 392, nota 1) suppone che l'impeto retorico di Ebrei sia suggerito dall'uso del Sal 109. Analoga la posizione di L.D. Hurst, *The Epistle of Hebrews*, p. 133. Il numero degli studiosi attenti alla retorica di Ebrei va crescendo.

¹⁵⁴ Cfr. D.F. Watson, *Rhetorical Criticism of Hebrews and the Catholic Epistles Since 1979*, in *CRBS* 5 (1997) 176. Interpreto così l'apporto della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pp. 37-39: l'approccio retorico è un «arricchimento allo studio critico dei testi» fino all'individuazione di prospettive originali (p. 38); un momento specifico del metodo storico-critico. Su questa linea si pone C.F. Evans (*The Theology of Rhetoric: The Epistle to the Hebrews*, Dr. Williams's Trust, London 1988): uso di *synkrisis-comparison*, retroterra della lettera; uso delle molte citazioni dall'AT, tracciato cristologico, pensiero in categorie giudaiche e giudeo-cristiane; il tutto elaborato anche con l'ausilio della retorica greco-romana. Anzi, più di ogni altro libro del NT (!), Ebrei ne è positivamente influenzato. Ma, nella sua relazione (*The Use and Abuse of the Enthymeme in NT Scholarship. Studiorum Novi Testamenti Societas 57th Annual Meeting*, Durham 6-10 August 2002 [riferisco in base al mio personale ascolto]), D.E. Aune ha allargato il campo del suo intervento invitando i neotestamentaristi a non abusare dell'*entimema* e della *retorica* in genere. Si è trattato di una presentazione del tutto classica, con accelerate esemplificazioni dal NT; in essa il relatore non ha mai menzionato la «nuova retorica», di cui invece prende ben atto il documento della Pontificia Commissione Biblica. Ne è derivato un acceso dibattito, che ha contribuito a rilevare l'interconnessione dei diversi momenti metodologici nell'esegesi neotestamentaria. Rispettati nel loro specifico apporto, essi convergono in un metodo critico-storico ampio e articolato, che mi è parso abbia ottenuto il dovuto riconoscimento. Il richiamo di D.E. Aune mi è parso di troppo.

¹⁵⁵ Per C.F. Evans, *The Theology of Rhetoric*, p. 3 si tratterebbe di scuole giudeocristiane.

¹⁵⁶ Posizione precisa di D.E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, p. 212. Indicazione utile già in R. Bultmann, *pisteuō*, in *GLNT* (1975) 10,427-428. Si veda H.G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996 (*pistos*, p. 1408). Cfr. poi R.W. Thurston, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, in *EQ* 58 (1986) 133-143.

¹⁵⁷ Così B.L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1990, pp. 77-78; P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana*.

si nella fede in 11,1-40 con l'ausilio dell'*anafora*, depongono per lo stile letterario artistico del documento e ancora prima per tradizioni letterarie preesistenti. Al riguardo, Eb 11 è la prima testimonianza nella letteratura protocristiana della ricezione di tale schema, già presente in *4Maccabei* 16,16-23; Sap 10; Filone di Alessandria, *De virtutibus* 198 ss.; *De praemiis et poenis* 7,14; *1Clemente* 4-39. Ebrei lavora nel solco di tradizioni esistenti, eppure senza dipenderne. Se ne dovrà prendere atto più di una volta.

Aspetti di retorica e logica, come l'utilizzo di *parabolē* (Eb 9,8-9; 11,17-19) e di *hypodeigma* (4,11; 8,5; 9,23-24; cfr. 10,1) lo sfondo logico-filosofico di 4,8; 11,13-16a; 7,11 e 8,7-8, il contesto dell'espressione *kata tēn homoiotēta* (4,15; 7,15) in riferimento alla filosofia greco-romana e la rilevazione del ritratto di Gesù il Cristo come sommo sacerdote (elementi comuni e differenze, 5,1-4.5-8.9-10): ecco altro materiale a riprova di una *narratio* redazionale che si avvale di elementi formali ben selezionati¹⁵⁸.

La stessa professione di fede (*homologia*) della comunità in Gesù «un figlio» (1,2b), «il Figlio di Dio» (Eb 3,1.6; 4,14; 10,19-25: un apporto di storia delle forme)¹⁵⁹ e sommo sacerdote (1,3; 5,7a.8-9 [?]; 7,3: tre apporti di storia delle forme piuttosto sicuri, dato il loro genere letterario innico) e la liturgia della comunità presieduta dal sommo sacerdote (7,1 - 10,18, allusione allo *Jōm Kippūr*; cfr. *1Clemente* 36,1; 61,3; 64; Ignazio di Antiochia, *Ai Filippesi* 9,1) sono prelevate dall'autore da forme e tradizioni già esistenti. Questi poi se ne avvale secondo la «tecnica del montaggio»¹⁶⁰.

Tre *logia Jesu* in Ebrei? Nel primo, Gesù annuncia di voler proclamare il nome (di Dio) nell'assemblea dei fratelli (Eb 2,12 = Sal 21,23); nel secondo, egli dice di voler porre la propria fiducia in Dio (Eb 2,13 = Is 8,17-18); nel terzo, afferma che Dio non vuole sacrifici, ma l'obbedienza al suo volere, per compiere il quale egli è venuto (Eb 10,5b-7 = Sal 39,7-9). Gesù è dunque colui che intende compiere il volere (*thelēma*) di Dio, esplicitamente menzionato o meno. Allo scopo, si avvale (attraverso la penna di Ebrei) di questi tre pensieri ripresi dall'AT. Tutti e tre hanno in comune quel tema, punto nevralgico nella liturgia protocristiana, in essa memorizzati, perché provenienti direttamente da lui quale motivo ricorrente della sua peregrinante predicazione. Tre nuovi *logia* al di fuori delle liste a noi note: «Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, in mezzo all'assemblea canterò le tue lodi» (Eb 2,12); «Io porrò la mia fiducia in lui» (2,13a); «Ecco, sono venuto - (poiché) sta scritto di me in cima al libro - per fare, o Dio, la tua volontà» (10,7). Probante per tutti è la formula: «(Poiché) di me sta scritto nel rotolo del libro (in cima al libro)» (dal Sal 39,9 in Eb 10,7), a fondamento del comportamento ermeneutico del Gesù terreno (altra prova dell'attenzione del-

¹⁵⁸ Rilevazioni al dettaglio in P. Garuti, *Alcune strutture argomentative nella lettera agli Ebrei*, in *DT* 98 (1995) 197-224.

¹⁵⁹ La formula è nota nel linguaggio corrente ed è come *estraniata* in Ebrei, che la rifinalizza: quel «Figlio di Dio» è ora Gesù il Cristo.

¹⁶⁰ Si ha cioè una storia delle tradizioni del tipo *Gesammelte Tradition* e una storia della redazione del tipo *Montage-Technik*. Credo sia meglio dire *tecnica della redazione*.

l'autore di Ebrei al Gesù storico, un consistente contributo di storia delle forme). La proposta è suggestiva, ma non solo¹⁶¹. Da ultimo si può notare che le tre microunità di 1,3; 5,7a.8-9 e 7,1-3 sono preletterarie, apporto della *storia delle forme*, preesistenti alla redazione finale.

Retorica in situazione? Nell'uso degli strumenti tecnici della retorica classica, Ebrei si mostra influenzato dalla situazione umana e cristiana del destinatario. Allo scopo di *riottenere* adesione incondizionata al patto nuovo, l'autore ricorre ad accorgimenti stilistico-retorici a effetto: dice all'inizio ciò che poi riprende (*ellissi*); ha uno stile linguistico curato e ampio; gli strumenti retorici non sono al solo servizio della bellezza linguistica, ma ben più del persuadere. Un bel testo, infatti, sprigiona un maggiore potere di convincimento. L'autore si avvale così dell'*ironia-iperbole retorica* in Eb 6,4-6: per l'apostata non è possibile una seconda conversione! Ma quell'argomentazione ha uno scopo preciso: è un *deterrente*. Ebrei ingaggia ancora l'*ironia retorica* quando rileva che il sommo sacerdote doveva essere perfetto al massimo per poter entrare nel «santo dei santi» il giorno dell'espiazione; allo scopo doveva curare la massima distanza dalle cose profane, comuni, non sacre, specialmente dai cadaveri. Paradossico: proprio il «cadavere» di Gesù ha il potere di abbattere la morte; nella massima impurità della morte, scandalo della croce, Gesù opera il massimo della purificazione espiatrice; Dio creatore continua a essere creativo attraverso la morte e la sofferenza del Figlio. Quanto a «noi», uscire con lui portando il suo obbrobrio, è entrare nel mondo operandone la trasformazione; altra *ironia*¹⁶². Ebrei si avvale di frequente del *climax ascendens (gradatio)*: in 7,1-28 (l'antica alleanza imperfetta) punta su 8,1-13 (l'alleanza nuova e migliore); attraverso l'argomentazione centrale in 11,1-12,13 preme verso un finale che sfrutta ampiamente la storia di una fede in situazione: quei colossi, incrollabili nella speranza e nella fedeltà (11,1-40), hanno percorso un sentiero di fede aperto «come in anticipo» dal «precursore e perfezionatore» di essa: Gesù (12,2). Anche la *captatio benevolentiae* è piuttosto frequente: essi sono ben in grado di conservare la fede (12,3-13). L'autore si adatta di continuo alla «situazione» del lettore, il quale ha la sensazione di essere condotto con mano vigorosa, ma rispettosa, e gli affida uno scritto che poteva essere letto nel corso di un'ora, tempo sufficiente per una buona meditazione. Altro indiscusso accorgimento retorico.

L'autore impegna tutto se stesso onde recuperare una comunità a lui cara, un tempo forte nella fede ed entusiasta, ora debole e tentennante. Egli sa che il suo è un momento di passaggio tra due epoche: dall'ebraismo al cristianesimo; dal patto antico al nuovo, in una non soluzione di continuità: da Mosè servo a Gesù figlio, morto e risorto (13,20). L'espiazione richiede il ministero del sommo sacerdote? Ebbene, Gesù è il sommo sacerdote. La riconciliazione richiede la morte della vittima per dissanguamento? Gesù è morto effondendo il suo sangue (vita). L'espiazione prescrive l'ingresso del sommo sacerdote nel «santo dei santi» at-

¹⁶¹ Cfr. G.J. Steyn, *Jesus Sayings in Hebrews*, in *ETL* 77 (2001) 433-440.

¹⁶² Sull'argomento, cfr. T. Radcliffe, *Christ in Hebrews: Cultic Irony*, in *New Blackfriars* 68 (1987) 494-504.

traverso il velo? Il Figlio ha attraversato il velo della sua carne-umanità per raggiungere il santuario del cielo. Una così stringente argomentazione per «dicontinuità-continuità-novità» deve avere ottenuto la persuasione sperata: quella *morte* adempie tutte le attese e le esigenze di espiazione previste dalla legge giudaica. La Chiesa ebreo-cristiana di Roma e/o dintorni, o un gruppo di essa, chiuda quel suo acceso conflitto.

Un'ultima questione. Il testo attuale di Ebrei sarebbe un'«operazione redazionale» di un autore che unifica in un solo percorso materiale di diversa provenienza: un *Urtext* «forse, 1,14; certamente, 2,5-18; 5,1-10; 7,1-28; 10,1-18»; questi poi ricalca «su 2,7-18 il pilastro 4,14-15 e su 5,10 ricalca 6,19-20. Riassume, infine, il tutto in 10,19-25 e in 13,10-15. Questa recente proposta va qui menzionata, ed è in corso di verifica¹⁶³. Troppi i «ma e i se», troppe le ipotesi, troppi i condizionali. E poi, troppe le domande aperte. Due cristologie in Ebrei? O una sola cristologia in crescita? E, in questo caso, due autori? O un unico autore che, ripensando le questioni, ne coordina le fasi in crescita? Una storia delle tradizioni condotta con *metodo storico-critico* deve condurre a risultati sicuri.

Sull'unità letteraria. Il problema letterario di Ebrei nasce a motivo dell'assenza totale della *salutatio* nel proemio e a causa della presenza di dati personali solo nell'epilogo.

Perché la corposa unità letteraria di Eb 1,1-4, con parte innica al v. 3, non è preceduta dalla *salutatio*, come lo è l'eulogia di Ef 1,3-14? O come in *Lettera di Barnaba (salutatio)* e in *1Clemente (salutatio)*, che presentano anche una breve innografia?¹⁶⁴ Smarrimento accidentale? Non raro nella letteratura antica, il fenomeno è più attendibile dell'ipotesi che suggerisce la caduta della *salutatio* in quanto l'autore (non Paolo) non avrebbe avuto sufficiente autorità apostolica, il che avrebbe reso ancora più difficoltosa l'immissione di Ebrei nel canone. In verità, sia prima sia dopo tale immissione, Ebrei ha sempre goduto di molto apprezzamento. Se una *salutatio* c'è stata ed è caduta, ciò deve essere avvenuto già alle origini e non deliberatamente, ma accidentalmente.

Personalità. Perché in Ebrei compare *impropriamente* il cap. 13? Va detto che il destinatario di Ebrei non è una realtà ideale (fittizia)¹⁶⁵, cioè irreali. Non è un trattato scritto per cristiani in genere. Punti come 5,11-12; 10,32-33; 12,4-5; 13,1-9 non possono essere liquidati con la valutazione di «astrazioni retoriche». Ebrei è opera di un maestro pastore, preoccupato per la sua comunità indebolita, cui invia una «parola di consolazione-esortazione», una *didascalìa* immessa nella sua *oratio-dissertatio* (in base a 3,7). L'autore tratta questioni concrete, e non scrive per mostrare il proprio talento. Punti poi come 13,19.22-24 nonché 13,1-7.16-19.22-23, più che contraddire il genere letterario epidittico dell'*oratio-dis-*

¹⁶³ Così lascia intendere lo stesso P. Garuti, *Due cristologie nella Lettera agli Ebrei?*, in *SBFLAn* 49 (1999) 237-258.

¹⁶⁴ Si adduce anche il caso della *Seconda lettera di Clemente ai Corinzi (= 2Clemente)*, che offre una breve innografia, ma non la *salutatio* propriamente detta.

¹⁶⁵ Sembra il parere di E. Grässer (*An die Hebräer. Hebr 1-6*, vol. I, p. 23) in riferimento a tutte le questioni introduttive storiche. Un po' troppo!

sertatio, dicono appunto la preoccupazione concreta di un pastore che, conclusa la dimostrazione de « il punto capitale » (8,1), entra al termine del suo « trattato » nel vivo della vita immediata dei suoi destinatari.

Allontanandosi dallo stile di Eb 1-12, il cap. 13 si avvicina molto, per contenuto, all'epistolografia paolina. Da qui l'interrogativo: Eb 13 appartiene all'autore di Ebrei o gli è preesistente? In particolare i vv. 22-25 mostrano un concreto contatto con la scuola di Paolo¹⁶⁶. Benché le ipotesi avanzate sulla perdita del saluto originale e sull'aggiunta posteriore di Eb 13 siano ancora aperte, l'integrità di Ebrei è generalmente tenuta. Alcuni studiosi continuano a sostenere che 13,22-25 sia un *post-scriptum* aggiunto, allo scopo di dare all'opera un tocco paolino. Più attendibile è invece ritenere che esso sia segno di comunità già in grado di vivere senza Paolo, pur senza prescindere.

Dal momento che Ebrei presenta un po' ovunque nel suo scritto elementi e metodi propri di un pastore, e non solo in Eb 13, si deve ritenere, quest'ultimo, parte integrante del « trattato », e non una finzione letteraria intesa a dargli sostegno. Non va eliminato, né ritenuto di mano posteriore. Del resto, anche le tre unità preletterarie di Eb 1,3; 5,7a.8-9 e 7,1-3 sono preesistenti alla redazione finale; tutte e tre non ne disturbano, bensì ne confermano l'integrità. Così anche 13,22-25. Ma si veda la proposta critica di A.J.M. Wedderburn, *The Letter to the Hebrews and Its Thirteenth*, in *NTS* 50 (2004) 390-405 (il cap. 13 non è stilato dallo stesso autore dei capp. 1-12, bensì da un redattore che quei capitoli ben conosce).

3. Il problema storico: tra culture e autonomia dell'opzione

Dipende Ebrei dalla scuola di Alessandria? O dal pensiero di Qumran? O dalla scuola gnostica?

La ricchezza stilistica in Ebrei si potrebbe spiegare bene con il *retrotterra alessandrino*: molti ebrei erano esperti nella cultura greca, anche a seguito della loro diaspora in Alessandria; Eb 1,3 è fortemente ispirato a Sap 7,25-26; Eb 13,21 « grido » (*euarestos*) ha riscontro in Sap 4,10 e in 9,10; « Colui che ha costruito (*kata-skeuastas*) » di Eb 3,3 si legge in Sap 13,4; « reso perfetto » (*teleiōtheis*) di Eb 5,9 trova riscontro in Sap 4,13; « precipitare » (*parapiptō*) di Eb 6,6 ha un'equivalenza in Sap 6,9; « mondo » (*oikoumenē*) di Eb 1,6 e 2,5 ha eco in Sap 3,10; *anapausis*, *katapausis* e *katapauō* in Eb 4,9 e altrove trova riscontro in Sap 4,7; « spazio per il pentimento » (*metanoias topos*) di Eb 12,17 e di 6,1.6 ha risonanza in Sap 12,10; « potenza » (*dynamis*) di Eb 7,16 si legge in Sap 1,3; l'autore stesso è probabile membro del circolo sapienziale da cui proviene il libro della Sapienza¹⁶⁷. Indubbi riscontri. Ma anche dipendenza di Ebrei da Sapienza, o solo equivalenze?

¹⁶⁶ Se ne occupa, a dir poco in modo acribico, K. Backhaus, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule*, in *BZ* 37 (1993) 183-208.

¹⁶⁷ Lo farebbe pensare, fra l'altro, la menzione di Sap 2,24 in Eb 2,14b. Ne abbiamo già accennato sopra. Ireneo di Lione, nel suo *Libellus variarum disputationum* (menzionato in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 5,26), redatto in tono alessandrino, avverte una connessione tra Ebrei e Sapienza.

Non poca risonanza sembra avere in Ebrei anche Filone di Alessandria con la sua sintesi tra religiosità giudaica e filosofia greca¹⁶⁸. Filone conosce Platone: ciò che è vero non si vede; ciò che si vede è solo una pallida copia di ciò che è vero. Ebrei sa, ma va per la sua strada: usa *skia* (ombra) non in senso platonico, ma di tipo dell'*antitypos* (antitipo, 9,24), di umbratile prefigurazione di una realtà che deve venire (*hypodeigma*, 8,5), senso apocalittico favorito dall'endiadi *hypodeigma-skia* (« prefigurazione-ombra », 10,1), come tale, realtà « prossima a scomparire » (8,13). Ebrei ha a che fare con elementi non allegorici, ma reali: il tempio, il sacrificio, il sacerdozio, tutte anticipazioni umbratili di realtà vere ed eterne, elaborate con esegesi tipologica basata sul principio platonico-filoniano dell'archetipo-antitipo superiore all'immagine-tipo: *antitypos* (10,1), *eikōn* (10,1), *skia* (8,5; 10,1), *typos* (8,5). Si pensi al motivo del tempio terrestre che Mosè deve costruire secondo l'archetipo celeste e alle risonanze di questo argomento in Filone¹⁶⁹. Lo storico Eusebio coglie questo rapporto platonico-filoniano quando cita Es 25,9.40, per dire che Esodo e Platone concordano sull'idea archetipa del celeste superiore al terrestre¹⁷⁰, « pallida realizzazione del divino »¹⁷¹. E vi è di più: lo Pseudo-Giustino¹⁷², autore cristiano, ritiene che lo stesso Platone abbia preso l'idea archetipa del tempio proprio da Es 25,9.40 e 26,30. Ma un dato di fatto è innegabile: Ebrei ha un linguaggio platonico-filoniano a mo' di termini *tecnici*, che tuttavia legge in modo non platonico-filoniano; egli cioè è autonomo nell'espore ciò che intende; immerso in quella cultura, se ne avvale, ponendola al servizio della tradizione di Esodo¹⁷³. Anche sul « sommo sacerdote » può esserci dell'allegoria: Filone attribuisce la dignità di sommo sacerdote al *logos* divino, suggestione che non elabora; conosce inoltre la figura di Melchisedek. Eppure Ebrei non ne segue le indicazioni, ma opta per una elaborazione diretta dell'argomento sul Sal 109,4 in connessione con Gn 14,18-20 e mette a punto una figura di sommo sacerdote che esercita un ministero d'intercessione, di remissione dei peccati, di riconciliazione e santificazione. Ebrei sceglie la via delle tradizioni anticotestamentarie: dall'AT al NT. Un esempio di assoluta autonomia dall'influsso alessandrino¹⁷⁴. Per la questione escatologica, la si-

¹⁶⁸ Ne è assertore autorevole C. Spicq, *Alexandrinismes dans l'épître aux Hébreux*, in *RB* 58 (1951) 481-502, e ancora in Id., *L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, con un'ampia trattazione alle pp. 39-91.

¹⁶⁹ Cfr. Es 25,8 in Filone di Alessandria, *Quaestiones in Exodum* 2,52; Es 25,40 in *Quaestiones in Exodum* 2,82; Es 26,30 in *Quaestiones in Exodum* 2,90.

¹⁷⁰ Cfr. Platone, *Repubblica* 500D-501C.

¹⁷¹ « *Tō theiō paradeigmati* », in Platone, *Repubblica* 501E. Cfr. Eusebio di Cesarea, *Præparatio evangelica* 12,19,1-9 (E. des Places e altri [edd.], [SC 307], Cerf, Paris 1974-1987).

¹⁷² Cfr. M. Marcovich (ed.), *Pseudo-Iustinus, Cohortatio ad Graecos, de monarchia, oratio ad graecos* (Patristische Texte und Studien 32) 29,1-2, W. De Gruyter, Berlin - New York 1990.

¹⁷³ Approfondisce la questione delle interdipendenze tra Esodo-Platone-Filone-Ebrei, G.E. Sterling, *Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews*, in *StudPhilonAnn* 13 (2001) 208-211. Tensioni tra autore e destinatari? La posta in gioco è notevole e le tensioni sono attendibili, tanto più che l'autore può ben conoscere il gioco intricato delle tradizioni, ma non lo possono di certo i destinatari.

¹⁷⁴ Si veda utilmente J.R. Sharp, *Philonism and the Eschatology of Hebrews: Another Look*, in *EAJTh* 2 (1984) 289-298 e, in particolare, Id., *Typology and the Message of Hebrews*, in *EAJTh* 4 (1986) 95-103, qui 96-99.

tuazione è meno problematica: il passaggio dal tempo all'escatologia è solo un apporto cristiano del tutto legato alla persona di Gesù Cristo, che cambia radicalmente la concezione ontologica del tempo e della storia.

Ebrei non è uno scritto platonico-filoniano. Di scuola alessandrina¹⁷⁵, l'autore ne sfrutta i prodotti migliori, ma in tutta libertà¹⁷⁶: i termini appena menzionati e, inoltre, *eikōn* e *pragma* (10,1); *alēthinos* (8,2; 9,24) e ancora *adynton* («è impossibile», 6,4.18;10,4;11,6); *eprepen gar* («è opportuno, giusto, conveniente che», 2,10; 7,26); *ex anagkēs kai* («necessariamente», 7,12), ne sono eloquenti indicazioni. Anche *pistis* (fede), intesa in Ebrei diversamente da Paolo, presenta affinità con il filosofo ebreo che tenta l'avvicinamento tra filosofia greca e religione giudaica; un saggio tentativo di inculturazione.

Un altro indizio di competenza alessandrina di Ebrei è l'uso del metodo filoniano delle *antitesi*, ad esempio tra giudaismo e cristianesimo, ove il secondo è migliore (*kreittonos*) del primo (inferiore, *ēlattonos*); tra terrestre e celeste, tra Mosè e Gesù; tra l'alleanza antica e quella nuova. Anche qui Ebrei mostra autonomia. Tale procedura legittima in Ebrei la finalità che egli vuole perseguire: mantenere viva nei destinatari la certezza del mondo futuro. La novità sta nel fatto che Ebrei pensa in termini di continuità tra le due parti, di evoluzione dell'unico piano salvifico di Dio. Questa visuale salva anche il patrimonio socioreligioso della comunità, risparmiandole rischi. Dunque, *social legitimation* secondo Ebrei a procedere come di fatto opera¹⁷⁷: si muove tra dimensione orizzontale (quella umbratile) e verticale (quella vera), la prima presente «ora», nel tempo, la seconda nel futuro. Nella storia della salvezza vi sono realtà, non allegorie¹⁷⁸.

Un apporto di vocabolario ci sposta da Alessandria a Qumran. Con *teleiōsis* (perfezione) si ha un termine chiave in Ebrei, frutto di elaborazione razionale di provenienza alessandrina. Esso è noto anche a Qumran (*tam*), ma vi è del tutto ignota l'elaborazione concettuale. La comunità del deserto di Giuda, del resto,

¹⁷⁵ Avvalendosi di rilevazioni statistiche, L.D. Hurst, *Philo, Alexandria and Platonism*, in Id., *The Epistle of Hebrews*, pp. 7-21 e 22-42, ritiene di poter ridurre i toni platonico-filoniani di un omonimo linguaggio che si riscontra in Ebrei. Egli mostra come proprio i termini *hypodeigma* (Platone, *paradeigma*), *skia*, *antitypos*, *alēthinos* ed *eikōn*, sono ripensati dall'autore e dotati di un contenuto prelevato dall'AT (*Ibid.*, p. 42). È un risultato da me più volte segnalato *ad loca*. Cfr. anche J.M. Caballero Cuesta, *Para mejor comprender la Carta a los Hebreos*, in *Burgense* 29 (1988) 380. Mentre va apprezzato lo studio di Caballero Cuesta, va anche fatto presente che i riferimenti tra Ebrei e Sapienza (*Ibid.*, p. 380) sono spesso inesatti; uno di essi, poi, Eb 3,12 e Sap 3,10 (*otkoumenē*) non esiste affatto.

¹⁷⁶ Cfr. K.L. Schenck, *Philo and the Epistle to the Hebrews: Ronald Williamson's Study after Thirty Years*, in *StudPhilonAnn* 14 (2002) 112-135, in particolare 135-135.

¹⁷⁷ Rilevazioni in L. Salevao, *Legitimation in the Letter to the Hebrews. The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe* (JSNT.SS 219), Continuum, London 2002, pp. 339-412.

¹⁷⁸ Per un prospetto delle risonanze filoniane in Ebrei, do qui un riquadro unanimemente accolto: 1,3.14; 2,1.6; 4,12-13.14; 5,8-9; 5,11; 6,13.16.19; 7,1.2.3; 7,9.16.22.24.25; 8,2-5; 9,2 ss.; 9,11.13.19.23; 10,1.26.31; 11,3 ss.; 13.16.21.25.27.34; 12,1.6.16.18-19; 13,14-15. Breve rassegna in C. Spicq, *L'épître aux Hébreux. II: Commentaire*, Gabalda, Paris 1953, p. 333. Ma il ridimensionamento è in corso. Cfr. G.E. Sterling, *Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews*, in *StudPhilonAnn* 13 (2001) 190-211 e K.L. Schenck, *Philo and the Epistle to the Hebrews: Ronald Williamson's Study after Thirty Years*, in *StudPhilonAnn* 14 (2002) 112-135.

ignora un mediatore reso perfetto dal dono del proprio sangue (= vita) e che, a sua volta, rende perfetti per l'efficacia espiatoria e riconciliativa. Se per gli esseni la comunità è il luogo dove si raggiunge la perfezione, per Ebrei essa è esercitata in assemblea pasquale (10,25) e avrà il suo coronamento soltanto nella «città futura». Eb 13,14 è una reinterpretazione della città escatologica giudaica nei termini della speculazione alessandrina; ciò porta a pensare l'escatologia come meta-storia, come realtà celeste permanente ed eterna. Gli esseni invece la collocano nell'orizzonte cronologico: essa coincide con il rinnovamento della legge e la purificazione del tempo.

Che Ebrei dipenda da Qumran? Già il binomio *teleiōsis-tam* rende legittima la domanda. Inchieste autorevoli hanno richiamato l'attenzione su «paralleli» tra Ebrei e Qumran, sia nelle esortazioni dello scritto sia nei momenti dottrinali¹⁷⁹.

Nella diffusa *paraclesi* in Ebrei e a Qumran è un dato di fatto che il Sal 94(95) ricorra abbondantemente e con specifica attenzione ai quarant'anni del soggiorno israelitico nel deserto. Ma se a Qumran la vita nel deserto è un ideale a sé, in Ebrei esilio, migrazione e peregrinazione desertica sono ispirati alla fede cristiana, in un aldilà verso il quale il popolo cristiano è in marcia e dove troverà la sua vera casa, un soggiorno definitivo ed eterno, nel riposo (*katapausis*) di/in Dio.

Gli angeli svolgono a Qumran un ruolo notevole: accompagnano la comunità nelle sue vicende (*IQM* 7,6; 12,1); sono alla presenza di *'Adōnāy* (*IQH* 11,13), dell'«Altissimo» (*Codice di Damasco* 20,8; *Dn* 4,10), sono santi e perfetti (*4QSI* 39, frammento A), celebrano la «liturgia angelica, olocausto del sabato» a lode di Dio (*4QSI*)¹⁸⁰. Nulla di tutto questo in Eb 1,14, in cui essi sono «inviati a servire coloro che devono ereditare la salvezza»; in 2,7 sono solo «per poco tempo» superiori al «Figlio dell'uomo», al quale dovranno rendere adorazione (1,6b); per quanto grandi possano essere, sono creature di Dio e a suo servizio¹⁸¹.

Le somiglianze più strette con Qumran cadono nella parentesi, in cui Ebrei deplora l'infedeltà all'alleanza con un vocabolario che trova eco adeguata a Qumran. Infatti, Ebrei e Qumran dipendono, al riguardo, entrambi da tradizioni anticostamentarie e giudaiche.

Analogie si rilevano nel campo delle virtù – la preoccupazione dell'ortodossia, la venerazione di chi presiede la comunità, guide carismatiche (*hegoumenoi*), il rispetto del matrimonio, l'indifferenza verso i beni di questo mondo, il disprezzo dell'avarizia, la stima della vita comune, l'amore fraterno, l'importanza accordata all'istruzione catechetica, tutti dati specifici in Eb 13 –, in modo diverso, sono presenti anche a Qumran. Convergenze? Sì, ma divergenti. E le seguen-

¹⁷⁹ Cfr. J. Coppens, *Les affinités qumraniennes de l'épître aux Hébreux*, in *NRT* 84 (1962) 124-141 e 257-282. La ripartizione di Ebrei in sezione dottrinale (1,1 - 10,18) e sezione parenetica (10,19 - 13,25) non può tuttavia essere ancora sostenuta. Su Ebrei e Qumran, cfr. C. Gianotto, *Qumran e la lettera agli Ebrei*, in *RSB* 2 (1997) 211-230.

¹⁸⁰ *4QSI*, sigla di J. Strugnell (*The angelic Liturgy at Qumran. International Organization for the Study of the Old Testament*, Brill, Leiden 1960; *Supplement to Vetus Testamentum*, vol. 10, pp. 317-345), lo studioso qumranista che ne ha approntato l'edizione critica.

¹⁸¹ Annotazioni testuali in F. Brug, *Psalm 104,4 - Winds or Angels? (Heb 1,7)*, in *WLQ* 97 (2000) 209-210.

ti divergenze tra Ebrei e Qumran sono di certo più chiare: secondo Eb 13,15, l'offerta di lode deve farsi con e per Cristo; i monaci del deserto di Giuda non conoscono alcun intermediario, neppure angelico; a Qumran la comunità è costituita in santuario terrestre spirituale, sostitutivo del tempio di Gerusalemme, dal quale essi si sono distaccati. Ebrei non insiste su questo profilo. Mostra invece il carattere transitorio del tempio giudaico, del resto non più esistente anche materialmente dal 70 d.C., contrapponendogli la superiorità di un tabernacolo celeste, in cui Gesù è il sommo sacerdote sempre officiante. Semmai, come *episyntagōgē* (10,25a), la comunità è il luogo ove i cristiani rendono culto al Dio vivente. Ma la divergenza è notevole.

Nei molteplici insegnamenti, almeno tre i contatti più significativi nel comune intento di perseguire la liberazione da peccato e colpa: in Ebrei la espiazione-purificazione dei peccati è opera del « Figlio ». Essa non è un rito solo esteriore, ma avviene nella coscienza risanandola in radice; Ebrei parla di nuova alleanza (cfr. 8,8; 9,15) conclusa da Cristo « una volta per sempre »; a Qumran essa è rinnovabile ogni anno durante un periodo di tre mesi in occasione della festa di pentecoste, ed è opera dei membri della comunità; infine, Qumran ed Ebrei sono in attesa di un sommo sacerdote escatologico, ne esaltano il ruolo nel giorno di *Jōm Kippūr*; ma, a differenza del sacerdozio sadocita a Qumran, Ebrei celebra quello non levitico e celeste di Cristo, dunque nuovo ed eterno.

Come si vede, anche quando il vocabolario di Ebrei si incontra con quello di Qumran, si tratta per lo più di *mere equivalenze* o *affinità*. Ebrei invece presenta un buon numero di vocaboli di matrice ellenistico-alessandrina che rivelano l'ambiente culturale dell'autore e anche i probabili destinatari: ebrei della diaspora, giudeo-etnicocristiani, molto meno giudeocristiani che intendono conservare il culto sacrificale levitico accanto a quello cristiano. Forse essenocristiani? Questo suggerimento legge Eb 13,10 alla luce di *IQS^v* 2,16-22: vi si descrive il raduno a mensa della comunità (almeno dieci uomini, 1,22) per consumare la primizia del pane e del vino dolce benedetti dal sacerdote. Traducendo *thysiastērion* (Eb 13,10) con « tavola del Signore », si avrebbe un riferimento alla mensa degli esseni, che per Ebrei è però quella eucaristica. Risultato: i destinatari di Ebrei non sono né ebrei né gentili, ma esseni divenuti cristiani, ancora sempre legati a quella loro celebrazione di un tempo. Da qui l'accentuazione del tema « Gesù sommo sacerdote » da parte di Ebrei; in essa vi sarebbe un intento polemico nei confronti dei pasti sacrificali di Qumran che differivano dal rito eucaristico, eppure erano nostalgicamente celebrati. In verità, *thysiastērion* (altare) esprime la connessione stretta con il sacerdote, l'offerta sacrificale e i partecipanti. Una polemica diretta con essenocristiani, perché partecipanti a pasti sacrificali difforni dall'eucaristica, non ha in Ebrei base consistente¹⁸².

¹⁸² La questione torna a farsi notare, ripartendo dallo studio di Y. Yadin (*The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, in *Scripta Hierosolimitana* 4 [1958] 38), il primo ad avere proposto per Ebrei il destinatario essenocristiano. Il suo studio « continues to enjoy the most longevity », annota L.D. Hurst (*The Epistle to the Hebrews*, pp. 43-44), a cui rimando anche per la questione su Ebrei e Qumran (*Ibid.*, pp. 43-66).

In forza dei dati riferiti e dell'assenza in Ebrei di temi ricorrenti a Qumran, come « figli della luce » e « figli delle tenebre », la duplice predestinazione alla salvezza e alla dannazione eterna, il binomio Cristo-Belial, si deve ritenere che gli apporti del giudaismo ellenistico-alessandrino alla redazione di Ebrei sono più sicuri e significativi di quelli di Qumran e che i destinatari sono da identificare nel medesimo quadro politico-culturale.

Gnosi. Più difficoltoso è invece riconoscere a Ebrei un retroterra gnostico, capace di motivarne lo stile elevato e i contenuti « elitari ». Il confronto tra celeste e terrestre è riprova di retroterra alessandrino e ha valore argomentativo; quel dualismo in antitesi sintetica non vuole affermare l'esclusiva bontà del mondo celeste e la totale non bontà di quello terrestre. Questo pensiero gnostico non è presente in Ebrei.

Anche l'idea della peregrinazione del popolo eletto nel deserto, immagine della peregrinazione dell'anima eletta verso il mondo celeste¹⁸³, nel sopore del riposo sabbatico di Dio (Eb 3-4), non trova riscontro alcuno nel bagaglio di Eb 11-12¹⁸⁴. Non è l'anima, e tanto meno quella di pochi eletti, a peregrinare verso il riposo di Dio, ma un popolo intero, eletto e mai rifiutato, in esodo verso quel « riposo di/in Dio », del quale esso, nel suo insieme e in ogni suo componente, è ancora « oggi » destinatario privilegiato (4,1-11, qui v. 7)¹⁸⁵.

L'autore può anche mostrare contatti con lo gnosticismo, ad esempio in Eb 2,11¹⁸⁶, un testo considerato tipico per la derivazione di Ebrei dalla visione gnostica circa la parentela (*syngeneia*) tra Cristo e i credenti, risultato di una esaltata ricerca di parentela con Dio da parte dell'essere umano, attestata anche in Filone di Alessandria¹⁸⁷, ma possibile a pochi¹⁸⁸. In entrambi i casi si è fuori contesto di redenzione. I due momenti, gnostico e filoniano, possono avere fornito impulsi a Ebrei (e a Giovanni) circa l'origine divina dei credenti, essendo essi venuti a contatto con una comunità influenzata da quelle espressioni culturali. Ma l'elaborazione del tema, in Ebrei (e in Giovanni), è autonoma e personale.

Anche il motivo de « il nome », del tutto proprio in Eb 1,2-3.4 e nello sviluppo successivo, trova eco a Nag Hammadi nel *Vangelo della verità* (ca. 150 d.C.): 1,3, in cui si legge: « Il Figlio è il nome di lui. Egli ha detto un nome che è

¹⁸³ Cfr. E. Käsemann, *Die Himmelsreise in der Gnosis*, in Id., *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, pp. 52-58.

¹⁸⁴ È invece il pensiero di E. Grässer (*Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 77 [1986] 160-179), che riprende E. Käsemann (*Das wandernde Gottesvolk*, pp. 52-58). Ridimensiona questa posizione L.D. Hurst (*The Epistle to the Hebrews*, pp. 68, 70-71).

¹⁸⁵ Apporto già in A. Feuillet, *Le dialogue avec le monde non-chrétien dans les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux. Deuxième partie: l'épître aux Hébreux*, in *EsprVie* 98 (1988) 152-159.

¹⁸⁶ E ancora in Eb 3,7 - 4,10; in 5,14 e 10,20, secondo H. Feld, *Der Hebräerbrief* (EF 228), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985: « Gnostische Tradition ist hier wirksam ». Questioni introduttorie e ampia sintesi teologica: Gnostische Hintergrund).

¹⁸⁷ Ampia documentazione in C.J.A. Hickling, *John and Hebrews: the Background of Hebrews 2,10-18*, in *NTS* 29 (1983) 112-116.

¹⁸⁸ La paternità di questa lettura va riconosciuta a E. Käsemann, *Der Bruder und die Kinder*, in Id., *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, pp. 90-95.

quello del Padre, così il nome del Padre è quello del Figlio» (linee 35-40, qui 40). Nel *Vangelo di Filippo* (secolo III?), *logion* 12, si dice: «Un solo nome non viene proferito nel mondo, il nome che il Padre ha dato al Figlio. Esso è più eccelso di qualsiasi altro, è il nome del Padre. Padre e Figlio hanno lo stesso nome (natura), cioè sono consustanziali. Noi non possiamo comprendere il nome divino, ma qualcosa sì»¹⁸⁹. Su questa risonanza tematica, Ebrei elabora in direzione gesuologico-cristologica. In particolare, temi come sofferenza e morte di Gesù, solidarietà e compassionevolezza, la crisi nella fede della comunità sono così legati all'esperienza storica, da non poter essere coordinati con una gnosi sganciata da tutto ciò che è materiale. Momenti comuni sono solo equivalenze, non di più. Ebrei ripensa in proprio.

Nel *Vangelo della verità* 22,20 si legge di un «rivelatore che comunica la gnosi che salva»; Eb 2,10 parla dell'«autore della salvezza che conduce molti figli alla gloria», verso la quale egli apre il cammino. Tutt'altra posizione.

Allude a Ebrei il celebre *Canto della perla*?¹⁹⁰. Il personaggio principale è un redentore (preesistente) inviato nel mondo per conquistarsi il regno celeste simboleggiato da una perla (cfr. Mt 13,45-46), in possesso di un «terribile serpente sibilante» (*Ibid.* 111,58). Se tutto andrà bene, egli sarà l'erede del trono del padre (*Ibid.* 108,1-15; cfr. Eb 1,2,8), re e re dei re (*Ibid.* 109,33; 111,56; 112,86), padre degli spiriti (Eb 12,9), padre di Gesù Cristo (Eb 1,5; 3,3-6). Quale fratello maggiore, egli dovrà avere cura del/i fratello/i minore/i, quelli che credono in lui, il Cristo (cfr. Eb 2,10-15). Una lettera dalla casa reale dei suoi genitori (*Ibid.* 110,40) gli viene recapitata da un'aquila, immagine dello Spirito di Dio, «Spirito di santità» (Eb 2,4 e 6,4, secondo la versione Siriaca P^cšittā), «Spirito della grazia» (Eb 10,29), «Spirito eterno» (Eb 9,24). Essa è la sacra scrittura cristiana: ricorda al Figlio di esserne il depositario e l'annunciatore (Eb 2,3-4) del patto nuovo (Eb 10,16); con essa il Figlio incanta il serpente, gli sottrae la perla, e inizia il viaggio di ritorno verso la casa paterna (*Canto della perla* 111,53-71). È il viaggio del redentore (fratello maggiore) e dei redenti (i fratelli): il primo ha compiuto il sacrificio unico e perfetto ed è diventato «perfezionatore della fede» (Eb 12,2); i secondi hanno aderito a quel sacrificio con fede perfetta (10,22). Per entrambi, perfettamente credenti, quella fede è la *perla* che li ammette alla divina presenza. Una ben riuscita allegoria sugli insegnamenti contenuti negli scritti cristiani¹⁹¹ – il *Canto della perla* risente di toni gnostici – riflette tuttavia molto più l'insegnamento degli apostoli stilato sulla parabola del padre e dei due figli (Lc 15,11-32)

¹⁸⁹ Testi in M. Erbetta, *Apocrifi del NT*, Marietti, Torino 1982, vol. I, rispettivamente pp. 222-223 e pp. 531-532. Far conoscere il nome del Padre, tema in Eb 2,12 e in Gv 17,6; 17,26, trova risonanza nei due vangeli del *Corpus gnosticum* di Nag Hammadi. Cfr. J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977, rispettivamente 1,3,38.6-20 e 2,3,54.5-10.

¹⁹⁰ Noto ancora come *Inno della perla* o *Canto della redenzione*. Inizio secolo III, all'epoca dell'impero dei parti, prima dell'anno 226; in siriano e in greco. Testo in *Atti di Tommaso* 108-113,1-105. Il *canto* è fra i più bei documenti (gnostici) a noi pervenuti, un poema completo, in stile di leggenda, ispirato al mito del redentore e della redenzione, senza inquinamenti di tipo cosmologico.

¹⁹¹ Approfondisce la questione B.E. Colless (*The Letter to the Hebrews and the Song of the Pearl*, in *Abr-Nahrain* 25 [1987] 40-55), con dovizia di riscontri.

e della perla (Mt 13,45-46). Il *Canto della perla* è attestato di indubbio interesse per Ebrei tra la fine del secolo II e l'inizio del III.

Che Ebrei possa essere una *meditazione teologica* su temi diversi, esposta nello stile gnostico, è difficile a stabilirsi; è difficoltoso poter individuare simile stile espositivo in Ebrei, e così ben articolato, già alla fine del secolo I, quando la documentazione gnostica è appena alle origini¹⁹². Forse tradizioni gnostiche orali che precedono la redazione scritta? Sia pure risentendone, Ebrei ne resta libero¹⁹³.

4. Il problema esegetico: Ebrei, l'AT e il NT

Nel suo lavoro redazionale molto personalizzato, mentre mostra di conoscere i riquadri culturali del suo tempo, Ebrei si avvale in particolare di tradizioni dall'AT e dal NT.

Ebrei e l'AT. Nessun libro del NT cita così abbondantemente l'AT (LXX) come Ebrei¹⁹⁴. Ne do in nota una lista selezionata¹⁹⁵. E vi è di più: nessuna citazione è riferita con fedeltà letterale. L'autore introduce variazioni minime e non, per motivi stilistici, onde evitare rigide costruzioni, in particolare per sostenere

¹⁹² H. Feld (*Der Hebräerbrief*, pp. 49-51) ravvede in Eb 3,7 - 4,10; 5,14; 10,20, un innegabile retroterra gnostico. In verità solo tracce o risonanze. Lo stesso H. Feld, *Der Hebräerbrief*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II (ANRW), W. De Gruyter, Berlin 1987, pp. 3558-3560, mostra più cautela. Per la complessità del problema, si veda la sintesi proposta da A. Vanhoye, *Hebräerbrief*, in *TRE* (1985) 14.502. Decisa posizione di N. Casalini, *Per un commento a Ebrei (I): Ebr 1-6*, in *SBFLAn* 41 (1991) 130-134. Di equilibrio scientifico mi è parso L.D. Hurst, *The Epistle of Hebrews*, pp. 68-75.

¹⁹³ J. Punt (*Hebrews, Thoughts-patterns and Context: Aspects of the Background of Hebrews*, in *Neotestamentica* 31 [1997] 119-158) nota che Ebrei è un documento complesso, a motivo delle molte tradizioni che vi si riflettono. Documento ellenistico o ebraico? Alessandrino-platonico? Verosimile. Un attacco alla gnosi? Qumran? Apocalittica giudaica? Misticismo giudaico? Figlio di un tempo ricco di culture, Ebrei si decide per l'AT. Ma anche nei suoi confronti, si tiene rispettoso e libero.

¹⁹⁴ Vedi l'analisi storico-critica approfondita di molte delle ricorrenze dell'AT in Ebrei in F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*. Se ne occupa ancora G. Hughes (*Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation* (SNTS.MS 36), Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 47-66), rilevando la forza argomentativa ed ermeneutica di tale procedura; J.C. McCullough (*The Old Testament Quotations in Hebrews*, in *NTS* 26 [1980] 363-379) ne fornisce una lista selezionata (cfr. nota seguente); R. Fabris (*La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento*, in *RBI* 32 [1984] 237-252) rileva l'intenzionalità del comportamento di Ebrei e perviene al principio ermeneutico secondo il quale tutta la rivelazione biblica, molteplice e frammentaria, è ora concentrata e unificata in Gesù il Cristo, il Figlio, il mediatore unico della salvezza. Questo principio ermeneutico permette all'AT di evolvere, di «crescere», cosa che l'autore favorisce operando con la tipologia: tipo e antitipo si rincorrono e si spiegano. Il tutto a servizio delle linee gesuologica, cristologica, ecclesiologica ed escatologica. Risultato molto attendibile. Approfondito il tentativo di R.E. Clements, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 36-45. Infine, essenziali rilevazioni in R. Kieffer, *Une relecture de l'Ancien Testament*, in *LumVie* 43 (1994) 87-98.

¹⁹⁵ Ad esempio: a) dai profeti maggiori: Ger 38,31-34 in Eb 8,7-13 (la citazione più ampia); Is 8,17-18 in Eb 2,13; b) dai Salmi: 21,23 in Eb 2,12; 39,7-9 in Eb 10,5-7; 44,7-8 in Eb 7,8-9; 94,7-11 in Eb 3,7-11; 101,26-28 in Eb 1,10-12; c) dal pentateuco: Gn 22,17 in Eb 7,14; Gn 22,17b in Eb 11,12; Gn 47,31 in Eb 11,21; Es 24,8 in Eb 9,20; d) dai libri storici: 2Sam 7,14 in Eb 1,5; e) dai profeti minori: Abc 2,3-4 in Eb 10,37-38; Ag 2,6 in Eb 12,26; f) dai libri sapienziali: Pr 3,11-13 in Eb 12,5-6. Cfr. J.C. McCullough, *The Old Testament Quotations in Hebrews*, in *NTS* 26 (1980) 363-379.

insegnamenti ed esortazioni. Come spiegare tanto uso dell'AT e con simile comportamento? Ai suoi destinatari Ebrei vuole dire che l'autorivelazione di Dio, già viva nell'AT, evolve nel NT; il Primo Testamento è dunque sempre valido per il cristiano, esso prepara il NT; quest'ultimo non può fare a meno del primo. Ebrei è il documento neotestamentario che esprime al meglio l'unità e la reciproca integrazione dei due testamenti.

Il fatto che l'autorivelazione di Dio raggiunga il suo punto culminante nel Figlio, riconosce la fase precedente avvenuta attraverso i profeti, anzi la esige (Eb 1,1-2); la superiorità del Figlio sugli angeli, argomento scottante per i destinatari, è provato con l'ausilio di Salmi: in Eb 1,7 il Sal 103,4; in Eb 1,8 il Sal 44,6-7; in Eb 1,13 il Sal 2. Eb 2,6-8 si avvale del Sal 8,4-6 per dire che «l'uomo» e «il Figlio dell'uomo» sono entrambi «per poco (LXX) inferiore(i) agli angeli». Per Ebrei quel «Figlio dell'uomo» è Gesù il Figlio; l'«uomo» è invece l'umanità intera. L'autore mostra così quanto elevata sia la stima per l'essere umano nell'AT: il Figlio di Dio si fa Figlio dell'uomo e, assieme all'umanità, dà corso al progetto di Dio. Tutto ciò, dice Ebrei, è già dichiarato nell'AT. Il «Figlio dell'uomo» è Gesù il Figlio come dimostra Eb 1,4; 2,9 e 4,14: tre punti che passano attraverso 1,5-14 e l'ampia documentazione dell'AT ivi utilizzata¹⁹⁶. Ebrei vuole dire che l'AT porta in sé impulsi per la gesuologia e la cristologia (e non solo), quali egli va proponendo nel suo scritto. Eb 8,7-13 si avvale in modo ampio di Ger 38,31-34 (LXX) per provare che la nuova alleanza ha ora raggiunto il suo destinatario, quel popolo di Dio disposto a scoprire che essa è ora scolpita nel suo cuore. La connessione tra AT e NT è già avviata in Eb 3,7 - 4,13 con l'ausilio del Sal 94,7-11 (LXX): ascoltare «oggi» il nuovo per poterlo accogliere. E non «mormorare», con riferimento a Nm 14,36; 16,11, onde non incorrere nella reazione di Dio: «Non entreranno nel luogo del mio riposo» (Sal 94,11 in Eb 3,11; 4,3). L'ascolto garantisce la continuità tra l'antico e il nuovo; e se il popolo dell'antica alleanza è pellegrinante, lo è anche il nuovo: la *episyntagōgē* (10,25a). Con l'ausilio del Sal 109,4 e di Gn 14,17-20 l'argomento conosce il suo sviluppo: il nuovo sacerdozio (Eb 8,1-3), il nuovo santuario (secondo Es 25,9.40 in Eb 8,5), il nuovo sacrificio (Eb 8,3-6), il nuovo culto, la nuova alleanza nel nuovo mediatore, tutti aspetti elaborati sulla base della grande riconciliazione: dunque il nuovo *Jōm Kippōr*. La fede dei grandi (Eb 11,1-40) e la fede di Gesù, il credente-fedele (*pistos*) al Dio fedele, garantiscono la continuità tra l'antico e il nuovo. Senza l'AT, dice Ebrei, non avremmo potuto avere il nuovo¹⁹⁷.

L'autore coordina AT e NT con stile eccellente e in genere letterario *polimorfo*; egli vede nella Scrittura del Primo Testamento una fonte d'esortazione e argomentazione così ben nota ai destinatari da non esitare a proporre loro varianti al testo originale e al senso originario. Quasi a voler dire: il testo cresce e voi siete in grado di coglierne il potenziale argomentativo e profetico. Una forma di *captatio benevolentiae*? La cosa si nota bene là dove Eb 10,38a cita Ab 2,3-4; la

¹⁹⁶ Sal 2,7 e 2Sam 7,14 in Eb 1,5; Dt 32,43 e Sal 96,7 in Eb 1,6; Sal 104,4 in Eb 1,7; Sal 44,7-8 in Eb 1,8-9; Sal 101,26 ss. in Eb 1,10-12; Sal 109,1 in Eb 1,13.

¹⁹⁷ Si veda R.E. Clements, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 36-45.

si vede ancora nella misteriosità di Melchisedek (7,1-3), prefigurazione di quel sommo sacerdote che *solo* in Gesù il Cristo si manifesta. Il Sal 109,1.4 diventa chiaro solo in lui; diversamente, esso resta nel mistero. L'AT è l'inizio dell'autorivelazione di Dio all'essere umano, resa visibile e completa nel Gesù terreno (5,7-8), nella sua croce, nel suo ritorno dai morti (13,20). Che l'AT sia stato *liquidato* dal NT (8,13b), con disappunto ebraico, lo mostra la polemica delle origini fino alla persecuzione cristiana da parte giudaica (secolo I). Per Ebrei, tuttavia, quella polemica si ridimensiona là dove egli vede nel NT l'adempirsi dell'AT. Quest'ultimo non è *liquidato*, ma adempiuto. Esso è pieno di umbratili anticipazioni simboliche (*skia*, *hypodeigma*), è prefigurazione di cose future; lo stesso tempio giudaico con i suoi riti sacrificali, imperfetto e provvisorio, anticipa quello perfetto e definitivo¹⁹⁸: il corpo di Cristo, il tempio futuro. Ebrei conosce quei metodi e orientamenti culturali, ma seleziona e personalizza. Accanto a tatto pedagogico, gusto stilistico, scelta opportuna di tempi e modi, e ad altro, l'autore aggiunge competenza nell'AT. Il tutto si traduce in coraggio d'azione e d'intervento: un autore autorevole. Né è tutto qui quanto Ebrei si permette¹⁹⁹. Licenza poetica? Artistica? Da scrittore? O abuso inaccettabile?

Di fronte a tanta «libertà», diventa necessaria una rilevazione. Fino a che punto si può accettare il comportamento di tanto autore, il quale, avvalendosi dell'AT, ne modifica i testi secondo le proprie finalità? Seguiamo da vicino due casi eclatanti. Piuttosto vistose, infatti, le «manomissioni» introdotte nel passo di Ger 38,31-33 (LXX) riportato in Eb 8,7-13 e quelle immesse in quello di Ab 2,3-4 (LXX) citato in Eb 10,37-38. In verità, testi dell'AT così ampiamente modificati da Ebrei non contraddicono il postulato della fedeltà all'originale? Questo è infatti punto fermo nel metodo storico-critico, secondo il quale la spiegazione di un testo è vera solo se risponde al pensiero del suo autore, lo rispetta, e si riporta al tempo di composizione e al *Sitz im Leben* storico. In caso contrario, l'ispirazione del testo sacro non risulta minata da illecite contraffazioni? O è attendibile ritenere che Ebrei rispetti in pieno Ger 38,31-34 (LXX), Ab 2,3-4 (LXX), nonostante le modifiche che introduce, o proprio in forza di esse?²⁰⁰. In questo secondo caso, avremmo una «crescita» del testo profetico. Va da sé che gli oracoli profetici di Ger 38,31-34 e di Ab 2,3-4 sono del tutto disattesi da Eb 8,7-13 e

¹⁹⁸ Cfr. M. Wilcox, «According to the Pattern (TBNT)». *Ex 25,40 in the New Testament and Early Jewish Thought*, in *Revue de Qumran* 13 (1988) 647-656. Vedi inoltre il commento su Eb 8,2.

¹⁹⁹ Ebrei non esita a *espandere* i passi che preleva dall'AT, vi introduce *conflazioni*, *correzioni*, ne muta sintassi e forma grammaticale, *aggiunge* parole nuove e ne *omette* altre già presenti, o le *sostituisce*, talora *corregge* il contenuto, come in Eb 9,2 circa la posizione dell'altare degli incensi, notoriamente nel «santo», per Ebrei nel «santo dei santi». Il tutto, con marcata tendenza cristianizzante. Questo comportamento è chiaro attraverso il confronto del testo critico accertato con le varianti attestata in altri manoscritti, avendo come punto di riferimento la versione dei LXX. Se ne occupa, con studio originale, A.H. Cadwallader (*The Correction of the Text of Hebrews towards the LXX*, in *NT* 34 [1992] 257-292, qui 280-287), condotto con abbondanza di dati raccolti nelle tavole I (*Ibid.* 261-274) e II (*Ibid.* 287).

²⁰⁰ Avverte il problema D. Büchner, *Inspiration and the Texts of the Bible*, in *HTS* 53/1-2 (1997) 393-406. Ebrei è un efficace esempio di come l'autore selezioni le interpretazioni della LXX, le elabori in tutto rispetto, né introduca correzioni sulla base del TM. Un autore guidato dallo Spirito.

10,37-38: modificati in funzione del senso voluto. Un testo anticotestamentario così manipolato perde in forza probante. L'autore non è leale nei confronti del profeta o è possibile ritenere che egli lo sia egualmente, in quanto competente in quel tipo di interpretazione che va oltre il testo, lasciandosi guidare come da una «selezione-rivisitazione prospettica» del medesimo? Del resto, ciò sarebbe in sintonia con la lettura rabbinica della *tôrâ* condotta con ampia libertà di movimento. Ma, in questo modo, non si rischia di voler trovare a ogni costo in un testo ciò che serve ai propri scopi, ritenendo addirittura di poterlo fondare con l'autorità di quel testo «manipolato»?

Il comportamento degli agiografi del NT, dunque anche quello dell'autore di Ebrei, nei confronti dell'AT, va preso in seria considerazione. Essi non sono selvaggi manipolatori di dati, ma operano in una tradizione che fin dalle origini dà vita a quei testi. Cioè, Geremia e Abacuc, citati con varianti in Ebrei, non sono veri solo se rispettati nel loro significato primigenio, ma anche e forse ancora di più se è rispettata la storia della loro ricezione²⁰¹. Essa, infatti, riflette bene la condivisione che quel testo ha riscosso nelle comunità (*Wirkungsgeschichte*): una trasposizione, ma nella continuità²⁰². In Ab 2,3-4, ad esempio, già i traduttori della versione greca dei LXX vi vedono un testo direttamente messianico²⁰³. Con le modifiche introdotte su di esso da Eb 10,37-38, l'autore riduce le eccessive speranze che l'attesa giudaica della fine dei tempi stesse per compiersi, tanto più che molti sono i segni di un ritardo di quel compimento²⁰⁴. Ebrei indica nella *pistis* («fede-fedeltà», ma non alla sola legge, come in *IQpHab* 8,1) quell'atteggiamento che è in grado di tenere testa a ogni proposta di altre verità incapaci di dare salvezza, nonché a ogni tipo di opposizione, proprio nel senso di Eb 11,1-2. Quanto a *IQpHab* 7,5 - 8,2, il senso muove nella stessa direzione, ma il campo è ristretto ai soli membri della comunità di Qumran. Se la storia della ricezione è accolta come elemento permanente nel metodo storico-critico, e se si accetta che un testo può acquisire nuovi significati che non intacchino il suo senso originario, ma che lo facciano crescere, si può allora ritenere che Eb 10,37-38 non fa violenza ad Ab 2,3-4, del quale invece mette in luce la valenza messianica²⁰⁵. E che dire del libero ma competente accesso ermeneutico ai molteplici salmi che Ebrei riporta?²⁰⁶

²⁰¹ Sulla questione, cfr. A.H. Cadwallader, *The Correction of the Text of Hebrews towards the LXX*, in *Novum Testamentum* 34 (1992) 257-292.

²⁰² Cfr. in merito T. Jelonek, *Regulae revelationis biblicae: continuitas et transpositio in Epistola ad Hebraeos*, in *AnCracov* 20 (1988) 176. Una sola riserva: la continuità del patto nuovo è con il patto in Abramo. Quello sinaitico-mosaico è stata una cesura necessaria, ormai «obsoleta». Cfr. anche Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, p. 101.

²⁰³ Cfr. F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, p. 187.

²⁰⁴ Cfr. C. Rose, *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,35-12,3* (WUNT II/60), J.C.B. Mohr, Tübingen 1994, pp. 63-66.

²⁰⁵ Cfr. F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, pp. 186-187, 277-282.

²⁰⁶ Cfr. P. Grelot, *Il mistero del Cristo nei Salmi*, EDB, Bologna 2000, con attenzione, fra gli altri, ai Sal 8, 21, 39, 44, 109. Esaminandoli secondo il TM, egli introduce il lettore al metodo per una lettura cristiana del salterio. Cfr. la puntuale *Recensione* di T. Lorenzin, in *RBI* 51 (2003) 91-94.

Si profila così un efficace principio ermeneutico: accanto al momento storico-critico si posiziona quello storico-esistenziale e spirituale. Essi si combinano e non si escludono. Possiamo anzi dire che l'AT e il NT recano i germi dell'elaborazione teologica, forse per ogni problema, ma non ne presentano la trattazione. È qui che l'esegeta ha il suo spazio di movimento²⁰⁷; e di esso si sono avvalsi Ebrei e *IQpHab* 7,5 - 8,2.

La diversità arricchente della storia della ricezione e degli effetti di Ab 2,3-4 è attestata non solo in Eb 10,37-38, ma anche in Gal 3,11 e in Rm 1,17²⁰⁸; nel pensiero qumraniano (*IQpHab* 7,5 - 8,3)²⁰⁹, in quello apocalittico (forse *4Esdra* 4,39; più chiaro *2Baruch* 54,15-16), nei *targumim* («I giusti per la loro rettitudine-fede saranno preservati», così *Targum Abacuc* 2,2-4); giusti e retti hanno accolto la profezia e la legge, in definitiva la parola di Dio. E «i giusti che credono in queste cose (nella profezia e nella legge) non saranno scossi, quando viene la difficoltà», poiché «ecco: io pongo in Sion un re forte», propone il *Targum d'Isaia* 28,16, modificando considerevolmente Is 28,16 (TM: «Ecco: io pongo in Sion una pietra scelta... Chi crede, non vacillerà», un parallelo con Ab 2,4), e nel rabinismo talmudico, in cui Ab 2,4b rappresenta l'apice di un progressivo e selettivo insegnamento. Essere giusto di fronte a Dio comporta l'osservanza delle 613 *mitswôt* (365 proibizioni e 248 prescrizioni positive) date a Mosè. Davide le riduce a undici; Isaia a sei; Michea a tre; di nuovo Isaia a due; Amos a una sola: «Cercate me e vivrete» (Am 5,4); anche Abacuc le riduce a una sola: «Il giusto per la sua fede vivrà» (Ab 2,4b)²¹⁰. Apice della giustizia di fronte a Dio è dunque la fede²¹¹; anche il protocristianesimo mostra interesse ad Ab 2,2-4²¹². Nessuna sorpresa per tanta ricchezza di senso: «La mia parola non è forse come il fuoco

²⁰⁷ A sostegno di quanto sopra, cfr. R. Gheorghita, *The Role of the Septuaginta in Hebrew. An Investigation of its Influence with special Consideration to the Use of Hab 2,3-4 in Heb 10,37-38*, J.C.B. Mohr, Tübingen 2003.

²⁰⁸ Ne offre più di un elemento il recente lavoro di A. Pitta, *Lettera ai Romani* (LB.NT 6), Paoline, Milano 2002², pp. 70-72 (su Rm 1,17) e ancora A. Pitta, *Lettera ai Galati*, EDB, Bologna 1996, pp. 186-187 (su Gal 3,11).

²⁰⁹ Ecco l'interpretazione di Ab 2,4b in *IQpHab* 7,17 - 8,3: «E il giusto nella sua fede vivrà». La sua interpretazione si riferisce a tutti coloro che compiono la legge nella casa di Giuda: Dio libererà i suoi fedeli dalla casa del giudizio (dalla punizione) a motivo della loro afflizione e della loro fede nel maestro di giustizia». Come tali, i fedeli di Dio saranno giusti di fronte a lui: non solo cioè per avere compiuto le opere della legge (cfr. anche *4QMMT*), ma per avere professato la loro fede nel maestro di giustizia. La pura osservanza della *tôrâ* a Qumran (*IQS* 11,14-15; *IQH* 4,25-37; 11,30-31) non basta. Un'equivalenza di pensiero con Eb 10,38a: pur nell'afflizione, la comunità resti saldamente ancorata alla scelta di fede nel Cristo messia: per quella fede in lui, essa vivrà. E la posizione di Paolo in Gal 3,11 e in Rm 1,17. Non sfugga l'analogia tra Qumran e il NT. Su *IQpHab* 7,17 - 8,3 si legga R. Penna, *Il giusto e la fede. Abacuc 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiane*, in R. Fabris (ed.), «La Parola di Dio cresceva» (At 12,24). FS C.M. Martini, EDB, Bologna 1998, pp. 365-368; di recente, ancora R. Penna, *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 484-511.

²¹⁰ Sull'interesse che il NT mostra per Ab 2,4b, cfr. D.A. Koch, *Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament*, in *ZNW* 76 (1985) 68-85.

²¹¹ Così Rabbi Simlai (secolo III d.C.) in b.*Makkoth* 24a. Se ne veda una trattazione in R. Penna, *Il giusto e la fede. Abacuc 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiane*, in R. Fabris (ed.), «La Parola di Dio cresceva» (At 12,24). FS C.M. Martini, pp. 377-380. Cfr. ancora b.*Sanedrîn* 97b; p.*Ta'ani* 63d; *Yalkut Hab* 562. Testi in KNT-TM.SB, vol. III, pp. 542-544; vol. IV, p. 1015.

²¹² Se ne occupano Ippolito di Roma (*Commentarium in Daniel* 4,10,14) ed Eusebio di Cesarea (*Praeparatio evangelica* 6,14,15).

che scintilla, come martello che spacca la roccia?» (Ger 23,29). Il martello della roccia e lo scintillio del fuoco non sprigionano schegge e scintille molteplici? Ebbene, così è la parola di Dio: creativa e plurima nel suo potenziale ermeneutico, essa si esprime in letture diverse, ma sempre convergenti. Sorprendente ricchezza di un organismo vivente²¹³.

Ebrei e NT: un gioco di allusioni e somiglianze. Ebrei non fa uso dell'epistolario paolino. Lo prova bene l'esame della lingua. Tuttavia le comunità, di Ebrei e paoline, conoscono un materiale comune. Ne do qui un selezionato raffronto.

Ebrei e Galati-Romani. Corrispondenze di vocabolario e di pensiero: nei profeti, Dio preannuncia la venuta (nella carne) del Figlio preesistente (Eb 1,1-2 e Rm 1,2b-3a); e se per Gal 4,4 «nella pienezza del tempo» (*to plērōma tou chronou*) è il momento in cui Dio «mandò suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge», in Eb 9,26 «nella pienezza dei tempi» (*epi synteleia tōn aiōnōn*) esprime il momento in cui egli «si è manifestato... per eliminare il peccato mediante il sacrificio di se stesso». Con vocabolario diverso, un punto a vantaggio di Ebrei e del suo profilo letterario, la convergenza contenutistica è totale; con vocabolario proprio i due autori esprimono la medesima idea; ed è l'«obbedienza» di Cristo ad avere operato quell'eliminazione del peccato in Eb 5,8 e in Rm 5,19b, in cui Ebrei («obbedienza dalle cose che patì») chiarisce Romani; eliminazione-espiazione dei peccati (Eb 1,3d e Gal 1,4a); morte di Gesù «una volta per tutte» (*ephapax*, Eb 9,26.27.28 e Rm 6,9-10: «Morì al peccato una volta per tutte»), ecco altrettanti momenti di cristologia giudeocristiana centrati sull'unicità qualitativa, materiale e cronologica di quella morte, unica e irripetibile; ma è anche risorto, scrive Rm 8,34 e aggiunge che egli «sta alla destra di Dio e intercede per noi»: due precisazioni che Eb 1,3d; 12,2 e 7,25b ben conosce. Mentre in Rm 7,11 Paolo grida: «Il peccato mi ha sedotto... e mi ha dato la morte» (contesto: comandamento e legge, causa di quel grido), in Eb 3,13b l'autore, pastore solerte, esorta a «non lasciarsi sedurre dal peccato», allontanandosi dal Dio vivente (13,12b; contesto: minaccia di apostasia). Quel peccato seduttore è opera di una legge che «non ha portato nulla alla perfezione», scrive Eb 7,19a, espressiva di un ordinamento debole e inutile (Eb 7,18); era necessaria «l'introduzione di una speranza migliore», precisa Eb 7,19b. Si ascolta qui Rm 8,3: ciò che era impossibile alla legge, è diventato possibile nel «Figlio» nella cui «carne (umanità)» Dio ha condannato il peccato. L'alleanza mosaica e le trasgressioni in Eb 2,2a e la legge mosaica aggiunta al patto in Abramo, anche «a motivo delle vostre trasgressioni», fino alla venuta della *discendenza* (= del discendente) in Gal 3,19, è un innegabile reciproco contatto; e lo è anche il patto mosaico, il Sinai e Gerusalemme (cfr. Gal 4,26 ed Eb 12,22); Eb 10,38a e Rm 1,17; 9,5 sono accomunati da Ab 2,4: «Il giusto vivrà mediante la fede» (Rm 1,17) e «Il mio

²¹³ Sulla questione nel suo insieme, cfr. E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 10,19-13,25*, vol. III, pp. 431-439, e ancora E. Grässer, *Das Schriftargument in Hebr 10,37s*, in R. Kampling - Th. Söding (edd.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 431-439.

giusto *intanto* vivrà di (per) fede» (Eb 10,38a, che personalizza); Eb 11,3 ricorda che la parola di Dio ha formato (*kathartizō*) le realtà visibili (tipo) che hanno preso profilo in base alle realtà non visibili (antitipo), pensiero che Paolo esprime in Rm 1,20: nelle opere (visibili) compiute da Dio possono essere contemplate le sue opere invisibili. La coppia Abramo-Sara, completamente ripensata in Eb 11,11-12, trova in Rm 4,20 un felice riscontro; in entrambi è di ruolo la fede. La «speranza che ci è posta davanti... , ancora della nostra vita, sicura e salda» di Eb 6,18b-19a, è «la speranza che non delude» di Rm 5,5a. Molto ravvicinato è l'accostamento tra Eb 11,1 (le realtà che si sperano, non si vedono) e Rm 8,24 («Ciò che si spera, se visto, non è più speranza»). Fa riflettere il raffronto di Eb 3,14 con Rm 11,22: quelli che sono caduti dalla fede (dall'olivo), Dio li giudica con severità; ma i fedeli a lui sono giudicati con bontà. Ne potrebbe usufruire anche Eb 6,4-6. La comune consultazione di Dt 32,35 (la giustizia appartiene a Dio, non all'uomo) accomuna Eb 10,30 e Rm 12,19. Anche l'esortazione di Rm 12,13 a essere premurosi nell'ospitalità si legge in Eb 13,2.

Altri contatti di vocabolario sostengono di fatto il rapporto tra Ebrei e Galati: *pēlikos*, pronome correlativo in Gal 6,11 (*Idete pēlikois*, «Guardate con che grossi caratteri vi scrivo») e in Eb 7,4 (*theōreite de pēlikos*, «Considerate pertanto quanto sia grande»); poi *athētēsis*, abrogazione della legge mosaica (Gal 3,15; Eb 7,18); *trechō*, metafora della corsa (Gal 2,2; Eb 12,1); *porneia*, questione dell'onorabilità (Gal 5,19; 6,8; Eb 13,4); *diathēkē*, testamento e non patto²¹⁴ (Gal 3,15-17; Eb 9,15-17); *stoicheia* (Gal 4,3: «Gli elementi del mondo»; Eb 5,12: «I primi elementi delle parole di Dio») ²¹⁵. In base a questo materiale e ancora ad argomenti in comune a Galati e a Ebrei – come il rapporto tra i due patti (Abramo e Cristo, il seme), l'eredità della promessa, la legge obsoleta, la fedeltà di Gesù (fedele e credente) al Padre, nonché in forza di alcune tecniche di struttura anch'esse comuni a Galati ed Ebrei su un modello quadruplo: insegnamenti e ammonizioni-esortazioni, saluti finali e messaggi, benedizione finale –, viene spontaneo domandarsi: Dunque, Ebrei si muove in circolo paolino? Il fatto che Ebrei non abbia avuto un posto ben preciso fra le lettere paoline, ne potrebbe essere una prova²¹⁶. Un dato è comunque documentato: Ebrei conosce Paolo e la «scuola» che ne deriva²¹⁷. Tuttavia, con un personale sistema di lettura, continua a mostrare un proprio stile di ricezione.

Ebrei, Efesini-Colossesi-Filippesi, la tradizione paolinica delle lettere pastorali e la 1Pietro. Una serie di contatti sono rilevabili tra Eb 1,1-4.13 da un la-

²¹⁴ Sulla questione, vedi qui il commento su Eb 9,15-17 e ivi lo studio approfondito di J.J. Hughes, *Hebrews 9,15ff. and Galatians 3,15ff. A Study in Covenant Practice and Procedure*, in *Novum Testamentum* 21 (1979) 27-96.

²¹⁵ Sul rapporto tra Ebrei e Galati, cfr. B. Witherington III, *The Influence of Galatians on Hebrews*, in *NTS* 37 (1991) 146-152.

²¹⁶ Versione copta Sahidica (Romani, 1-2Corinzi, Ebrei); la versione Sahidica di Atanasio di Alessandria: Galati, Ebrei, Efesini; la versione copta Bohairica: le lettere ecclesiali, Ebrei, le lettere pastorali (1-2Timoteo e Tito); il codice B (Vaticano): Galati, Ebrei, Efesini; Teodoro di Mopsuestia: Romani, 1-2Corinzi, Ebrei, Galati.

²¹⁷ Si veda K. Backhaus, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule*, in *BZ* 37 (1993) 183-208.

to ed Ef 1,20-22, Fil 2,6-10 e Col 1,15-18 dall'altro. Si tratta di equivalenze di contesto e fraseologiche. Ne do solo il prospetto numerico:

Eb 1,2	Col 1,15 e Fil 2,6
Eb 1,3	Fil 2,7
Eb 13 (espiazione)	Ef 1,7; Col 1,18 e Fil 2,8 (abbassamento)
Eb 1,4	Ef 1,21 e Col 1,16
Eb 1,4	Ef 1,21 e Fil 2,9
Eb 1,13	Ef 1,22
	Col 1,17 e Fil 2,10 non hanno equivalenze ²¹⁸ .

Quanto alle lettere pastorali (1-2Timoteo e Tito) e a 1Pietro, si tratta di scritti tardivi del NT che mirano a comunità da regolare con l'ausilio di norme ed esortazioni. In Ebrei ciò accade in forma più matura rispetto alle lettere pastorali. Ebrei tenta infatti di dare alla fede una base storico-teologica, onde spingere la medesima a tradursi in molteplici applicazioni (Eb 13,1-7.9), in particolare in una definitiva opzione di fede cristiana (13,8). Le lettere pastorali si muovono in una fase meno matura, ma anch'essa aperta alla fondazione teologica della vita ecclesiale²¹⁹. Si ha in entrambi un coordinamento tra teologia e paràclisi pastorale. In questo progetto è presente un vero futuro per le comunità.

Eppure, un serio fattore potrebbe inquinare quel rapporto: Ebrei non presenterebbe una teologia per la seconda generazione, come attestata nelle lettere pastorali (fine secolo I). Queste ultime offrono, infatti, una cristologia progredita: Gesù è Dio (in verità Eb 1,2 conosce Gesù il «Figlio», e 4,14 «Gesù il Figlio di Dio»); l'attesa della parusia è viva, ma non è sentita come imminente (Ma non sembra già 1Ts 5,1 aver ridimensionato quell'attesa? Inoltre, non è ciò un segno a favore della datazione tardiva di Ebrei?); fede come dottrina (Ed Eb 2,3-4 non dà «insegnamenti fondamentali» e per una fede vissuta?); crescente enfasi degli aspetti istituzionali della Chiesa (che Eb 13,7 ben menziona, quando pone in luce il ruolo delle «guide carismatiche» nella fede. In Eb 13,7.17 esse annunziano la Parola, non sono solo maestri di «sana dottrina». Anzi, già in 1Tm 4,13 si avverte la spinta ad andare oltre il solo bisogno di preservare la «sana dottrina»). Quanto alla terminologia di «episcopi», come nelle lettere pastorali e nei padri apostolici in Ebrei è assente (tuttavia Ebrei chiede che si obbedisca alle guide, affinché assolvano al loro ministero «con gioia e non gemendo», in cui il riferimento a 1Pt 5,2-3 [fine secolo I] è chiaro. E poi, nel pensiero di Ebrei, *hēgoumenoi* potrebbe avere un peso maggiore di *episkopoi*); ammonizione contro le eresie (eterodidascalia; cosa in verità non ignota a Eb 13,9); quanto al battesimo e all'assemblea (pasquale, Eb 10,25a), Eb 13,10-16 ha paralleli con 1Cor 11,17 ss.

Dunque, la cristologia di Ebrei non andrebbe oltre Col 1,15-20? L'interrogativo è stato già posto. In verità, Ebrei è un *trattato* gesuologico-cristologico avanzato, e

²¹⁸ Se ne occupa già C. Spicq (*L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, pp. 162-166).

²¹⁹ Secondo C.P. März (*Ein Außenseiter im Neuen Testament. Zur Aktualität des Hebräerbriefes*, in *BK* 48 [1993] 173-179), Ebrei presenta nient'altro che una migliore teologia rispetto alle lettere pastorali. Troppo per Ebrei, troppo poco per le lettere pastorali. Vedi C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali*, EDB, Bologna 1995, pp. 4-65 e 65-71.

non di poco, che si pone ben oltre Col 1,15-20, e con prospettiva propria e originale. Altri aspetti possono apparire carenti e non evoluti, ma non se ne può responsabilizzare un autore che persegue un tutt'altro progetto rispetto alle lettere paoline (episcopi, fede = dottrina) o a 1Cor 11,27 (cena del Signore) = Eb 6,6; 10,29 (alleanza tradita). Per 1Cor 11,29 mangiare «il corpo del Signore» senza «riconoscerlo» è offesa alla carità; per Ebrei l'apostasia è calpestare il sangue dell'alleanza.

Ebrei presenta affinità anche con 1Pietro: andare avanti nella fede nonostante le avversità, poiché la sofferenza dei cristiani è un privilegio e la vita cristiana è un pellegrinare, un esodo, sostenuto dalla parola di Dio che è cibo. Cristo è il pastore che salva la sua barca e Dio è Padre che giudica benevolmente. E poi, il tema del «sacerdozio comune del popolo di Dio» come partecipazione al sacerdozio del Cristo non è un consistente passo in avanti rispetto al NT? Ponendosi al riguardo, in parallelo con 1Pt 2,5, Ebrei ne è anche contemporaneo. Questi dati depongono a favore della data alta: fine secolo I. Con l'esplicita menzione delle «opere buone» (*kala erga*), considerate espressione concreta della «carità» (*agapē*) e della reciproca esortazione (Eb 10,24), nonché del profilo sacerdotale della comunità, popolo di Dio, Ebrei entra nel dibattito «legge e opere», che vede protagonisti Giacomo e Paolo²²⁰, e con apporto qualificato. Che l'autore di Ebrei resti imbrigliato nella gesuologia-cristologia di Col 1,15-20 è davvero poco attendibile.

Ebrei e Giovanni. Anche tra Ebrei e Giovanni corrono innegabili equivalenze, per lo più anch'esse di contesto e fraseologiche²²¹. Ne dò un prospetto in dettaglio, soffermandomi su Eb 2.

<i>Eb</i>	<i>Gv</i>
2,10: «Era infatti ben giusto che (Dio)... rendesse perfetto mediante la sofferenza (il Figlio) l'autore della loro salvezza (= vita eterna) che conduce molti figli alla gloria».	1,12: «A quanti però lo hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio»; 3,14: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così il Figlio dell'uomo deve essere innalzato (= offrire la vita), affinché quelli che credono in lui abbiano la vita eterna»; Gv 10,14: «Io sono il buon pastore... Per questo il Padre mi ama, perché io offro la mia vita».

²²⁰ Affronta brevemente la questione, rilevando caratteristiche e differenze, B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, University Press, Cambridge 1991, p. 23. Formalizza il tema E.T. Gench (*Hebrews and James*, Westminster Bible Companion, Louisville 1996), il quale vede specialmente in Eb 2,14-26 una *chiamata alla maturità* nella fede, che deve esprimersi nelle opere della fede. Eco nel NT in 1Ts 1,3; 1Cor 2,6; 3,1-13; Fil 1,10-11; Col 3,10-11; 1Pt 2,2.

²²¹ Già C. Spicq (*L'épître aux Hébreux. I: Introduction*, pp. 110-131) ne rileva una notevole quantità che espone in ben sedici punti. Mi sembra opportuno risottolinearlo: si tratta di equivalenze fraseologiche e di contesto. Affronta la questione C.J.A. Hickling (*John and Hebrews: The Background of Hebrews 2,10-18*, in *NTS* 29 [1983] 112-116): anch'egli non va oltre quelle equivalenze.

Figli di Dio, redenti nel Figlio che offre la vita e genera vita proprio quando è innalzato nella morte. «L'autore della loro salvezza» sembra essere il sommario in Ebrei di ciò che Giovanni intende per «Figlio dell'uomo».

<i>Eb</i> 2,11: «Infatti, colui che <i>santifica</i> e coloro che sono <i>santificati</i> provengono tutti da una stessa origine».	<i>Gv</i> 17,19: «Per loro io <i>santifico</i> me stesso affinché siano anch'essi <i>santificati</i> nella verità».
---	--

Uso comune del verbo *hagiazō* in entrambe le tradizioni: autosantificazione di Cristo per la santificazione dei discepoli. Esprime in linguaggio sacrificale-sacerdotale la tradizione sotierologica centrata sulla morte espiatrice e riconciliatrice del «Figlio».

<i>Eb</i> 2,11: «Provengono tutti da una stessa origine».	<i>Gv</i> 1,13-14: «...I quali non da carne..., ma da Dio ²²² sono stati <i>generati</i> ..., come di <i>unigenito</i> del Padre».
--	--

Cristo è il *logos* unigenito del Padre, e quelli che credono in lui sono stati generati da Dio. Dunque, figli nel Figlio. Questi poi lo è in senso eminente e unico. Provenire da una stessa origine, esprime parentela tra Cristo e i credenti.

<i>Eb</i> 2,12: «Annunzierò il tuo nome ai miei <i>fratelli</i> , in mezzo all'assemblea canterò le tue lodi (Sal 21,23)».	<i>Gv</i> 17,6: «Ho fatto <i>conoscere</i> il tuo nome agli <i>uomini</i> che mi hai dato dal mondo». Anche <i>Gv</i> 17,26.
---	---

Gli uomini, assemblea di Dio, sono i fratelli del Figlio. Il Figlio lavora in quell'assemblea e le rivela il nome di Dio; annunciandolo, lo fa conoscere.

<i>Eb</i> 2,13b: «Eccoci: io e i figli che Dio <i>mi ha dato</i> (Is 8,18)».	<i>Gv</i> 6,37 e 10,29: «Tutto ciò che il Padre <i>mi dà</i> verrà a me; il Padre che <i>me lo ha dato</i> è più grande di tutti».
---	---

È Dio che ha dato al suo Cristo quelli che hanno creduto in lui. Eb 2,13b mostra una relazione triangolare tra Dio, Cristo e i credenti.

<i>Eb</i> 2,14b: «... Per ridurre all'impotenza mediante la (propria) morte, colui che della morte detiene il potere, cioè il diavolo».	<i>Gv</i> 12,31: «Ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori».
--	---

La morte di Cristo è un vittorioso confronto con l'agente del male, il mistero d'iniquità, il gestore della morte.

<i>Eb</i> 2,15: «...E <i>liberare</i> così quelli che per paura della <i>morte</i> per tutta la vita erano soggetti a schiavitù».	<i>Gv</i> 8,32: «Conoscerete la verità e la verità vi farà <i>liberi</i> ». 11,26: «Chiunque vive e crede in me <i>non morrà</i> in eterno».
--	--

²²² Sulla formula «da una stessa origine», cfr. qui il commento su Eb 2,11.

Ciò da cui i cristiani sono riscattati è uno stato di schiavitù; entrambi i testi alludono all'esonazione dalla morte: in Giovanni tutti i credenti in Cristo, in Ebrei quanti hanno tratto beneficio dal suo lavoro di salvezza²²³.

Tra Eb 2 e il quarto evangelista corrono dunque somiglianze contestuali e fraseologiche loro proprie e non di altri nel NT. Esse non dipendono da un diretto contatto dei due autori fra loro, ma da un comune retroterra²²⁴. Entrambi attingono a una tradizione cristiana erudita, in stretto contatto con un giudaismo colto di lingua greca. Entrambi conoscono lo gnosticismo, il pensiero apocalittico, ma restano avvinti e influenzati solo dal Cristo. Ed è proprio quest'ultimo ad avere influsso decisivo su Ebrei, il suo *kerygma* (2,3-4); eventuali risonanze, anche gnostiche, non sono allontanamenti dall'essenziale, ma solo mezzi per meglio descriverlo, e mai intendono privilegiare una *élite*, ma il destinatario è sempre «chiunque», incerto nella fede, da rivitalizzare. Il mondo di Ebrei è scritturistico, biblico. La strada argomentativa, percorsa dall'autore, è rispettosa dell'AT e attenta al NT, procede per citazioni, allusioni e suggerimenti incisivi²²⁵, eppure è autonoma. Proprio questa marcata tendenza di Ebrei a personalizzare il lavoro, pone il problema metodologico di cui qui di seguito.

5. Il problema metodologico

Con l'ausilio dell'AT e del NT, Ebrei elabora uno scritto al quale affida insegnamenti ed esortazioni. Il materiale di cui dispone e la professionalità culturale che si ritrova, tutto egli articola nella sua esposizione, in quattro momenti: ermeneutico, narrativo, paraclitico e argomentativo²²⁶.

Momento ermeneutico. Ebrei si appoggia di continuo al Primo Testamento: 29 citazioni esplicite²²⁷ e non meno di 60 implicite. Quelle dai Salmi sono indiscutibilmente le più decisive; fra esse, il Sal 109,1-4 in tema di sacerdozio. Ger 38,31-34 (LXX) in Eb 8,8-12, in tema di patto, è la più centrale e più ampia. Ebrei interpreta e attualizza quelle citazioni in quattro momenti.

Il materiale dell'AT in Ebrei non è casuale, ma rientra nel progetto dell'autore e prende il via dalla storia biblica. Ha luogo così una dinamica intertestuale,

²²³ Allo stesso risultato sembra pervenire G. Reim, *Vom Hebräerbrief zum Johannesevangelium, anhand der Psalmzitate*, in *BZ* 44 (2000) 92-99. Questi rileva la presenza diretta e indiretta dei Sal 40(39), 45 e 95 in Ebrei e in Giovanni, nonché la loro conoscenza di tradizioni giudaiche su quei salmi. I contesti d'uso tuttavia sono differenti, il che prova l'autonomia redazionale dei due autori. Che l'uso comune di questi salmi possa, infine, deporre per un'automata contemporaneità di redazione dei due documenti (terza generazione cristiana), resta da appurare (*Ibid.*, p. 98).

²²⁴ C.J.A. Hickling (*John and Hebrews: the Background of Hebrews 2,10-18*, in *NTS* 29 [1983] 112-116) vede in Giovanni il retroterra di Ebrei.

²²⁵ Ripropone di recente un quadro del problema L.T. Johnson, *The Scriptural World of Hebrews*, in *Interpretation* 53 (2003) 237-250.

²²⁶ Sulla questione, cfr. A.J. Levoratti, «*Tú no has querido sacrificio ni oblación*». Salmo 40,7; *Hebreos* 10,5, in *Revista Bíblica* 48/24 (1986) 199-237; ancora E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 1-6*, vol. I, pp. 15-16.

²²⁷ Una dai libri storici; una dal libro dei Proverbi; 4 dai libri dei profeti; 12 dal pentateuco e 11 dal libro dei Salmi.

dovuta al fatto che i cristiani della prima ora vivevano fra gli ebrei, per i quali la Bibbia (= AT) è Scrittura sacra. Letta assiduamente nelle sinagoghe, studiata con passione dai maestri della legge e interpretata, si può dire febbrilmente, in circoli specifici ed esoterici, come a Qumran e a Nag Hammadi, la Scrittura sacra era per Israele parola del Dio vivente. Se per greci e romani la vita dell'uomo era legata alla dea Fortuna²²⁸, per Israele Dio è colui che parla e agisce con il suo popolo: *anamnesi* e *profezia* sono un binomio comune sia all'AT sia a Ebrei.

Il lavoro di Ebrei evolve in direzione cristiana, in quanto pone Gesù il Cristo al centro e introduce così un nuovo criterio di lettura della Scrittura sacra: quello gesuologico-cristologico. Quel « Figlio » è il *kerygma* del Padre. In lui la Bibbia disciude il suo senso; in lui cade il velo dal volto di Mosè, che è l'antica alleanza (2Cor 3,14-16; Eb 8,8-12), in lui « avviene » il nuovo patto, in lui AT e NT si fondono in un'unica Scrittura sacra, in una sola esperienza, in un solo evento, in un vivace rapporto di « continuità nella discontinuità e nel compimento », o di « confronto, diversità, superiorità ». Ricco di personaggi, eventi, istituzioni e riti, il Primo Testamento è tipo, prefigurazione, parabola, allegoria di una realtà superiore e definitiva (1Cor 10,1-11; Gal 4,21-31). Si tratta di una relazione ermeneutica del NT con l'AT: capire e trasmettere la nuova opera di Cristo. Se per la legge il popolo di Dio è santo e sacerdotale²²⁹, il NT non pretende altro che annunziare il compiersi effettivo di questo disegno di Dio. Senza l'appoggio delle Scritture, Ebrei non avrebbe potuto mettere a punto la gesuologia-cristologia sacerdotale.

Ebrei è un discorso in cerca di un altro discorso: l'autore si avvale di un valore per metterne in luce uno migliore²³⁰. La cristologia sacerdotale di Ebrei è ottenuta con interpretazione tipologica del sacerdozio antico. Una procedura metodologica, a rigore di metodo storico-critico, del tutto arbitraria: l'autore « fa crescere » il testo nella direzione voluta e gli fa dire altro da ciò che esso contiene, ma che egli « vede » e di cui è ben certo; in esso c'è la rivelazione delle promesse di Dio (1,1) le quali vanno realizzandosi (8,6-13) « ora ». È dunque nel Figlio Gesù il Cristo che si può comprendere il « senso » della storia d'Israele. Questa è preparazione ombratile della realtà vera che doveva venire (10,1), il volto giudeo(-etnico) cristiano del popolo di Dio.

Quello di Gesù il Cristo nel tempo è l'ingresso dell'*eschaton* che aggancia il tempo, per portarlo con sé nel tempo di Dio, aggancia il « prima » per portarlo nel « dopo » che è anche il « non ancora », il mondo presente per immergerlo in quello futuro (*oikoumenē mellousa*, cfr. Eb 2,5; la patria celeste, 11,16). La storia umana evolve in eventi continui e successivi: essi si spiegano a vicenda, ponendosi a complemento l'uno dell'altro. Questo fatto ricorre anche nella storia della salvezza: se è vero che il *kairos* cristiano, « la pienezza del tempo » (Gal 4,4a) si

²²⁸ Il motivo della dea *Thyche* è constatazione frequente nell'archeologia antica greco-romana.

²²⁹ Cfr. Es 19,6; Is 66,20-21; 1Pt 2,5; Ap 1,5-6.

²³⁰ Comportamento rilevante presso i libri della Bibbia, specialmente nel genere letterario escatologico-apocalittico. Rilevazione di J.W. Taeger, *Offenbarung 1,1-3. Autorisierung einer Aufklärungsschrift. Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) 57th Annual Meeting, August 6-10, 2002*, University of Durham. L'annotazione è da ascolto personale della relazione.

situa nel tempo e nello spazio terreno, è anche vero che esso spinge oltre quei limiti, quando addita il compimento nella pienezza del tempo (cfr. Eb 9,26), nel tempio celeste, presso Dio. Le due pienezze sono in continuità, ma la prima dovrà « compiersi » nella seconda.

Potremmo forse puntualizzare così i principi esegetico-ermeneutici presenti nel testo: epidittico-paracletico il primo, formulato per lo più in prima persona plurale, esso esprime urgenza pastorale di ascolto e di attuazione; gesuologico il secondo, a seguito di non rare focalizzazioni dell'autore sulla vicenda storica del Gesù terreno; cristologico il terzo, che non può prescindere dal secondo, il quale a sua volta punta sul terzo; i due ultimi momenti, separati, espresso al massimo il loro prodotto, si congiungono da sé nell'unica persona del Figlio entrato nel tempo, vissuto con i suoi fratelli fino alla morte, entrato nei cieli; contestuale l'ultimo, di notevole portata, consente di interpretare Ebrei con l'aiuto di Ebrei. Se sussiste la frustrazione di non poter dire nulla di definitivo su autore, destinatario, tempo di redazione e altro, può consolare, e non poco, l'identificazione dei molteplici valori che con sicurezza possono essere estratti dall'esame analitico di tanto « trattato »²³¹.

Momento narrativo. Nessun altro documento del NT, dopo i vangeli, contiene tanti riferimenti concreti alla vita terrena di Gesù come Ebrei: una vera e articolata gesuologia. Solo alcuni dati: accomunato ai suoi fratelli nella carne e nel sangue (2,14), Gesù porta loro l'annuncio della « grande salvezza » (2,3-4); si sottopone alle stesse prove degli uomini suoi fratelli (2,18); solidale con essi, li può ben comprendere quale sacerdote misericordioso e compassionevole (2,17; 4,15); nei giorni terreni della sua carne, « ha offerto preghiere e suppliche con clamore e lacrime » (5,7) e ha appreso l'obbedienza-collaborazione; di fronte alla morte, grida al Padre la sua orante richiesta di liberazione (5,8); fatto segno di opposizione da parte dei peccatori (12,3), è crocifisso fuori dalla porta della città (13,12), nell'obbrobrio. L'autore si ripropone di offrire questo e altro materiale in una catechesi superiore (6,1.3). Punto capitale: Gesù sommo sacerdote (8,1-3). Nato dalla tribù di Giuda, Gesù non avrebbe mai potuto operare da sacerdote. Quelli provenivano dalla sola tribù di Levi (Aronne: 8,4; 7,14). In Ebrei Gesù è *Kyrios* perché opera una mediazione sacerdotale, rivestito di dignità sacerdotale alla maniera di Melchisedek (Sal 2,7 in 1,5); sacerdote non solo nella storia, ma ancora oltre, perché « pastore grande delle pecore » tornato dai morti (cfr. 13,20). Alla destra del Padre, egli esercita il suo eterno sacerdozio, « sempre vivo a intercedere in (nostro) favore » (7,25). Non così i leviti, legati al tempo e al tempio « fatto da mano d'uomo ». Tutto questo è detto con brachilogia ben riuscita, in cinque parole: « Nato dalla tribù di Giuda ». Altro momento narrativo è il percorso cronologico in 11,4-32. L'autore vi propone un tracciato storico pieno di fede e prova, al tempo stesso, la propria attenzione a situazioni storiche molteplici narrate nella Bibbia. Valore tipologico di avvenimenti storici, un criterio interpretativo ben sperimentato in Ebrei²³².

²³¹ Si veda L. Burns, *Hermeneutical Issues and Principles in Hebrews as Exemplified in the Second Chapter*, in *JEvTS* 39 (1996) 587-607.

²³² Rilevazione di dati e analisi appropriata in A.J. Levoratti, « *Tú no has querido sacrificio ni oblación* ». Salmo 40,7; *Hebreos* 10,5, in *Revista Bíblica* 48/24 (1986) 208, 214.

Momento paraclético-pastorale. In Ebrei gli insegnamenti kerigmatici e catechetici si alternano con l'esigenza di trasporli nell'ortoprassi cristiana. Ne risultano esortazioni parenetico-pastorali distribuite oculatamente in tutto il «trattato». Una cosa è unanimemente condivisa: il frequente ricorso alla paràclesi è dovuto al fatto che il cristianesimo non è una teoria o una gnosi, ma una professione di fede nel Dio creatore, nel Figlio redentore, nello Spirito accompagnatore, e nell'uomo redento chiamato a un appropriato stile di vita che dà luogo a uno stile di vita. Ne segue che la paràclesi è inscindibile dal *kérygma*.

Una paràclesi efficace ha dei presupposti. In primo luogo, la prassi cristiana. Essa è campo specifico della semiotica, che esamina i segni e i loro effetti nel processo di comunicazione. Così l'esercizio dell'amore fraterno e dell'ospitalità in Eb 13,1-6 o la diserzione dell'assemblea e i relativi rischi in 10,25a sono due rilevazioni pragmatiche, rispettivamente in ortoprassi e in eteroprassi. Scopo della paràclesi è dissuadere dalla seconda e persuadere per la prima: ottenere l'adesione spontanea, non forzata (Eb 13,7; 1Pt 5,2). A tal fine, Ebrei propone il celebre compendio storico di 11,1-40 e l'esortazione di 13,12-13. Mettere in luce la fede (*pistis*) di quei colossi è sprigionare una forza trainante che produca costanza e fermezza (*hypomonē*) per affrontare ogni opposizione, fino al martirio (12,1). Ma già la loro fede è stata offerta gradita a Dio (13,6). Il gradimento a Dio è un criterio *assiologico*. Formule come quelle di Eb 3,1 fanno da inciso intenzionale. L'autore spezza l'argomento centrale con formulazioni che tendono ad accentuare la funzione dialogica del suo discorso, carico di appello. Il contenuto della paràclesi è sempre denso e tende a espandersi: essere ciò che si deve diventare, diventare ciò che si deve essere. Come nei testi di Paolo, anche in Ebrei ogni esortazione mira a ottenere una risposta etico-esistenziale in ortoprassi cristiana. Ebrei mostra anche scelta oculata del vocabolario, pena l'insuccesso della paràclesi: insegnare (Eb 2,3), confermare (2,3), testimoniare, attestare (3,4a) e supplicare, invitare, consolare, chiedere; a quest'ultimo, *parakalein*, si oppone *epitassein* («ordinare», Fm vv. 8-9) che Ebrei però ignora. Tutto il «trattato» è «parola di esortazione» (*logos tēs paraklēseōs*, cfr. 13,22). Lo si nota bene dall'inizio alla fine: essa non va dimenticata (12,5); chiede la correzione (12,6; Pr 3,12), sospinge a professare la fede (Eb 3,1; 4,14) e a perseverare nel pellegrinaggio verso la città celeste (11,13-16). Sul tracciato di Cristo, il Figlio di Dio (5,8), in tutto come noi, eccetto nell'infedeltà (4,15), la fede è sostegno in ogni opposizione (12,3), da sopportare come lui, che è ora alla destra del Padre (1,3; 12,2). La paràclesi punta su valori (*logos*) che siano autoobbliganti (*pathos*) perché autorevoli (*ethos*). L'esortazione di Ebrei è autorevole perché proviene da una coscienza limpida: egli infatti ha compiuto tutto in piena correttezza (13,18), guidato dai valori dell'alleanza escatologica (Ger 38,31-34). Introdotti dalla forma verbale «abbiamo», sono indicativi alcuni momenti gesuologici e cristologici in cui si vede bene l'incastro tra insegnamento e paràclesi (4,14; 8,1; 10,19.21; 13,10; 13,14). Allo scopo, Ebrei usa di frequente l'imperativo esortativo, in prima persona plurale e si inserisce fra i destinatari della sua stessa esortazione e riduce così la distanza verso di essi. Una indubbia forma di *captatio benevolentiae*.

Momento argomentativo. La *dispositio* narrativa di Ebrei è cadenzata da momenti argomentativi costanti²³³: premesse argomentative (6,16; 7,7; 7,12; 7,19; 9,16-17; 10,1); argomentazione sottile (4,1-11, con l'ausilio di Gn 2,2 e del Sal 94,7-11; *qal wāhōmer* (a minori ad maius, 2,2-3; 9,13-14); *leitmotiv*: «Posto che... segue che...» (5,2-3; 6,10; 6,17.18; 7,14 e 8,4; 7,8; 7,23; 10,2; 10,3). Tra metodo, interpretazione ed ermeneutica, Ebrei si muove disseminando, un po' ovunque, un incastro di insegnamenti ed esortazioni. Il che poi dà al «trattato agli Ebrei» non poco colore estetico.

Un'ultima rilevazione sul metodo va sul binomio classico e patristico tipo-antitipo che sottende l'intero documento: una tipologia sempre e solo a servizio del messaggio²³⁴. Ebbene, esso va evolvendo nella riflessione critica in una trilogia esplicativa, forse più efficace: «confronto, diversità, superamento»²³⁵; «discontinuità, continuità, superamento»²³⁶; «promessa, realizzazione nel tempo, compimento finale oltre il tempo»²³⁷. Suggerisce questa rilevazione di metodo in Ebrei, fra l'altro, il parallelo tra 1Pt 3,20-21.22 ed Eb 11,7 sul tema comune «Noè». Due i modelli. Platonizzante il primo: antitipo (diluvio) - tipo (battesimo). Con riferimento alle categorie spaziali, ciò che è sensibilmente percepibile è meno perfetto: è l'antitipo (acqua del diluvio); il battesimo, non sensibilmente percepibile nel suo valore salvifico, è il tipo (l'ideale). Di questo tipo che doveva venire, e che è venuto nel Gesù morto e risorto, quell'acqua è anticipazione simbolica. Modello tipologico il secondo: nel passato il tipo (acqua del diluvio); nel presente l'antitipo (battesimo in Gesù Cristo). L'antitipo del NT (battesimo) adempie il tipo dell'AT (diluvio). Così anche in Rm 5,4 Adamo (il passato) è tipo e Cristo (il presente) è l'antitipo²³⁸. Eb 11,7 non chiama in causa il motivo battesimale come antitipo-compimento «di cose che ancora non si vedevano» rispetto al diluvio-tipo, visibile e sperimentato. Ciò che rende Noè salvo ed erede della giustizia agli occhi di Dio è la fede nel costruire l'arca secondo le indicazioni di JHWH. Anche in 9,24 Ebrei resta agganciato alla tradizione di Es 25,40 (*kata ton typon*), ma inverte i termini: il santuario che Mosè realizza nel tempo,

²³³ Proposta globale in C.R. Koester, *Hebrews. A New Translation*, pp. 84-85. Al dettaglio, dati e analisi in A.J. Levoratti, «Tú no has querido sacrificio ni oblación». *Salmo 40,7; Hebreos 10,5*. in *Revista Bíblica* 48/24 (1986) 228-237.

²³⁴ Persuasivo lo studio di J.R. Sharp, *Typology and the Message of Hebrews*, in *EATTh* 4 (1986) 95-103.

²³⁵ *Entsprechung, Andersartigkeit, Überbietung*: trilogia ermeneutico-paraclética. Cfr. E. Grässer (*Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze* [M. Evang and - O. Merk, edd.], W. De Gruyter, Berlin - New York 1992, pp. 315-316), il quale riprende F.J. Schierse (*Verheißung und Heilsvollendung*, pp. 40-41).

²³⁶ Così J.P. Michaud, «Parabolē» dans l'épître aux Hébreux et typologie, in *Sémiotique et Bible* 46 (1987) 19-34, e ancora J.P. Michaud, *Le passage de l'ancien au nouveau, selon l'épître aux Hébreux* (8,1-13), in *Science et Esprit* 35 (1983) 33-52.

²³⁷ Così F. Schröger, il cui magistrale lavoro (*Der Verfasser des Hebräerbriefes*) depona in tutto il suo insieme per quella trilogia; A.J. Levoratti («Tú no has querido sacrificio ni oblación». *Salmo 40,7; Hebreos 10,5*, in *Revista Bíblica* 48 [1986]) usa il termine *metatesi* intendendo dire, forse, che in Ebrei lo storico e il metastorico si interscambiano di continuo.

²³⁸ Annota M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti*, PIB, Romae 1966, numero 541: «Antitypus, correspondens alicui typo VT, id est praesignificatus».

«fatto da mano (d'uomo)» è l'antitipo del santuario vero, quello celeste, adombrato in Es 25,40 (*typos*) e adempiuto nel momento in cui Cristo vi entra.

Modello platonizzante o modello tipologico (Es 25,40)? I modelli si interscambiano. Segno che a Ebrei non sta a cuore questo o quel modello. L'autore vuole piuttosto comunicare un messaggio: Noè e Mosè, in situazioni diverse, ma convergenti nella «fede», concorrono al compiersi del progetto di Dio, comunque di qualità superiore a ogni umbratile e simbolica anticipazione terrestre.

6. Sul testo

Per completezza di documentazione devo informare sui dati seguenti inerenti alla trasmissione del testo.

Papiri. La più antica testimonianza su Ebrei è il P⁴⁶ (Chester Beatty, ca. 200 d.C.), il quale riporta al tempo stesso l'epistolario paolino da Rm 5,17 a 1Ts 5,28. Ebrei è collocato subito dopo Romani. Così: Romani, Ebrei, 1-2Corinzi, Efesini, Galati, Filippesi, Colossesi, 1Tessalonicesi. P⁴⁶ ha visto in Ebrei una lettera di Paolo, cosa per sé normale nella tradizione orientale. Anche altri papiri (12.13.17.19) attestano Ebrei *per partes*. Su Ebrei e il canone della Scrittura, si veda più avanti (pp. 727-730).

Onciali. Presentano la lettera per intero il manoscritto Sinaitico (à = 01, secolo IV d.C.) e il manoscritto Alessandrino (A = 02, secolo V d.C.); quest'ultimo con una rilevante omissione in Eb 10,29 (*en hō hēgiasthē*), che crea non pochi problemi. Il manoscritto Vaticano (B = 03, secolo IV d.C.) riporta Ebrei fino a 9,14a.

Onciali. Per intero o con qualche interruzione riportano Ebrei i seguenti onciali: C (04); D (06); H (015); I (016); Y (044); 048; 0121b; 0122; 0227; 0228 e 0252.

Versioni. Accanto ai manoscritti greci, attestano Ebrei numerose versioni: Copta, Latina, Siriaca, Armena.

Padri della Chiesa. Sono testimoni non secondari per Ebrei, e la loro testimonianza non solleva problemi critici di rilievo. A essi dedicherò opportuni riferimenti nel commentario.

Varianti. Ne rilevo solo alcune:

- 2,9: *chariti* (P⁴⁶) / *chōris* (Origene, Ambrosiaste, Girolamo, da me tenuta).
- 9,11: *genomenōn* (E. Nestle - K. Aland); *mellontōn* (A. Merk - G. Barboglio).
- 10,1: *ouk autēn / kai*. Un chiasmo antitetico decide per *ouk autēn*.
- 11,11: *Sarra steira / Sarra*.
- 11,37: *epristhēsan* (torturati) / *epeirasthēsan* (segati). L'edizione critica di

A. Merk - G. Barboglio li accoglie nel testo entrambi. Queste varianti, e altre ancora, sono segnalate *ad loca* ed esaminate.

Congetture. Per alcuni punti difficoltosi del testo di Ebrei sono suggerite delle congetture: 2,9²³⁹; 4,2; 5,7; 10,20; 11,4; 12,15. La congettura su 5,7 è la più

²³⁹ Eb 2,9: *chōris* o *chariti Theou*? Leggono *chōris Theou* Origene, Eusebio di Cesarea, Ambrosiaste, Girolamo, Eucumenio. Lezione critica riproposta da A. Harnack, che la fa ricadere pesantemente su 5,7. È segnalata in E. Nestle - K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997²⁷.

nota, ma anche la più discutibile. A. Harnack ritiene che nell'espressione: «E fu esaudito per la sua pietà» sia caduta una negazione («E non fu esaudito per la sua pietà»). I motivi addotti, di solo ordine teologico, indeboliscono la congettura stessa di fronte alla più solida tradizione testuale²⁴⁰.

7. Sul *Sitz im Leben* storico del secolo I: da Claudio a Domiziano (41-96)

Pigrizia nella fede? Persecuzioni e paura fino all'apostasia? Questo centrale interrogativo richiede uno sguardo al momento storico al quale Ebrei mostra riferirsi.

Su Claudio (41-54). Nell'anno 49, quando l'imperatore Claudio si ritiene costretto a dover «scacciare da Roma i giudei che si agitano per istigazione di un certo Cresto»²⁴¹, la comunità cristiana di Roma doveva essere già abbastanza progredita e nota, se gli ebrei ivi residenti con il diritto di convenire in associazione vi riscontravano tanta minaccia. Tuttavia è possibile ritenere che i «giudei» in questione, «che si agitano per istigazione di un certo Cresto», siano quei giudei divenuti cristiani, entusiasti della loro scelta. Essi, «guidati da Cristo, erano causa di continue agitazioni», una vera spina in seno alla comunità giudaica. Questa lettura è letterariamente possibile. L'espulsione totale degli ebrei da Roma difficilmente poté essere eseguita, e dovette ridursi a un mero divieto di riunione dei giudeocristiani²⁴². Tuttavia si ebbero di certo degli espulsi. Ne danno testimonianza At 18,2 (Paolo incontra a Corinto Aquila e Priscilla, che rientrano da Roma «in seguito all'editto di Claudio, che allontanava da Roma tutti i giudei»), e 1Cor 16,19 (Paolo invia saluti ad Aquila e Priscilla e alla comunità che si raduna nella loro casa a Corinto). Ma quel provvedimento, già ridimensionato e blando all'epoca di Claudio, decade dopo la sua morte violenta nell'anno 54. E gli ebrei o, meglio, gli ebreocristiani, rientrano a Roma. La cosa è attestata da At 28,17 (Paolo, a Roma, riceve liberamente gli ebrei) e Rm 16,3.5 (Paolo saluta Aquila e Priscilla e la comunità che si raccoglie nella loro casa a Roma). Negli anni 41-54 si registra in ogni caso un rapporto teso tra ebrei e comunità ebreo-(etnico)²⁴³-cristiana. Che Claudio sia stato un persecutore, per di più sanguinario, degli uni e/o degli altri, a motivo della loro fede, non è un dato storicamente attestato²⁴⁴.

²⁴⁰ Dati in A. Vanhoye, *Hebräerbrief*, in TRE (1985) 14,494.

²⁴¹ Così Svetonio: «Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit» (*Caesar Claudius* 25). Il *Chrestus* di Svetonio è la dizione popolare (volgare) di *Christus*. Conferma Tacito (*Annales* 15,44 [Annali, L. Pieghetti, ed., Mondadori, Milano 1994]): nel linguaggio volgare romano i *christiani* si chiamavano *chrestiani*.

²⁴² Così permette di argomentare Dione Cassio. *Storia romana* 60,6.

²⁴³ Di un destinatario di Ebrei non solo giudeocristiano, si è già detto sopra. Ma esso è anche etnicocristiano. Sulla questione, cfr. già A. Feuillet, *Le dialogue avec le monde non-chrétien dans les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux. Deuxième partie: l'épître aux Hébreux*, in *EsprVie* 98 (1988) 152-159.

²⁴⁴ Svetonio, *Divus Claudius* 34 (Svetonio, *Vite dei Cesari*, vol. II [F. Dessi, ed.], BUR, Milano 1994), è attento a descrivere la «natura crudele e sanguinaria» (p. 543) di Claudio, ma non ne estende le manifestazioni all'ambito religioso ebraico e cristiano. L'espulsione dei giudei da Roma (*Divus Claudius* 25), perché «in continua agitazione per la propaganda di Cresto» (p. 533), è notizia che non presenta gli estremi di una persecuzione sanguinaria.

Su Nerone e Domiziano. L'accusa di sanguinario persecutore dei cristiani è invece addossata a Lucio Domizio Enobarbo (dalla barba colore del rame), il futuro Nerone (54-68), immediato successore di Claudio, e a Domiziano (81-96). A lungo ritenuti tali, i due sono oggi sempre più scagionati dalla critica storica moderna da tale accusa²⁴⁵. Non tuttavia in modo unanime.

Nerone (54-68). Fatta uccidere la madre Agrippina nel 59 d.C., morto Burro suo prezioso consigliere e abbandonato dal suo precettore Lucio Anneo Seneca nel 62 d.C., Nerone si ritrova in balia di se stesso. Alcune sue tendenze all'extravaganza artistica e culturale²⁴⁶, alla gelosia e alla voglia di assoluta preminenza, accoppiate con il desiderio di potere imperiale, hanno ora campo libero e conducono il principe a una discutibile guida dell'impero e a una altrettanto discutibile gestione del denaro imperiale. I due omicidi, della madre Agrippina e della moglie Ottavia, unanimemente riconosciuti, e, secondo altri biografi, altri ancora²⁴⁷, gli hanno alienato la nobiltà romana, l'esercito e il popolo.

Il 18/19 luglio dell'anno 64 d.C. è l'infausta data dell'incendio di Roma; dieci su quattordici distretti della città bruciano. Si diffonde la voce che l'imperatore ne sia il responsabile. Ma ben presto si fa strada l'accusa a carico dei cristiani: essi ne sarebbero i veri ideatori attuatori²⁴⁸; amavano infatti compiacersi di «idee di vendetta celeste, di conflagrazione universale e di distruzione del mondo»²⁴⁹. Eppure, nessuno scrittore e storico antico, oltre a Tacito, ha appoggiato questa ipotesi di colpevolezza²⁵⁰. Quelle parole sono dunque da riferire non tanto ai cristiani in genere, quanto e solo a quelli che, in modo settario, si ispiravano piuttosto «letteralmente»

²⁴⁵ Cfr. A.M. Parker, *Domitian and the Epistle to the Hebrews*, in *Iliff Review* 36 (1979) 31-43; R.E. Glaze (*Introduction to Hebrews*, in *TEdr* 31 [1985] 20-37), M. Fini (*Nerone. Duemila anni di calunnie*, Mondadori, Milano 1993) e M. Ranieri Panetta (*Nerone*) attenuano quel pesante giudizio. Diversamente M.A. Levi (*Nerone e i suoi tempi. Il vero ritratto di un «princeps»*, Rizzoli, Milano 1995): «Nerone, primo persecutore dei cristiani, doveva pervenire a noi come l'incarnazione del male e la negazione del Verbo, appunto, come l'apparizione dell'anticristo» (*Ibid.*, p. 239). M.A. Levi individua il perché nel proselitismo cristiano, molto pericoloso; aveva infatti raggiunto le alte sfere della politica imperiale. Nerone aveva capito che i ceti governativi erano più sensibili alla novità cristiana che non alle tradizioni giudaiche. La poca disponibilità del principe alle novità religiose lo spinse a reazioni giudiziarie. Che queste però fossero intese a reprimere il cristianesimo in quanto tale, oppure finalizzate a sottrarre la politica imperiale al suo influsso, non è ben chiarito da parte di M.A. Levi.

²⁴⁶ Mentre si suicida, il principe dichiara: «Quale grande artista muore!». Poco prima, avvertendo l'arrivo di chi lo avrebbe dovuto catturare vivo, commenta: «Un galoppo di feroci corsieri ferisce le mie orecchie», riportandosi a Omero, *Iliade* 10,535.

²⁴⁷ Nel tentativo in corso da parte di alcuni biografi di Nerone di riabilitare la figura e di sottrarla al marchio dell'omicida sanguinario, attraverso una rilettura storico-critica delle fonti (ad esempio, M.A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, pp. 240-281), M. Fini (*Nerone*, pp. 123-158) vede in quello di Agrippina e poi di Ottavia gli unici due omicidi riconducibili al principe. Non così W.L. Lane (*Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, IClement*, in K.P. Donfried - P. Richardson [edd.], *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, p. 215) e neppure M.A. Levi (*Nerone e i suoi tempi*).

²⁴⁸ Almeno, in base a Tacito, *Annali* 15,44. Ma la sua testimonianza è solitaria.

²⁴⁹ Così plasticamente già V. Duruy, *Histoire des Romains*, vol. IV, Hachette, Paris 1882, p. 507.

²⁵⁰ Opportuna rilevazione già di G. Zeiller, *Le prime persecuzioni. La legislazione imperiale relativa ai cristiani*, in G. Lebreton - G. Zeiller (edd.), *La Chiesa primitiva. Storia della Chiesa*, vol. I, SAIÉ, Torino 1958, p. 363, nota 10.

ad Ap 14,9-10 e 15,2 (sulla bestia, Nerone) e 17,16-18 sulla prostituta, Babilonia la Grande, cioè Roma: l'uno e l'altra sarebbero stati bruciati dal fuoco²⁵¹.

L'8 giugno del 68 d.C. Nerone fugge da Roma e si suicida; i pretoriani lo avevano dichiarato *hostis publicus* e votato alla *damnatio memoriae*. Il testo di Ebrei conosce questa fase finale e turbolenta del periodo imperiale neroniano²⁵² e, redatto un trentennio dopo, sul finire dell'impero di Domiziano (94-96), vi si riferisce stigmatizzando così il secolo I come piuttosto difficile per i cristiani della prima ora. Ma è Nerone davvero il sanguinario persecutore dei cristiani? Vi sarebbe in primo luogo un certo contrasto tra le fonti. Se infatti Tacito condanna il principe per le «raffinatissime pene» inflitte ai cristiani, Svetonio è rammaricato «perché, nei giochi offerti nell'anfiteatro (Nerone) non aveva fatto morire alcuno»²⁵³. Ed è utile ricordare quanto Lucio Anneo Seneca scrive con acume critico: «Azioni che, compiute di nascosto, si scontenterebbero con la pena di morte, diventano invece degne di lode quando sono compiute da persone investite di autorità»²⁵⁴ e in pubblico. Dobbiamo ritenere che Seneca, il precettore del principe, abbia trasmesso a Nerone questa sua persuasione, a non legittimare l'illegittimo. Il disappunto di Svetonio, di cui sopra, troverebbe conferma.

Quanto agli apostoli Pietro e Paolo, la tradizione diffusa da Girolamo (*Martirologio Geronimiano*) e sempre seguita dalla cristianità, fissa la crocifissione di Pietro (non era cittadino romano)²⁵⁵ e la decapitazione di Paolo al 67, due anni dopo la morte di Seneca (anno 65 d.C.). Eusebio conferma il periodo: «Paolo morì nel quattordicesimo anno dell'impero neroniano»²⁵⁶. In quell'anno

²⁵¹ Discute la questione M. Ranieri Panetta, *Nerone*, pp. 58-68. Posizione non ancora del tutto certa, comunque interlocutoria. Interessante conferma in *Martirio di San Paolo Apostolo* 3 (secoli III-IV d.C.). Vi si legge una dichiarazione di Paolo di fronte a Cesare Nerone: «Egli (Cristo Gesù re dei secoli) darà guerra al mondo in un solo giorno, con il fuoco», cfr. *Martirio di San Paolo Apostolo* 2. La reazione di Nerone è immediata: «A queste parole Cesare ordinò di bruciare tutti i prigionieri e di decapitare Paolo, secondo la legge dei romani» (*Ibid.*). Cfr. L. Moraldi (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994, qui vol. II, p. 207. In verità, va precisato che in occasione dell'incendio di Roma (anno 64), Nerone manda a morte 300 su 3500 cristiani viventi a Roma, non però a motivo della loro fede, ma perché accusati di essere stati incendiari, dunque «per un reato di diritto comune» (così M. Fini, *Nerone*, p. 178). Sull'intera questione dell'incendio e delle relative responsabilità, si leggano molto utilmente: M. Fini, *Nerone*, pp. 163-195, qui 174-180 e M. Ranieri Panetta, *Nerone*, pp. 58-69. Messa in forse l'accusa di persecutore dei cristiani a carico di Nerone, si riconosce in Domiziano il primo loro persecutore (anni 91-96). Così M. Fini, *Nerone*, p. 180. Di parere diverso M.A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, pp. 218-219. È attendibile che Ebrei rediga lo scritto in epoca domiziana, ben conoscendo quella neroniana, dalla quale non prescinde.

²⁵² Secondo W.L. Lane (*Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, IClement*, in K.P. Donfried - P. Richardson [edd.], *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, p. 215), Ebrei è redatto in questo periodo. Egli approfondisce la questione in *Hebrews 1-8* (WBC 47a), Word Books, Dallas 1991, pp. LIII-LXVI, e in *Hebrews 9-13* (WBC 47b), Word Books, Dallas 1991, pp. 298-301 e 415-419.

²⁵³ Rileva questo stridore nelle fonti, M. Ranieri Panetta, *Nerone*, p. 68.

²⁵⁴ Cfr. ancora M. Ranieri Panetta, *Nerone*, p. 68.

²⁵⁵ Ne darebbe attestazione Tertulliano (*De praescriptione* 36) e lo stesso Tacito (*Annali* 15,44), quando descrive la scena delle torce, nei giardini vaticani, alla presenza di Nerone. Di altro parere M. Ranieri Panetta (*Nerone*, pp. 65-68).

²⁵⁶ Come formulata da M.R. Panetta (*Nerone*, p. 68), la notizia non è riscontrabile in Eusebio di Cesarea (*Chronicorum liber II. Prima persecutio*, in PL 27,454m), in cui invece si legge che, nel-

però Nerone non era a Roma, ma in Grecia, per il suo unico e lungo viaggio fuori dalla capitale: dalla seconda metà (o fine) del 66 al gennaio del 68, per giungere a Roma qualche mese più tardi²⁵⁷. «Dobbiamo allora pensare che i suoi zelanti prefetti, continuando a colpire i nemici riconosciuti dell'ordine cittadino, quando videro di nuovo a Roma i due autorevoli rappresentanti della comunità cristiana, si sentirono autorizzati ad arrestarli e mandarli a morte»²⁵⁸. Eppure, la sentenza doveva essere eseguita in anfiteatro alla presenza dell'imperatore con il rito del dito *recto* o *verso*²⁵⁹.

Resta tuttavia da spiegare la verità o meno del fatto passato alla storia sotto il titolo «le torce di Nerone». L'imperatore, comodamente seduto sotto il baldacchino imperiale, assisteva alla macabra scena di cristiani che bruciavano, davanti a lui, come torce vive. Riferisce a proposito Tacito: «...E la derisione accompagnava la loro (dei cristiani) fine. Erano ricoperti con pelle di animali feroci e trascinati all'intorno da cani; altri venivano fissati a delle croci e, quando la luce del giorno declinava, venivano incendiati perché rischiarassero la notte come lampade»²⁶⁰. Forse a motivo dell'incendio di Roma, addossato ai cristiani? Due informazioni preziose ci giungono da G. Flavio. «Poppea frequentava i circoli culturali ebraici, molto in voga fra i membri dell'aristocrazia, attratta dalle discussioni e dalle dispute teologiche che animavano la loro comunità²⁶¹. Le simpatie di Poppea per il giudaismo sono testimoniate da due passi di G. Flavio, che paiono alludere a una sua conversione: la definisce *theosebēs* (timorata di Dio)²⁶²; G. Flavio racconta poi di un proprio incontro a Pozzuoli con la sovrana, la quale gli assicurò l'appoggio per liberare dei sacerdoti leviti sotto processo a Roma²⁶³. In virtù di questi stretti contatti, fu «Poppea, secondo alcuni studiosi, a spingere il marito a dirottare sui cristiani la responsabilità dell'incendio²⁶⁴, unendosi alle accuse mosse dall'ambiente giudaico»²⁶⁵. Anche se ciò fosse, quelli in

la prima persecuzione neroniana contro i cristiani, «Pietro e Paolo trovarono gloriosamente la morte a Roma». Così il testo latino. Il testo greco del *Chronicon* (*Ibid.* 340C) precisa che «gli apostoli Pietro e Paolo hanno testimoniato (*martyresantes*) per Cristo». La traduzione è mia.

²⁵⁷ Su questa cronologia, cfr. M. Ranieri Panetta, *Nerone*, pp. 117-121; ancora M.A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, p. 225.

²⁵⁸ Così M. Ranieri Panetta, *Nerone*, p. 69.

²⁵⁹ Cfr. ancora M. Ranieri Panetta, *Nerone*, p. 86 (breve sintesi). L'anno 67 non è unanimemente accettato. In *Martirio di San Paolo Apostolo* 7, versione Siriaca, si legge espressamente la data del martirio di Paolo: «Il 29 giugno, e cioè lo stesso mese e lo stesso giorno di S. Pietro, principe degli apostoli, ma tre anni dopo di lui, sotto l'imperatore Nerone», cioè nel 67. Cfr. L. Moraldi (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, p. 210.

²⁶⁰ Cfr. Tacito, *Annali* 15,44.

²⁶¹ Cfr. già G. Zeiller, *Le prime persecuzioni. La legislazione imperiale relativa ai cristiani*, in G. Lebreton - G. Zeiller (edd.), *La Chiesa primitiva. Storia della Chiesa*, p. 37.

²⁶² Cfr. G. Flavio, *Antichità giudaiche* 20,8,195. In verità, *theosebēs* «non significa necessariamente simpatizzante dei giudei», annota L. Moraldi (ed.), *Le antichità giudaiche*, vol. II, UTET, Torino 1998, p. 1246). Ma non è la tesi più sostenuta, proprio in forza della testimonianza di G. Flavio, considerata piuttosto esplicita.

²⁶³ Cfr. G. Flavio, *Autobiografia* 3.

²⁶⁴ Quelli di Roma, ovviamente, il 18/19 luglio del 64. Già in precedenza sotto Tiberio (14-37) e sotto Claudio (41-54) vi erano stati altri incendi.

²⁶⁵ Ancora M. Ranieri Panetta, *Nerone*, p. 99.

questione non sono i cristiani nella loro totalità, ma solo quel gruppo che attendeva «nel fuoco» la purificazione e rigenerazione del mondo, in particolare la depurazione della nuova Babele²⁶⁶. Secondo costoro, la condanna a morte non è motivata dalla loro fede, ma dall'azione incendiaria ed è il risultato di un normale processo giudiziario. È il senso più attendibile della voce verbale *fatebantur* («confessavano»), con la quale Tacito intende dire che gli interrogati ammettevano la responsabilità del loro misfatto.

Se Eb 12,4 si riferisce eventualmente alla persecuzione di Nerone, e qualora i destinatari di Ebrei siano i giudeocristiani di Roma e/o dintorni avremmo qui un motivo per ritenere che Ebrei è stata scritta prima di quella persecuzione. Ma i pareri divergono, e anche il mio. In Eb 12,4 infatti l'autore tratta l'argomento «persecuzione» in generale, quasi in uno sguardo retrospettico sull'intero secolo I, e ipotizza il massimo dell'eventualità²⁶⁷.

Su *Domiziano* (81-96). All'epoca di Domiziano²⁶⁸, la comunità cristiana a Roma doveva essere fiorente. Non pochi suoi membri appartenevano alle alte sfere della politica imperiale. Nell'imperatore sorprende subito la forte autoesaltazione della sacralità della propria persona e della natura assoluta del suo regime, a differenza della dinastia Giulio-Claudia in epoca repubblicana²⁶⁹. La sua crudeltà si fa evidente negli amici che, caduti in disgrazia, furono mandati a morte, un numero così elevato da renderne impossibile l'identificazione completa. È certo che abbia imprigionato quei cristiani che gli rifiutavano il culto imperiale, fra questi suo cugino Clemente e la moglie Flavia Domitilla, entrambi accusati di «ateismo»²⁷⁰. Il primo fu mandato all'esecuzione capitale, la seconda al confino²⁷¹. È anche certo che, quando ormai il suo impero volgeva al termine, Domiziano mise in libertà molti romani e, fra questi, anche cristiani. All'incirca in questo periodo una carismatica guida cristiana, della quale non conosciamo il nome, ha redatto un «trattato» per i cristiani romani di origine ebraica ed etnica, ora ellenizzati, con

²⁶⁶ Secondo Ap 14,9-10 e 15,2 (la bestia = Nerone) e 17,16-18 (Babilonia = Roma). Risonanza esplicita in *Martirio di S. Paolo Apostolo* 3. Cfr. L. Moraldi (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, p. 207.

²⁶⁷ È anche il parere di recente di K. Schenck, *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Westminster J. Knox, Louisville 2003: introduzione.

²⁶⁸ Le fonti classiche su Domiziano sono: Dione Cassio (155-235 d.C.), *Storia romana*; C. Svetonio Tranquillo (75-150 d.C.), *Vite dei Cesari* (da Giulio Cesare a Domiziano); Cornelio Tacito (storico latino, ca. 54/55-120 d.C.), *De vita et moribus Julii Agricola*. Vanno aggiunte le testimonianze di: Lattanzio (secoli III-IV d.C.) *De mortibus persecutorum* 3; Q.S. Tertulliano, *Apologia* 5; Sulpicio Severo, *Chronicon* 2,21; Eusebio di Cesarea, *Chronicon ad Jeronimum*; Filostrato, *Vita Apollonii* 8,25. M.A. Levi (*Nerone e i suoi tempi*, pp. 240-281) presenta una rassegna sulle fonti storiografiche e relativa analisi storico-critica.

²⁶⁹ Sulla posizione religiosa della dinastia Giulio-Claudia, cfr. M.A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, pp. 235-238.

²⁷⁰ Così Dione Cassio, *Storia romana* 67,14 e Svetonio, *Divus Domitianus* 15.

²⁷¹ Sulla questione di Flavio Clemente e Flavia Domitilla, cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 3,18,4; Girolamo, *Epistula 108 ad Eustochium*; Dione Cassio, *Storia romana* 67,13. Cfr. G. Zeiller, *Le prime persecuzioni. La legislazione imperiale relativa ai cristiani*, in G. Lebreton - G. Zeiller (edd.), *La Chiesa primitiva. Storia della Chiesa*, p. 377; ma anche M. Ranieri Panetta, *Nerone*, pp. 63-69.

l'intento di esortarli alla fedeltà e all'operosità. A motivo della persecuzione religiosa, essi davano segni di timore e stanchezza; una Chiesa vacillante.

Eppure, non mancano i tentativi di riabilitare anche Domiziano. Questi non sarebbe stato un accanito persecutore della fede cristiana: «Non c'è alcuna valida testimonianza che i cristiani subirono la persecuzione dello stato romano sotto Domiziano. È possibile che qualcuna delle vittime del furore domiziano fosse cristiana, ma non c'è nulla che dimostri che esse furono messe a morte a causa della loro fede»²⁷². Ancora: «Né Nerone, né Domiziano ebbero alcuna intenzione di distruggere la religione cristiana e non abbiamo alcuna prova diretta che i cristiani fossero scelti da Domiziano per una persecuzione speciale»²⁷³. Ma nel NT il tema è forte. Eb 10,32-34 parla di una persecuzione che la comunità cristiana di Roma aveva già subito, forse sotto Nerone, cui rimanderebbe anche Eb 12,4. In altre fonti bibliche i cristiani sono invogliati a non opporsi all'impero, ma a far sì che la loro testimonianza di fede cammini parallelamente al normale corso politico degli eventi (Rm 13,1; 1Tm 2,2). Del resto, perché perseguitare semplici cittadini che professano un credo differente?²⁷⁴ La ragione fondamentale che, forse, indusse Domiziano a perseguitare i cristiani fu il loro rifiuto di venerarlo e giurargli fedeltà come signore e dio («dominus et deus»; *despotēs kai theos*). Essi, invece, professavano la loro fede verso un nuovo re chiamato Gesù (cfr. 1Tm 2,5). Tale comportamento era «ateo»: chi non prestava giuramento all'imperatore abbandonava la religione di Stato. In questa situazione, i cristiani furono vulnerabili, non erano infatti un gruppo nazionale giuridicamente riconosciuto come gli ebrei.

Per i cristiani di origine ebraica ed etnica viventi a Roma, e per i cristiani in genere, quello domiziano fu tra i più intensi periodi di crisi. Ebrei vi rientra quale «trattato» scritto in clima di persecuzione. Alcune esortazioni potrebbero sostenerlo: in Eb 13,4 si ha un riferimento alla fedeltà coniugale che può alludere al comportamento di Domiziano piuttosto libero in materia. Anche l'ammonizione di 13,5 può essere stata motivata dalla ben nota avidità dell'imperatore. Un'autorevole conferma al fatto che il «trattato» fu scritto durante il regno di Domiziano, ci viene da *1Clemente* 36. Scritti contemporaneamente nell'ultimo decennio del secolo I (anni 94-96), *1Clemente* ed Ebrei alludono a capovolgimenti vari che ebbero luogo sotto Domiziano e alle varie traversie che la fede cristiana vi dovette subire. Il martirio di Flavio Clemente, cugino dell'imperatore, e l'esilio di sua moglie Flavia Domitilla attestano come la fede cristiana avesse

²⁷² Così già F.W. Beare (*Persecution*, in *Interpreter's dictionary of the Bible*, vol. II, Abingdon Press, Nashville 1951, p. 737), il quale riassume in tal modo il pensiero di molti tenuto lungo tutto il secolo XX. Breve bibliografia anche in H.M. Parker, *Domitian and the Epistle to the Hebrews*, in *Illiff Review* 36 (1979) 33, nota 10.

²⁷³ Così già G. Krodel, *Persecution and Toleration of Christianity until Hadrian, the Catacombs and the Colosseum: the Roman Empire at the Setting of the Primitive Christianity*, Judson Press, Valley Forge (Pennsylvania) 1971, p. 260.

²⁷⁴ Eppure, l'insurrezione descritta in At 19,21-41 e il tumulto a Gerusalemme riferito in At 21,27-40 dimostrano come non solo a Roma si stesse avvertendo il disagio di professare liberamente il proprio credo cristiano, ma anche nelle altre città dell'impero.

raggiunto le sfere nobili dell'impero. L'anno 95 per i cristiani è di fondamentale importanza: «A partire dal 95 d.C. la relazione tra Chiesa e Stato è stata di reciproca tolleranza. Gli ufficiali imperiali consideravano i cristiani come una setta inoffensiva e li proteggevano contro la violenza della folla tumultuosa alla quale essi erano costantemente esposti. I cristiani a loro volta vedevano l'impero come uno strumento eletto nel mondo per volontà divina, onde sopprimere il crimine e limitare l'anticristo»²⁷⁵. Al tramonto del secolo I e sul finire dell'impero di Domiziano, l'autore di Ebrei tira come le somme: da Claudio a Nerone, a Domiziano, la giovane Chiesa giudeo-(etnico)cristiana in Roma vive in condizioni precarie. Ebbene, non demorda dall'impegno cristiano; non si opponga all'impero, ma ne prenda atto e, all'interno di esso, operi l'evangelizzazione. Non distingua tra ricchi e schiavi. L'approdo alla fede cristiana degli uni e degli altri attesta la buona riuscita della missione evangelizzatrice di molti «martiri». Guardando a essi, i destinatari di Ebrei ritrovino forza e coraggio nella fede. Che «il giorno imminente del Signore», di cui in Eb 10,25b, possa avere come retrofondo tutte queste vicende, è attendibile in base a Eb 10,32-34, che favorisce, anzi richiede il *flash-back* appena esposto. Che il momento storico di riferimento possa riguardare per Ebrei gli ultimi anni di Domiziano (95-96) è anche attendibile a motivo del grande influsso che quel regno ebbe sugli avvenimenti dell'epoca²⁷⁶. O Eb 10,25b allude ai fatti dell'anno 70 ormai imminenti?²⁷⁷.

Nerone e Domiziano: persecutori della fede cristiana? Meno Nerone, più Domiziano. In ogni caso, così formulato, l'interrogativo va provocando una qualificata verifica storica²⁷⁸. E una cosa è chiara per Ebrei: dal 41 al 96 d.C., in forma ora più o meno intensa, i cristiani delle prime tre generazioni non vivono certo una situazione rosea. A questo «insieme» pensa Ebrei²⁷⁹.

8. Tra struttura letteraria e tematica

Le strutture: una selezione (dal 1940 a oggi). La comprensione della *dispositio*-redazione di Ebrei dipende molto dalla rilevazione del suo movimento letterario (inclusioni, simmetrie concentriche o parallele, chiasmi antitetici e sintetici, incastri a ellissi, serie di termini chiave), dal *Sitz im Leben* del documento in

²⁷⁵ Così già McFayden, *The Occasion of the Domitianic Persecution*, in *AJT* 24 (1920) 64.

²⁷⁶ Attendibile suggerimento già in H.M. Parker Jr. (*Domitian and the Epistle to the Hebrews*, in *Illiff Review* 36 [1979] 31-43), valido ancora per Apocalisse, 1Pietro e 1Clemente (*Ibid.* p. 43).

²⁷⁷ È il parere di A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ médiateur*, pp. 186-187.

²⁷⁸ Segnalo, ancora una volta, M. Fini; M.A. Levi e M. Ranieri Panetta e le loro relative bibliografie, tre volumi contemporanei di lettura impegnata e di seria analisi critica della documentazione storico-letteraria: Tacito, contemporaneo di Domiziano; Svetonio, in epoca adrianea, molto diverso da Tacito; Dione Cassio, all'epoca dei Severi, ben lontano dai fatti del secolo I, ricopia Tacito e va consultato con cautela. Questi tre, nell'insieme, sono ostili a Nerone, eppure vanno seriamente riconsiderati. Così M.A. Levi (*Nerone e i suoi tempi*, pp. 12-13.17), che tenta un riesame delle *Fonti storiografiche*, alle pp. 240-281.

²⁷⁹ Parere non molto condiviso. Ma si veda G.L. Borchert, *A Superior Book: Hebrews*, in *Review and Expositor* 82/3 (1985) 326-327.

genere e delle sue singole parti: ambiente storico-culturale, circostanze varie, intenzione dell'autore, sempre esistenzialmente orientate e trasmesse attraverso uno stile raffinato, non raramente impregnato di estetica e gusto artistico. Anche il profilo dei destinatari è determinante. Dopo Origene, i commentatori hanno esaltato la straordinaria abilità letteraria di Ebrei, ma hanno anche avvertito un certo disagio nell'individuare la struttura letteraria. Motivo di fondo: il genere letterario polimorfo. La rilevazione di una struttura si muove su due binari: quello letterario e quello tematico, entrambi presenti nel testo, «organismo vivente». L'attenzione maggiore (o esclusiva) al secondo più che al primo è motivo sufficiente per dubitare della bontà critica. Una struttura solo o prevalentemente tematica espone al rischio dell'arbitrarietà. Seleziono in successione cronologica alcune strutture che hanno firmato lo sviluppo critico della questione.

L. Vaganay (1940)²⁸⁰ stabilisce un principio critico nuovo: con Ebrei (e con la Bibbia intera) bisogna rinunciare a valutare una struttura con i criteri moderni della redazione di un documento composto in base alle norme della logica. Ebrei mostra di procedere per *inclusioni* e *concatenazioni*, attraverso parole gancio, una rilevazione «scientifica» ormai acquisita. Il metodo è noto del resto già presso i profeti; il NT ne è pieno. L. Vaganay rintraccia così cinque temi: Introduzione (1,1-4); I. Gesù superiore agli angeli (1,5 - 2,18); II. Gesù sacerdote compassionevole e fedele (3,1 - 5,10); III. Gesù autore di salvezza eterna, sacerdote perfetto, sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek (5,11 - 10,39); IV. La perseveranza nella fede (11,1 - 12,13); V. Il grande dovere della santità nella pace (12,14 - 13,21); Conclusione (13,22-25). Ma i momenti tematici sono colti in base a inclusioni e concatenazioni e parole gancio o prendono il sopravvento su di esse? In ogni caso, sono essi a definire la struttura letteraria di Ebrei. Ripreso da A. Vanhoye, il lavoro di L. Vaganay è indiscussa pietra miliare.

C. Spicq (1952)²⁸¹ rileva quattro parti contrassegnate dal motivo «fede», in crescita in tutta la «lettera»: 1,1-4; 4,14-16; 8,1-2; 10,19-22. Ne derivano quattro temi: Prologo (1,1-4); I. Il Figlio di Dio incarnato è re dell'universo (1,5 - 2,8); II. Gesù sommo sacerdote fedele e compassionevole (3,1 - 5,10); III. Il sacerdozio autentico di Cristo (7,1 - 10,18); IV. La fede perseverante (10,19 - 12,29); Appendice (13,1-19); Epilogo (13,20-25). Sia L. Vaganay sia, e ancora di più, C. Spicq, le cui opere sono classiche, stabilito e intenzionalmente rispettato quel principio letterario, sembrano lasciarsi guidare più dai momenti tematici. Ne risulta una struttura più tematica e meno letteraria.

E.J. Schierse (1955), nel suo bel lavoro²⁸², offre una struttura globale, del tutto centrata sul tema delle promesse, in tre parti: I. La comunità destinataria delle promesse (1,1 - 4,13); II. La comunità destinataria del patto promesso (4,14 - 10,31); III. La comunità in viaggio verso il traguardo promesso (10,32 - 13,25). L'aspetto tematico è prevalente.

²⁸⁰ Cfr. L. Vaganay, *Le plan de l'épître aux Hébreux*, in *Mémorial Lagrange*, pp. 270-277.

²⁸¹ Cfr. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux. I. Introduction*, pp. 33-37. Ripropone la stessa struttura in *L'épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris 1977.

²⁸² E.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, pp. 207-209.

A. Vanhoye (dal 1962-1983 e oltre) riprende il tracciato di L. Vaganay e ne conduce un'elaborazione critico-letteraria rigorosa. Lo scavo archeologico del testo, «organismo vivente», conduce alla scoperta di preannunzi del soggetto, alla frequenza di termini caratteristici, all'alternanza di generi letterari, parole chiave, inclusioni, chiasmi. Questa rilevazione fenomenologica di dati linguistici fedelmente rispettati mette in luce cinque parti d'ineguale lunghezza, aperte da un'introduzione: 1,1-4. Poi I. 1,5 - 2,18; II. 3,1 - 4,14; III. 5,11 - 10,39; IV. 11,1 - 12,13; V. 12,14 - 13,18. Segue un epilogo: 13,20-21 con poscritto e invio (13,19,22-25). L'approfondita elaborazione letteraria favorisce una motivata «scoperta» dell'incastro del documento, in movimento permanente in ogni suo elemento, e offre sostegno continuo a ogni deduzione tematica. Risultato: una struttura letteraria e tematica credibile²⁸³.

Secondo G.E. Rice (1985)²⁸⁴, A. Vanhoye incorre inavvertitamente nell'errore di strutturare Ebrei in modo da ottenere un chiasmo: a) 1,1-4, introduzione; b) 1,5 - 2,18, escatologia; c) 3,1 - 5,10, ecclesiologia; d) 5,11 - 10,39, sacrificio; c') 11,1 - 12,13, ecclesiologia; b') 12,14 - 13,18, escatologia; a') 13,20-21, conclusione. Cioè, il chiasmo desiderato guiderebbe all'individuazione della struttura letteraria. Ma una simile inconscia *Vorverständnis* in A. Vanhoye non è davvero rintracciabile e la esclude *in toto* il meticoloso lavoro letterario condotto sul testo. Piuttosto, mi sembra che sia lo stesso G.E. Rice a incorrere in quel paventato errore. Ritenendo il motivo dell'apostasia portante e strutturante, egli individua una struttura articolata in cinque parti, e ognuna in tre momenti: I. 1,5-24 (esposizione teologica, 1,5-14; ammonimento, 2,1; giudizio, 2,2-4); II. 2,5 - 4,13 (esposizione teologica, 2,5 - 3,6; ammonimento, 3,7-19; giudizio, 4,1-13); III. 4,14 - 6,8 (esposizione teologica, 4,14 - 5,10; ammonimento, 5,11 - 6,6; giudizio, 6,7-8); IV. 6,9 - 10,39 (esposizione teologica, 6,9 - 10,25; ammonimento, 10,26-27; giudizio, 10,28-31 e ulteriore ammonimento con giudizio, 10,32-39); V. 11,1 - 12,29 (esposizione teologica, 11,1-40; ammonimento, 12,1-24; giudizio, 12,25-29). G.E. Rice non considera Eb 13. Resta difficile dover attribuire un ruolo così determinante al motivo dell'apostasia, e la proposta strutturale che ne risulta è minata alla radice.

Linda L. Neeley (1987)²⁸⁵ propone una struttura tripartita: I. 1,1 - 4,13; II. 4,14 - 10,18; III. 10,19 - 13,21, in base a fattori linguistici tipici del discorso, in particolare alle particelle di concatenazione: *gar* (in quantità sovrabbondante), *oun*, *dio*, *men*, *men... de*, *oun de*, *othen*, *dia touto*. Esse puntualizzano lo sviluppo semantico e cadenzano le rilevazioni tematiche.

H.W. Attridge (1989¹) ravvede nella struttura messa a punto da A. Vanhoye il migliore prodotto scientifico; la preleva quasi *in toto*, e la ripercorre nelle sue

²⁸³ Questa sua proposta, A. Vanhoye la fissa in *Épître aux Hébreux. Texte grec structuré*; la espone in *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefes* (I), in *SNTU* 4 (1979) 119-147, e in *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefes* (II), in *SNTU* 5 (1980) 18-49. Sintesi in Id., *Struttura e teologia nella epistola agli Ebrei*, PIB, Roma 1983, pp. 62-72, e in *Ibid.*, pp. 135-149 (pro manuscripto).

²⁸⁴ Cfr. G.E. Rice, *Apostasy as a Motif and Its Effect on the Structure of Hebrews*, in *AndrUnSS* 23 (1985) 29-35.

²⁸⁵ Cfr. L.L. Neeley, *A Discourse Analysis of Hebrews*, in *JOTT* 3-4 (1987) 1-146.

cinque parti, con qualche ritocco e un'ampia riformulazione tematica²⁸⁶, né ignora gli apporti di Linda L. Neeley.

G.H. Guthrie (1994) percorre il tracciato aperto da Neeley, ampliando di molto l'elaborazione «esegetica». Intuisce gli *high level cohesion shifts*, una sorta di struttura a spirale concentrico-progressiva, articolata sulla ripresa di elementi già introdotti, poi sospesi, quindi ripresi, in rapporto inclusivo di maggiore o minore grandezza²⁸⁷. Un rilevante comportamento stilistico di cui abbiamo già detto sopra.

Tripartita è anche la struttura proposta da S. Stanley (1995)²⁸⁸. Tre ne sono le chiavi: il genere letterario, la procedura retorica e il contenuto. Tutte e tre convergono l'una nell'altra, nessuna di esse va presa isolatamente. La chiave più importante, tuttavia, è il «contenuto del libro». Esso è: Gesù, superiore agli angeli (1,5 - 2,18), sacerdote fedele (3,1 - 4,13), sacerdote misericordioso (4,14 - 5,10); grande tema per il quale i destinatari sono impreparati (5,11 - 6,20); Gesù e Melchisedek (7,1-28); Gesù causa di salvezza eterna (8,1 - 10,39); Gesù obbediente (11,1-13,19). Al di là dell'opportuna sottolineatura gesuologica, e accolta la bontà dei temi in sé considerati, queste *sette sezioni* sono poco credibili come *strutturali*; la struttura tematica che ne risulta, in *tre parti*: superiorità di Cristo (capp. 1-7); superiorità del ministero di Cristo (capp. 8-10) e le risultanti responsabilità per il popolo di Dio (capp. 11-13), è altrettanto poco attendibile. Globale e limitata, essa denuncia l'incertezza della procedura tematica. Per quanto più attento alla *compositio* del testo di Ebrei, anche J. Swetnam (1992-1996) finisce col privilegiare rilevazioni tematiche²⁸⁹ che fa ruotare attorno a tre perni strutturali: 1,2; 3,14; 11,1. Nel retrofondo gioca il proprio ruolo la struttura tradizionale, che vede in Ebrei (ma anche in altri libri della Bibbia) una parte dottrinale e una pratico-etica.

L. Dussaut (1994)²⁹⁰ vuol fare evolvere il principio letterario stabilito da L. Vaganay e abbondantemente sviluppato da A. Vanhoye, mostrandone il seguente risultato: I. 1,1-5,11, prima funzione storica: profetismo, in quattro sezioni; II. 5,11-10,39, seconda funzione storica: sacerdotale, in sei sezioni; III. 11,1-13,21-25, terza funzione storica: regale, in quattro sezioni. Dussaut insegue la storia della salvezza, ponendo a fuoco il ruolo dei personaggi: Abramo e Melchisedek, Mosè (Sinai e deserto); Gesù: vita (nascita, passione e morte, ri-

²⁸⁶ Cfr. H.W. Attridge, *Lettera agli Ebrei*, LEV, Roma 1999, pp. 57 e 62-64.

²⁸⁷ Cfr. G.H. Guthrie, *The Structure of Hebrews*, pp. 61-75. Vi si cimenta G.K. Barr (*The Structure of Hebrews and of 1st and 2^d Peter*, in *IrBSt* 19 [1997] 17-31), che alle pagine 26-30 ne tenta la rappresentazione grafica. Un apporto originale.

²⁸⁸ Cfr. S. Stanley, *Hebrews 9,6-10: The «Parable» of the Tabernacle*, in *Novum Testamentum* 37 (1995) 385-399.

²⁸⁹ Cfr. J. Swetnam, *The Structure of Hebrews 1,1-3,6*, in *Melita Theologica* 43 (1992) 58-66 e *Id.*, *A Possible Structure of Hebrews 3,7-10,39*, in *Melita Theologica* 45 (1994) 127-141; *Id.*, *Hebrews 11,1-13,24: A Suggested Structure*, in *Melita Theologica* 47 (1996) 27-40. In quest'ultimo studio egli sostiene *expressis verbis* che «the priority of content as a criterion of structure» (*Ibid.*, p. 28) e individua in Eb 1,2; 3,14 e 11,1 i tre punti nodali, fondamento della struttura tripartita (*Ibid.*, p. 39). «A suggested Structure» che resta tale.

²⁹⁰ Cfr. L. Dussaut, *Histoire et structure de l'épître aux Hébreux*, in *LumVie* 43 (1994) 5-13.

surrezione e insediamento alla destra della Maestà). Il risultato, tuttavia, è più quello di una struttura tematica che letteraria.

C. Rose (1994)²⁹¹ propone una struttura letteraria tripartita: I. 1,1 - 4,13; II. 4,14 - 10,31; III. 10,32 - 12,29; chiusa epistolare: 13,1-25.

E. Grässer (1997)²⁹² offre una tripartita disposizione tematica sul motivo della «via» (*hodos*): I. 1,1 - 6,20: la via del Redentore, come parte fondante; II. 7,1 - 10,18: la via del sommo sacerdozio del Figlio, come sviluppo della parte prima; III. 10,19 - 13,21: la via della fede, conseguenze che impegnano.

C.R. Koester (2001)²⁹³ individua una struttura letteraria retorica in quattro parti: *exordium*: 1,1 - 2,4; *propositio*: 2,5 - 8; *demonstratio* in tre serie di *argumentationes* (2,10 - 12,27: prima serie, 2,10 - 5,10; 5,11 - 6,20; seconda serie, 7,1 - 10,25; 10,6-39; terza serie, 11,1 - 12,24; 12,25-27); *peroratio*: 12,28 - 13,21. Poscritto epistolare: 13,22-25. In verità, Koester si muove con molta libertà in tutto il metodo storico-critico. Sua attendibile intenzione è trasmettere l'idea che di fatto esso è comprensivo anche dell'approccio retorico, al quale dà la dovuta e approfondita attenzione²⁹⁴.

La mia proposta (2004). La struttura letteraria di Ebrei, ampiamente sostenuta e appurata anche in questo mio lavoro, evolve in cinque parti: 1,1-4 (prologo); I. 1,5 - 2,18; II. 3,1 - 5,10; III. 5,11 - 10,39; IV. 11,1 - 12,13; V. 12,14 - 13,19; e 13,20-25 (epilogo). Quella che segue, ne considera anche gli argomenti emergenti, una *struttura letteraria e tematica*:

Il Figlio	1,1-4
I. «Figlio»: un nome più insigne di quello degli angeli	1,5 - 2,18
Re e signore, il Figlio è più degli angeli	1,5-14
Una salvezza più grande	2,1-18
II. Un sommo sacerdote misericordioso fedele, solidale con l'umanità	3,1 - 5,10
La fedeltà di Gesù «Figlio»	3,1-6
a) La parola di Dio giudica	3,7-11
b) La fede introduce nel riposo di Dio	3,12-19
b') La promessa del riposo vero è ancora in vigore	4,1-11
a') La parola di Dio è viva. Elogio	4,12-13
c) Un preannuncio	4,14-16
d) Il profilo del sommo sacerdote Aronne	5,1-4
d') Unzione di Cristo a sommo sacerdote non aronide (I stadio)	5,5-8
c') Verso «il punto capitale»	5,9-10
III. Promessa giurata di Dio ad Abramo: un sommo sacerdote nuovo	5,11 - 10,39
«Siete diventati pigri nell'ascolto» (paràclesi)	5,11 - 6,12
a) Urge approfondire la vita cristiana	5,11 - 6,3
b) Austero rimprovero, senza speranza?	6,4-6

²⁹¹ Cfr. C. Rose, *Die Wolke der Zeugen*, pp. 31-34.

²⁹² Cfr. E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 1-6*, vol. I, pp. 28-30.

²⁹³ C.R. Koester, *Hebrews. A New Translation*, pp. 84-85.

²⁹⁴ Lo si vede bene in C.R. Koester, *Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity*, in *CBQ* 64 (2002) 103-123.

b') Un sostegno argomentativo dalla vita della natura	6,7-8
a') Motivi di speranza	6,9-12
Promessa giurata di Dio ad Abramo: un sommo sacerdote nuovo	6,13 - 7,28
«Alla maniera di Melchisedek» (II stadio)	6,13 - 7,3
Il sacerdozio levitico (I stadio)	7,4-19
Gesù sacerdote per sempre (III stadio)	7,20-28
Sacerdozio nuovo e oblazione: un patto migliore	8,1-13
Dall'antico al nuovo nella continuità	9,1 - 10,18
a) L'imperfetto reclama perfezione	9,1-10
b) L'oblazione che redime	9,11-14
c) Nuova alleanza e sangue di espiazione	9,15-17
b') Anche il patto antico ha avuto bisogno di sangue espiatorio	9,18-23
c') «Una volta per sempre»	9,24-28
a') Quel sacrificio perfetto ottiene salvezza eterna	10,1-18
Sperare in quel sacrificio e perseverare nella fede (paràclesi)	10,19-39
a) La via nuova e vivente	10,19-25
b) Apostasia? Senza perdono!	10,26-31
b') «Ricordate... non abbandonate». Garanzia di perseveranza	10,32-35
a') «Avete bisogno di costanza»	10,36-38
c) Avanti nella fede	10,39
IV. Il popolo della fede	11,1 - 12,13
Cos'è la fede?	11,1-3
Fede e protostoria	11,4-7
Fede e storia: «Come se vedessero l'invisibile»	11,8-38
Fede e metastoria: una promessa migliore	11,39-40
Conservare la fede. Pedagogia divina	12,1-13
Motivi di conforto: Dio vi tratta da figli	12,4-13
V. «Cercate pace e santificazione». Il frutto pacifico della giustizia	12,14 - 13,19
Esortazione: ascoltare, non rifiutare	12,14-29
Vita cristiana e sue dinamiche	13,1-19
Augurio, preghiera e proscritto	13,20-25

Rilievi essenziali. Per la disposizione strutturale e, di conseguenza, tematica appena riportata non ho messo a punto un capitolo apposito. Essa ha preso corpo dalle analisi proposte nel commentario e ha tenuto conto della ricerca strutturale che si è sviluppata attorno alla struttura proposta da L. Vaganay e A. Vanhoye, di cui precedentemente ho detto. Anche a motivo di ciò si può dire che Ebrei non è tanto una lettera, quanto un «trattato» dal genere letterario polimorfo. In esso è contenuta una struttura non necessariamente intenzionale, ma di certo un oggettivo riflesso dello stile letterario del tempo, opera di un autore capace e forbito. Questa constatazione permette di superare l'accusa di staticità che le è rivolta; un genere letterario polimorfo, in cui epidittica, parenetica, nonché retorica del discorso-sermone, e ancora catechesi e liturgia, annessi e professi, incastri ed equivalenze attestano bene la dinamicità del testo. Quegli elementi non sono solo «connessi», bensì «interconnessi», a mo' di ellissi concentrico-progressiva. Pertanto, la struttura individuata da A. Vanhoye resta ancora oggi la più comple-

ta e credibile, la più persuasiva perché la più aderente al testo, in grado di produrre una corrispettiva «teologia biblica», comunque punto di partenza per ogni ulteriore studio di analisi strutturale²⁹⁵. Tentativi di ordine linguistico e retorico sono utili, in quanto si innestano in un'analisi strutturale più ampia, nella quale trovano la loro adeguata interconnessione²⁹⁶.

Con i ritocchi del caso, e guidato dal «testo», mi sono ritrovato a ripercorrere la struttura letteraria già proposta da A. Vanhoye. Risultato migliore: una struttura letterario-tematica dove lo strumento letterario trasmette bene il contenuto voluto dall'autore, in un riuscito rapporto tra insegnamenti e paràclesi, sui tracciati retorico, epidittico, nonché liturgico-catechetico e omiletico-parenetico, e con retorica del sermone, onde persuadere e dissuadere, con argomento biblico-teologico fondato nell'AT, il tutto in un genere letterario polimorfo ispirato all'appello. E non sfugga il valore strutturale delle microunità letterarie²⁹⁷. Esse approfondiscono e confermano la struttura letteraria generale di Ebrei, la ricerca sulla quale tuttavia continuerà a impegnare gli addetti ai lavori, quanto a struttura in sé e alle implicanze argomentative²⁹⁸. Apparentemente sterile, una calibrata struttura letteraria di Ebrei spinge i destinatari, e noi oggi ancora, a scoprire nell'ebraismo le radici del loro e nostro sviluppo cristiano; si sia consapevoli di questa «nuova» identità e non la si svenda. «Die Sache Jesu geht weiter», la vicenda di Gesù continua, perché avvenuta una volta per sempre. Inarrestabile²⁹⁹.

²⁹⁵ Chiara posizione di D.A. Black, *The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and Proposal*, in *GraceTJ* 7 (1986) 163-177.

²⁹⁶ Credo sia questo l'appunto critico mosso da J.N. Aletti, *Bulletin Paulinienne*, in *RSR* 85 (1997) 110-112, a P. Garuti (*Alle origini dell'omiletica cristiana*), il quale vede in Eb 7,1 - 10,18 la grande (e unica?) argomentazione retorica di Ebrei, puntata sul sommo sacerdozio. Garuti si preclude ulteriori risultati. Stimolante, ma non completo.

²⁹⁷ Ad esempio, J. Swetnam (*Hebrews 1,5-14: A New Look*, in *Melita Theologica* 51 [2000] 51-68) richiama opportunamente l'importanza delle microstrutture (nel caso, I. Eb 1,5-6: due citazioni dall'AT sul Figlio e una sugli angeli; II. Eb 1,7 e 1,8-12: una citazione sugli angeli e due sul Figlio; III. I,13-14: una citazione sul Figlio e, pur parlandone, nessuna sugli angeli al v. 14). Esse sono a servizio delle macrostrutture e migliorano la comprensione della *intentio auctoris*.

²⁹⁸ È quanto fanno notare, rispettivamente, D.A. Black (*The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and Proposal*, in *GraceTJ* 7 [1986] 163-177), la cui proposta è tuttavia molto vicina a quella di A. Vanhoye, e F.F. Bruce (*The Structure and Argument of Hebrews*, in *SWJT* 28 [1985] 6-12) e altri.

²⁹⁹ Proprio in base ai dati offerti in questa *Sezione introduttiva* e al termine di essa devo ribadire la mia difficoltà ad accogliere l'insistente tentativo in corso di attribuire al testo di Ebrei una paternità paolina. Ultimo, il «verdetto» di E. Linnemann, *A Call for a Retrial in the Case of the Epistle to the Hebrews*, in *F&M* 19 (2002) 19-59, qui 59.

(2,16-17). Alla destra di quel trono, egli continua « ora » a celebrare la redenzione: sommo sacerdote della nuova alleanza (7,25).

Eb 13,22-25 è una conclusione (poscritto) pseudopaolina, il cui scopo è dare al « trattato » origine apostolica e dignità canonica. Quelle battute finali mirano a includere il « trattato » nel numero degli scritti paolini. Ma la redazione non è né di Paolo né dell'autore di Ebrei. L'unità letteraria è a sé stante e ogni possibile rapporto con il corpo di tutto lo scritto continua a essere controverso. Quali che possano essere state le finalità di questo poscritto, di fatto presenti nella sua stessa formulazione letteraria (dal genere ora esortativo ora epidittico ora informativo, dunque eterogeneo), resta chiaro lo scopo raggiunto: l'immissione di Ebrei nel canone. Ma è altrettanto chiaro che quel poscritto continua a porre domande, alle quali ancora oggi non è possibile dare adeguata risposta. Un enigma che rimane!

Il mio commentario è giunto al termine. È stato come un film avvincente. Sullo scenario della vicenda storica, due gli atti interconnessi: il primo ripercorre le fasi chiave della storia d'Israele, nella transitorietà e nell'imperfezione, tra fedeltà e infedeltà; il secondo estrae da quella medesima storia l'irresistibile spinta verso l'alto, verso il trascendente, l'eterno, il perfetto. Il dramma è provocato da due tensioni, religiosa l'una e sociale l'altra. E se la seconda è alimentata dall'anamnesi continua di una storia di ieri, eppure sempre di oggi, la prima tensione apre invece alla percezione di ciò che certamente dovrà accadere. Gli spettatori di questo dramma, giudeocristiani in Roma (sinagoga degli ebrei?) e gentili cristiani anch'essi in Roma, nonché proseliti simpatizzanti del giudaismo, attenti al fenomeno cristiano crescente, sono presi da due tensioni: nel tempo la prima, mentre la seconda sospinge oltre il tempo. E se il primo atto del dramma tiene legati al terrestre, il secondo eleva al celeste. Chiave di volta: « Gesù Cristo il Figlio sommo sacerdote », un'ermeneutica metaforica da tutti comprensibile, oltre la quale s'impone la teologia della redenzione. L'attesa messianica ha raggiunto il suo punto nevralgico: egli è al traguardo, oltre il velo. In attesa di noi, ancora pellegrini, al di qua del velo. Ed esorta: Siate saldi nella vostra professione di fede: io, Gesù il Cristo, ho superato in qualità e in efficienza tutte le attese di redenzione seminate nel primo atto del dramma storico di Israele; ora è subentrato il secondo, quello celeste. Per voi ancora in corso, esso viaggia verso il compimento³⁵.

³⁵ Cfr. K. Schenck, *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Westminster J. Knox, Louisville 2003. Cfr. la recensione di W. Brouwer, in *CTJ* 39/1 (2004) 176-178.

Parte terza

IL MESSAGGIO TEOLOGICO

VERSO IL RIPOSO

È un dato di fatto: gli studi sulla struttura letteraria e sullo stile linguistico di Ebrei sono in sovrappiù rispetto ai pochi sul messaggio. Eppure, Ebrei ne è pieno, e vi è solo il tormento della scelta per estrarlo e presentarlo, sì che risponda al pensiero dell'autore e incida nel presente. Lo sforzo è di costruire un ponte sicuro tra esegesi e teologia biblica, opera dell'esegeta; è difficile che altri lo possano sostituire in questa impresa¹. Solo l'esegesi storico-critica mostra di poter mettere in movimento quegli aspetti funzionali del *testo* di Ebrei capaci di svelare la ricchezza del Figlio Gesù il Cristo attraverso l'interrelazione di tutto ciò che gli si riferisce.

Il « trattato ai cristiani di origine ebraica ed etnica ora ellenizzati » è indirizzato a una o più comunità di cristiani della seconda e terza generazione, i quali, nonostante la loro temporale vicinanza agli eventi storici della salvezza, stavano smarrendo il senso dell'evento da essi stessi testimoniato: Gesù, il loro Signore e salvatore². Bisognava persuaderli a rifocalizzare la loro attenzione su di lui. Punto di partenza sono la provenienza del « Figlio » da Giuda (7,14), la lotta di Gesù nella preghiera (5,7) e la crocifissione fuori dall'accampamento (13,12): tre indicazioni indiscutibili a favore della storicità del Gesù in cui credere. Tutto il resto richiede disponibilità al cibo solido e non al latte per bambini (10,12-14). In quelle tre stazioni Ebrei racconta la rivelazione che *accade* nella storia, una storicità unica, che continua nel sommo sacerdozio « alla destra della Maestà » (1,3). Il Gesù storico è la prova più decisiva per superare ogni tentativo gnostico di renziazione elitaria³, nonché di nostalgici reflussi nel passato.

1. Peregrinare nella fede (*tema*)

Non resta che prendere atto di essere in movimento verso di lui, come in esodo da casa propria (Eb 6,2; 10,22; 11,8.15), pellegrini nella fede verso il riposo

¹ Decisa la posizione assunta al 57° Meeting della SNTS (Durham, 6-10 agosto 2002), dai relatori C. Breytenbach e J.W. Taeger. Entrambi si ripronunziano per un metodo storico-critico rigoroso a partire da lessicografia e linguistica come momenti imprescindibili per un'esegesi che persuada e una teologia biblica che ne sia il frutto migliore, un severo *Text Criticism*. Presente io stesso a quel *Meeting*, non ho potuto che condividere.

² Sui due plausibili motivi (nostalgia della sfarzosa liturgia dello *Jôm Kippûr* e sfavore politico da parte imperiale, dall'anno 41 al 96), cfr. la *Sezione introduttiva* (sul *Sitz im Leben* storico del secolo I: da Claudio a Domiziano [anni 41-96]), pp. 77-83.

³ Così E. Grässer, *Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrieff* (M. Evang - O. Merk, edd.), (BZNW 65), W. De Gruyter, Berlin - New York 1992, pp. 125-127.

so di/in Dio (4,1.9), tra ritardi e smarrimenti, eppure senza perdersi⁴. Che tipo di fede è mai questa, capace di animare tanta speranza? Con un preludio che va all'essenziale, Eb 10,11-19 prepara il grande *exploit* sulla fede in Eb 11. Essa è la risposta esatta al nuovo patto (10,15-18) nella morte espiatrice e redentrice di Gesù (10,11-14), è un processo di ricezione esistenziale, uno stile dello Spirito, essenziale al compiersi del progetto salvifico. I destinatari si aprano alla fede con fiducia (10,19), ne acquisiscano la piena consapevolezza (10,22), saldi nella speranza (10,23) in ciò che ancora non vedono, perché «la fede è fondamento-esperienza delle realtà che si sperano e prova (certa) di quelle che non si vedono» (11,1). In forma quasi intellettuale, l'autore tenta di portare i lettori alla comprensione della fede, li esorta a lasciarsene ispirare e a dare una risposta che provenga dal cuore. Argomenta così: fede è la base (*hypostasis*) per costruire un positivo atteggiamento di vita aperto al futuro. Quest'ultimo è sicuro, anche se non ancora sperimentato, perché oggetto di speranza. Quanti hanno creduto (11,2-40) sono vissuti con lo sguardo rivolto a quelle realtà future, quasi già le vedessero (11,27), dando prova di quanto concrete e certe siano le promesse di Dio.

Con lo strumento retorico dell'*anafora*, Ebrei ottiene l'effetto desiderato. Egli introduce ogni personaggio della storia d'Israele con il dativo di relazione «per fede» (*pistei*) e per ben 18 volte: per fede si guarda a un futuro promesso e sicuro, eppure incerto. L'unica certezza è «la fede». Essa offre strumenti operativi per la vita cristiana: saldezza, fedeltà e affidabilità (10,23a), sullo stile di Dio, il quale è affidabile perché fedele (10,23b)⁵; sullo stile di Mosè, obbediente e operoso nella fede per il popolo di Dio; sullo stile di Gesù (3,1-6), pioniere nella fede per il popolo di Dio. L'autore pastore chiede ai suoi destinatari la stessa fedeltà del Dio fedele, di Mosè suo servo e di Gesù il Figlio (3,6-14). «Fede» non descrive un contenuto; a questo scopo quel pastore catecheta si avvale di «professione» (*homologia*, 3,1; 4,14; 10,23). «Fede» è realtà da capire in momenti dinamici, visibili in una serie di concrete situazioni dell'AT (11,2-40). L'autore pensa in termini di vita. Egli non definisce la fede in senso filosofico né dogmatico e neppure in quello paolino della «giustificazione» (Rm 3,24-25). Nella sua penna, *fede* è di significato così vario da fornire a Martin Lutero l'argomento più forte per dire: questo scritto non è di Paolo⁶. Il pensiero di Ebrei e quello di Paolo, tuttavia, non sono incompatibili: si tratta solo di risposte diverse a circostanze diverse. Paolo scrive a etnicocristiani, non impone loro la legge, come invece è richiesto da una influente classe dirigente giudaica; Ebrei scrive a giudeo-etnicocristiani, li esorta a cogliere la legge nella sua transitorietà. In caso contrario, ne

⁴ Cfr. Eb 3,12-18; 5,11 - 6,12; 10,23-26; 11,25-27.33-38; 12,4. Si hanno qui gli elementi tipici che strutturano il pellegrinaggio, espressione di religiosità nella Bibbia e oltre. Cfr. D.O. Via, *The Letter to the Hebrews: Word of God and Hermeneutics*, in *PRS* 26 (1999) 221-234.

⁵ La fedeltà è una qualità di Dio. Così anche in 1Cor 1,9 e altrove in Paolo e nel NT.

⁶ Per il pensiero del riformatore, cfr. *Commentariolus in epistolam divi Pauli Apostoli ad Hebraeos*, 1517, in M. Luther, *Werke. Nachschriften der Vorlesungen über Römerbrief, Galaterbrief und Hebräerbrief. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 57, Böhlau (u.a.), Weimar 1939; *Die Glossen*, pp. 226-229 (in generale). Ne accenna B. Lindars, *The Theology*, p. 111.

andrebbe della fede abbracciata, respingere la quale esporrebbe al rischio di un ritorno ad antiche prassi e tradizioni.

Il compimento finale del piano di Dio appartiene al «mondo futuro» (Eb 11,13-16). Intanto, si operi nel mondo presente. Momento decisivo: la venuta di Gesù (2,9), il «Figlio di Dio» (4,14). Il patto nuovo cui egli ha dato avvio è in corso ancora «oggi», una marcia nella fede verso il compimento, quando «si compirà» per tutti il tempo dell'attesa, nel riposo (*katapausis*) in Dio. Nel «frattempo» si guardi al «pioniere e perfezionatore della fede» (12,2). All'apice del popolo della fede (11,1 - 12,2), egli ha messo in movimento il piano di Dio; egli è il primo ad avere creduto in esso e ad averlo portato a compimento nella fedeltà. Quel Gesù è ora nella compagnia di Dio (12,2). Per tanta gioia che lo attendeva, non ricusò la croce. Si peregrini con lui in una fede operosa, si lotti contro il rischio della pigrizia (5,11), dell'apostasia (12,1.4), fino al dono della propria vita (12,4a). Quest'ultimo riferimento potrebbe alludere all'incendio di Roma e alle reazioni punitive dell'imperatore⁷ o, meglio, alla situazione non rosea per i cristiani nel secolo I, ma anche alla pressione ebraica ad abbandonare la scelta (giudeo-)cristiana. Combattere fino al sangue avrebbe dunque il senso di resistere a ogni costo, nella fede. Singolare strumento operativo: pazienti nella lotta, costanti (12,1b) nella fede (12,12-17). Alcuni momenti qualificanti: lavorare alla pace con tutti (12,14), alla santificazione, trasponendo in sé la santità di Dio (v. 14b); evitare culti profani e custodire il matrimonio (v. 16). Non si incappi nel caso di Esaù (Eb 12,16-17), che, per un piacere momentaneo, profana la benedizione di Dio, perde il diritto di primogenitura e l'eredità delle promesse messianiche⁸. Allontanarsi dal «Figlio Gesù il Cristo» è perdere la sua benedizione, è *vendere* la primogenitura cristiana e non potere più tanto facilmente fare ritorno a lui (6,4-6); come Esaù, del resto, che non ha più potuto riappropriarsi della primogenitura (Gn 27,36-38). La comunità risponda invece con fede consapevole del presente e sia aperta al futuro (Eb 12,18-29): il progetto redentivo di Dio, già *avvenuto* nella persona di Gesù il Cristo, si compirà al suo ritorno, quando egli «comparirà» di nuovo, senza dover rinnovare l'espiazione (9,28), ma da trionfatore. I credenti, raccolti in assemblea, sperimentano «oggi» quel progetto di fede e ne respirano in anticipo (12,18-24) il potenziale futuro (10,25b). Non accade la stessa cosa al monte Sinai? «Monte santo» e terribile, esso cede il passo al «monte Sion», luogo della presenza di Dio e dell'accesso libero a lui, già disponibile a ognuno «ora» nella *episynagōgē* (10,25), poi nel «non ancora», nella festosa assemblea dei primogeniti nella fede (12,22b-23). Per tale compimento bisognava attendere il Cristo (11,40), il portatore del nuovo patto nel suo sangue sparso (9,13-15). E se il sangue di Abele grida vendetta, quello del Figlio grida riconciliazione. I destinatari vedano di non rifiuta-

⁷ Così B. Lindars, *The Theology*, p. 113 (poco attendibile). Sulla questione, cfr. la *Sezione introduttiva* (sul *Sitz im Leben* storico del secolo I: da Claudio a Domiziano [41-96]), qui su Nerone, pp. 78-81.

⁸ Alcune fonti giudaiche considerano Esaù un ingiusto verso Dio, quasi un senza fede: *Genesi Rabba* 63 (40b); *Targum Jerushalmi I* su Gn 25,32.34. Testi in KNTTM.SB, vol. III, pp. 748-749. Il motivo di Esaù ricorre anche in Rm 9,13. Ebrei conosce la vicenda, che elabora però in proprio.

re tale invito a tanta salvezza. Prendano invece atto della transitorietà delle cose; solo ciò che è incrollabile resta: il regno di Dio (Eb 12,26 e Ag 2,6). Per questa promessa, Ebrei chiede all'assemblea sensibilità al ringraziamento e che non sia disertata (10,25). In essa, la fede (pasquale) è celebrata e si consolida; la «teologia della redenzione» è messa a fuoco, la titubanza nella fede si trasforma in marcia decisa verso il riposo di/in Dio⁹. *Pellegrinaggio e riposo*: due luoghi teologici (*topoi*).

Il «trattato agli Ebrei» chiama ad ascoltare la parola del Figlio Signore e a rispondere con un pellegrinaggio nella speranza, a lasciare casa e a muoversi verso la città celeste. Questa visione è storica ed escatologica: edotta dal passato, la comunità si muove attraverso le difficoltà presenti; esposta allo smarrimento, punta verso la piena redenzione, nella città del «riposo», traguardo del pellegrinaggio. Verso di esso è in marcia nella fede ogni pellegrino alla ricerca del Dio che salva¹⁰.

Ma quale il contenuto di questo pellegrinaggio? Esso è una esperienza educativa continua nella quale le prove esprimono la maturità nella fede: Abramo (11,8-22) e Mosè (11,23-31) vedono l'invisibile nonostante le contrarietà. Il Dio della promessa resta infatti credibile perché fedele, corregge i suoi e li conforta. «Nel Figlio» egli compie la sua promessa (1,2), sempre; essa continua nei cristiani; quel fatto-evento accaduto nella storia richiede l'ascolto di Dio e la guida dello Spirito.

Durante il pellegrinaggio si sperimenta la credibilità della novità cristiana: avvolti nell'immaginario familiare (padre, figli, fratelli, casa...), i cristiani sono membri di un'assemblea santa; rafforzati dall'amicizia e dalla correzione fraterna, sono solidali nelle contrarietà; nutriti dalla preghiera e fondati sulla fratellanza con Cristo, essi si confrontano con lui che ascolta il Padre, il quale ascolta la preghiera del Figlio. La sofferenza di quest'ultimo, fedele nella fede, è solidarietà con la famiglia umana, sospinta anch'essa alla fedeltà nella fede. Forza trainante nel pellegrinaggio verso il Padre, il Cristo rafforza i vincoli fra gli umani, chiamati a incontrarsi fra di loro per un sostegno reciproco (10,25). L'autore stesso, anch'egli pellegrino nella fede, è unito alle difficoltà dei destinatari.

Lungo il pellegrinaggio, le *esortazioni* enfatizzano il bisogno della perseveranza; le *ammonizioni* hanno il tono della massima severità; gli *incoraggiamenti* risolleivano e rilanciano (strategia pastorale)¹¹ e ricordano che il dono di Dio è inscindibile dalla risposta umana, la santità va coltivata. Cristo, «causa di salvezza» (Eb 5,9), è il traghettatore che porta i viaggiatori a casa¹². Nella sua qualità

⁹ Il riposo non è solo escatologico, oggetto di una speranza che avverrà solo nel mondo celeste. Esso è già fruibile oggi, in quello terrestre, dove accompagna la marcia terrena del pellegrino. Lo richiede il dualismo terrestre-celeste cui Ebrei affida di continuo il suo pensiero. Così S. Bénétreau (*Le repos du pèlerin [Hébreux 3,7-4,11]*, in *Études Théologiques et Religieuses* 78 [2003] 203-223), il quale tuttavia non individua nella *episynagōgē* il luogo terreno del riposo.

¹⁰ Cfr. D.W. Perkins, *A Call to Pilgrimage: The Challenge of Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 69-81; Dio continua a chiamare i suoi, *provocandoli* al pellegrinaggio verso il suo riposo.

¹¹ Su «esortazioni, ammonizioni e incoraggiamenti» come momenti di paraclesi, cfr. J. Cervera, *Hebreus, una exhortació a perseverar*, in *RCatT* 23 (1998) 299-328. Ma si può andare oltre: quei tre elementi sono infatti interagenti e, con tutta probabilità, i primi due approdano al terzo, quello voluto dall'autore. Cfr. qui *Il messaggio teologico*, pp. 718-722.

¹² Più che causa di salvezza, Cristo è traghettatore, cioè «causa salutis mediata», nota Martin Lutero (*Commentariolus in Epistolam divi Pauli Apostoli ad Hebraeos*, p. 178). Ma per Eb 5,9 Gesù «è divenuto causa di salvezza eterna». I due aspetti sono da integrare.

di «sommo sacerdote peregrinante», egli è il pellegrino per eccellenza; pellegrini siamo anche noi destinati alla città eterna. Quello di Gesù è dunque un pellegrinaggio sacerdotale, in movimento verso l'essere umano suo fratello e con lui, solidale, in movimento verso Dio, perché fedele a lui e al suo progetto. Egli è già entrato, i suoi fratelli invece sono in cammino verso l'ancora della salvezza (6,19). Il sommo sacerdote «peregrinante»¹³ dà senso al sommo sacerdote giudaico che ogni anno «pellegrinava» verso il «santo dei santi». Donando il suo sangue (= vita, 13,9-10), sulla croce e fuori dalla città (Eb 13,11-12 e Lv 16,27), egli ha compiuto il suo pellegrinaggio entrando una volta per sempre, e non una sola volta all'anno (Eb 13,15-16), nel «santo dei santi celeste», ottenendo per i suoi l'accesso libero al trono della redenzione (4,16; 10,19). I due pellegrinaggi dei due sommi sacerdoti sono in rapporto di continuità nella discontinuità. Unirsi a quello di Gesù il Cristo è possibile già ora: ma bisogna partire dall'accampamento antico ed entrare nel nuovo (13,10), là dove il nuovo sommo sacerdote sta celebrando il nuovo *Jōm Kippūr*. Intanto, nel suo pellegrinaggio sacerdotale, la comunità ecclesiale si autocomprende come popolo di Dio aperto a tutte le nazioni. Essa ha il compito *sacerdotale* di garantire a ogni persona umana il libero accesso «al trono della riconciliazione»¹⁴.

Si può ritenere che in buona parte i ricchi aspetti paracletici di una fede, *praxis* orientata, siano il contenuto del pellegrinaggio¹⁵: una fede che è *parrhēsia*, libertà coraggiosa nel cercare la solidità in essa (Eb 3,6; 10,35), ma anche nel «muoversi» per accedere al santuario celeste (4,1-12.16; 10,19-25.35); costanza (*hypomonē*, 10,36-39; 12,1); fondamento ed esperienza di ciò che si spera (*hypostasis*, 3,14; 11,1)¹⁶; speranza di ciò in cui si crede (*elpis*, 6,11.18 ss.; 10,22 ss.; 11,1b); zelo (*spoudē*, 6,11-12), speranza piena di certezza, da affrettarsi ad acquisire al patrimonio della propria fede, onde salvaguardarla fino al compiersi della propria vita¹⁷; imitazione di chi ha fede (*mimētai*, 6,12; 13,17; ancora 4,11 e 12,2), senza rinunciare alla propria impronta individuale; il modello non è uno schema da copiare, ma un appello-forza trainante da parte di chi ha già compiuto il percorso della fede¹⁸; tentativo di conoscere approfonditamente con la mente e

¹³ A mettere a fuoco il pellegrinaggio sacerdotale di Cristo è E.A. Schick, *Priestly Pilgrims: Mission Outside the Camp in Hebrews*, in *CurrTM* 15/5 (1989) 372-376.

¹⁴ Cfr. E.A.C. Pretorius, *Christ Image and Church Model in the Letter to the Hebrews*, in *TEvca* 15 (1982) 3-18, qui 3.

¹⁵ Condivisibile suggerimento di R. Brown (*Pilgrimage in Faith: The Christian Life in Hebrews*, in *SWJT* 28 [1985] 28-35): rilettura, attendibile, dei temi di Ebrei come contenuto del pellegrinaggio.

¹⁶ Molto ricco il parallelo con Rm 5,1-11: la fede è il fondamento della nostra giustificazione. In essa siamo in pace con Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Grazie a essa, abbiamo speranza; chi spera, guarda in avanti e sperimenta quanto Dio ci ama e riempie il nostro cuore con la sua forza, in Cristo, nel quale abbiamo ricevuto la riconciliazione.

¹⁷ Cfr. W. Michaelis, *mimētēs*, in *GLNT* (1971) 7,273-274. Creatore di questa terminologia è Platone, *Timeo* 38a; 48c: il tempo imita l'eternità, il visibile l'invisibile. Ebrei prende le distanze nel modo detto sopra.

¹⁸ Cfr. G. Harder, *spoudē*, in *GLNT* (1979) 12,954-958. Con il senso di affrettarsi in qualcosa, occupandosi con sollecitudine, ricorre nella Chiesa antica in *Martirio di Policarpo* 7,2; 8,3 e in *A. Diogeno* 12,1.

con l'esperienza, perché è prova (*elegchos*, 11,1b)¹⁹; apprendere (*noein*, 11,3) conoscenza sperimentata della verità (*epignōsis tēs alētheias*, 10,26; 11,6; 11,27)²⁰; è la fede di Gesù, che inventa, sviluppa e perfeziona la fede dei suoi (*tēs pisteōs archēgos kai teleiōtēs*, cfr. 12,2)²¹. Poi il traguardo: il riposo in Dio, proposta ancor sempre aperta (4,9). Una confidenza serena pervade il peregrinare nella fede²². Anche se la *pistis* in Ebrei non è quella *iustificans et salvans* di Paolo e Giacomo, essa resta comunque sullo sfondo quale ricompensa migliore, perché duratura (così 10,35). E anche se la *pistis* non è il tema di Ebrei, lo è di certo in 11,1 - 12,13 ed è soffusamente presente in tutto il documento. L'autore lavora *sub specie fidei* in tre direzioni: gesuologico-cristologica (Gesù è l'artefice della fede e, come Cristo, ne è il perfezionatore), ecclesiologica (annunziata al popolo di Dio, è da questi trasmessa), escatologica (compimento delle promesse)²³. Quanto al «pellegrinaggio» nella fede, lo si può ritenere punto di partenza nell'organico pensiero teologico di Ebrei²⁴.

2. Verso il riposo (*katapausis*)²⁵. Ma quale?

Riposo celeste, una sorta di ritorno al Padre per chi ha accolto la redenzione? Lettura tendenzialmente gnostica; ma Ebrei non pensa in termini gnostici. Riposo di Dio in occasione del ritorno di Cristo? Lettura apocalittica, attendibile in 3,14; 9,28. Riposo nella terra promessa (Canaan), intesa come stabilità politica e sicurezza nazionale? Troppo poco! La promessa di Dio va oltre ogni confine nazionale. Riposo di Dio al *settimo giorno*, dunque sabbatico (*sabbatismos*, 4,9), al compiersi della peregrinazione nella fede, come per lui quel riposo è caduto al compiersi della creazione? È l'interpretazione più attendibile. Per questa ragione Eb 4,9 sostituisce *katapausis* con *sabbatismos*, per dare al «riposo» la qualità di «sabbatico»²⁶. Entrare in quel riposo è sempre possibile. Nonostante la ribellio-

¹⁹ Per la Lettera di Barnaba 1,1 - 2,5 la fede deve diventare conoscenza perfetta. Assieme alla speranza della vita e alla salvezza, che è inizio e fine del piano di Dio, essa fa parte delle tre grandi realtà rivelate dal Signore (cfr. F.X. Funk, *Patres apostolici* 1,3-7 (Laupp Verlag, Tübingen 1901).

²⁰ Cfr. E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (MThSt 2), Elwert, Marburg 1965, pp. 95-146. Poco condivisibile la tendenza a riscontrare una valenza «filosofica» nella fede in Ebrei (*Ibid.*, p. 126).

²¹ Per una dettagliata esposizione sui dati riferiti, cfr. D. Hamm, *Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor*, in *CBQ* 52 (1990) 270-291. Quanto al «Jesus Factor», identificato in Eb 12,2 con procedura chiasmica, c'è da avere riserve e rimando al commento qui su 12,2. Insiste su «Gesù, il primo e più perfetto credente in Dio», I. Zidrun, *The Mystery of Christ's Priesthood*, in *EphThZagabr* 69 (1999) 590.

²² Si veda T. Söding, *Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 82 (1991) 214-241, specialmente 228-233.

²³ Cfr. T. Horak, *Theologia fidei in Epistola ad Hebraeos*, in *ColtC* 61 (1991) 62.

²⁴ Il popolo peregrinante alla ricerca di Dio, in viaggio ancora verso il suo riposo, è tema *aeque principalis* con il sommo sacerdozio di Cristo. Già introdotta da E. Käsemann, la questione è ripresa da E. Grässer, *Das wandernde Gottevolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 77 (1986) 165; cfr., ancora prima, S.N. Olson, *Wandering But Not Lost*, in *W&W* 5 (1985) 426-433.

²⁵ Frequenze: Eb 3,11.18; 4,1.3(2x).5.10.11 (sostantivo); 4,4.8.10 (verbo).

²⁶ Se ne occupa, e con punte originali, K.K. Yeo, *The Meaning and Usage of the Theology of «Rest» (katapausis-sabbatismos) in Eb 3,7-4,13*, in *AsiaJT* 1 (1991) 1-33.

ne del suo popolo, egli non ha mai annullato la promessa di quel riposo (4,6.11): dichiarazioni severe rilasciate nell'ira²⁷, cedono di fronte all'irrevocabilità della promessa e alla definitività della redenzione. Anche «la terra della promessa» in 11,9 favorisce questa lettura: nella prima alleanza essa è il riposo promesso in Canaan, il santuario terrestre, con sullo sfondo il monte Sinai (tutte realtà provvisorie). Appare ora la città futura, la patria cercata, il tempio celeste: realtà vere verso le quali si è peregrinanti nella speranza (11,1). La prova maggiore è che in quella patria è già entrato il precursore, il sommo sacerdote pellegrino. Aperta «una via nuova e vivente» (10,20)²⁸, egli è in attesa che il suo popolo sacerdotale la percorra, da pellegrino. Questi intanto «creda» (4,3), perché la fede rende reali nel presente le cose future; perché chi ha creduto e crede, è già nel riposo sabbatico, nella pace dei cieli. E poi ne «ascolti» (3,7; 13,15; 4,7) la parola, «oggi»: il riposo di Dio è una promessa e una realtà. Vi si entra, momento per momento, pellegrinando nella fede, «ascoltando» la propria guida carismatica, l'autore pastore. Questi, unito ai suoi, tenta di riportare la comunità alle radici della vita cristiana, offrendole un corso fondamentale in materia di fede (5,12). Scopo: «guardare a Gesù» (12,2), ascoltarne il grande messaggio (2,3b-4) e prendere operativamente sul serio il suo evento soteriologico.

Alternativa rattristante: assemblea pasquale stanca e apatica, alla deriva (2,1), incapace di cercare, trovare e raggiungere il riposo ora, quello sabbatico poi (4,1-11): timorosa della morte e del duro giudizio di Dio (9,27; 10,31); appesantita da una coscienza non purificabile e da un culto ripetitivo e inefficace (9,9); accasciata dalle sofferenze (10,32-36); provata e delusa nella speranza (2,9; 5,7-8), bloccata nel pellegrinaggio.

Controalternativa: tornare all'evento del patto nuovo. Esso si vede e si sente. Ciò che si vede sono la passione e la morte di lui vissute nella fede e la sua risurrezione (Eb 13,20): «Lo vediamo ora coronato di gloria e di onore» (2,9). Ciò che si sente è la parola di Dio. Chi se ne pone «oggi» in ascolto, ode parole dure ed esigenti, ma anche un incoraggiante messaggio. Ne è culmine la piena comunione amicale con Dio (4,16), la riconciliazione da lui compiuta (1,3c; 8,12). Alla *scuola del vedere e del sentire*, la comunità apprenda ad avvalersi della fede per interpretare la realtà; a coordinare la propria debolezza con quella di Gesù, che ha gestito la tentazione, senza incappare nell'infedeltà (4,15). Nel lungo pellegrinaggio terrestre, i cristiani hanno in lui un accompagnatore, sensibile e solidale. In lui, umiliato e abbandonato, opera Dio stesso. La speranza sia dunque in-crollabile: nonostante ogni opposizione, Dio vince²⁹.

E *si cerchi*. Chi è alla ricerca può vagare e allontanarsi dalla via di Dio. D'altra parte, noi non siamo a casa in questo mondo, bensì stranieri e pellegrini (Eb 13,14). Ed è proprio dello straniero essere in ricerca. Ora, chi cerca non è né

²⁷ Del tipo: «Non entreranno nel luogo del mio riposo» (cfr. Eb 3,11b; 3,18; 4,3; 4,5; 4,11).

²⁸ Vedi lo studio di K. Backhaus, *Das Land der Verheissung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief*, in *NTS* 47 (2001) 171-178.

²⁹ Per questi e altri momenti parenetici, cfr. Th. Söding, *Gemeinde auf dem Weg. Christsein nach dem Hebräerbrief*, in *BK* 48 (1993) 180-187.

smarrito né perduto. Ma il rischio sussiste! Restare nell'AT è «vagare» nel deserto. Incontrare il Messia è entrare nella nuova economia, portatrice del celeste nel terrestre. L'AT è salvezza promessa e sperata; il NT è salvezza presente, venuta da Dio nel tempo. L'antico ha esaurito il suo potenziale, chiede al nuovo di subentrare. Dalla ricerca dell'essenziale (AT) al peregrinare in compagnia dell'essenziale (NT), fino alla *katapausis*, «ora» nella «nostra assemblea» (10,25)³⁰, domani in Dio, accanto al Figlio, già nel riposo di Dio, alla sua destra (1,3) e in attesa di noi, popolo sacerdotale (Es 19,6; Ap 5,10): una speranza da non deludere³¹.

La «spiritualità del pellegrinare» verso il riposo di/in Dio ha una storia non ignota ad Ebrei. Secondo l'apocalittica, ellenistica e giudaica, il pellegrinaggio porta in sé un ideale religioso: è il luogo prima intermedio e poi definitivo per il riposo dei giusti in Dio; è il traguardo dei beati³². Immagine apocalittica di tale riposo è la Gerusalemme celeste, città nuova e perfetta, nei cui confronti quella terrestre, distrutta e inquinata³³, è inferiore. Verso di essa è diretto l'incontenibile desiderio dei pellegrini, là è «l'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli» (Eb 12,23), là è il riposo in Dio, sabbatico e definitivo.

Il tono escatologico della vittoria di Dio è trasmesso in Eb 3,7 - 4,11: il popolo eletto, nei suoi vari volti storici, è chiamato comunque alla pace eterna. Esso è «ora» impastato nella vicenda terrena di Gesù il Figlio, è immerso nel mondo degli uomini e tende a quella casa di Dio che il perfezionatore della fede ha già raggiunto. Là egli attende i suoi, in quell'assemblea di miriadi di angeli e di giusti (12,22-23). Quei «suoi» vivano *intanto* nella fedeltà al patto nuovo, in quel singolare luogo di sperimentazione del riposo di Dio, che è «la nostra assemblea» (10,25). Al compiersi di quella fase³⁴, la vittoria nel suo «regno incrollabile» (13,28)³⁵, nel riposo in Dio.

³⁰Questo aspetto *attuale* del riposo, da me più volte richiamato, trova un probabile sostegno in R. Kangas, *The Heavenly Christ in the Epistle to the Hebrews*, in *A&C* 4 (1998) 5-16, qui 11. La posizione di R. Kangas è, tuttavia, molto generica: l'assemblea pasquale come luogo del riposo non mi sembra indicata; non distingue le fasi gesuologica e cristologica; questa seconda invade e pervade tutto il suo contributo.

³¹Coglie questi aspetti T.G. Long, *Bold in the Presence of God. Atonement in Hebrews*, in *Interpretation* 52 (1998) 53-69, qui 58-64.

³²L'argomento torna con frequenza negli scritti giudaici di epoca greco-romana. Testi in O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11), J.C.B. Mohr, Tübingen 1970, pp. 59 ss. Per il pensiero rabbinico, cfr. *Tamid* 4,7; *'Abot Rabbi Natan* 1 (1c); *Pirqe Eliezer* 18 (9d); *Genesi Rabba* 17 (18a). Testi anche in KNTM.SB, vol. III, p. 687.

³³Eco in Ap 21,2.1. Cfr. ancora *2Enoch* 53,6; 90,28-30; *4Esdra* 7,26; 8,52; 10,27-29.50-54; 13,36; *2Baruch* 4. Cfr. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Pustet, Regensburg 1997, p. 453.

³⁴Che la fase terrena di questo regno possa essere definita «millenaria» in base a Eb 4,1-11 e a 12,26-28 è suggerimento di D.A. de Silva, *Entering God's Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews*, in *Trinity Journal* 21 (2000) 25-43. Ma Ebrei non è un millenarista!

³⁵Riscontro nella ricerca contemporanea la tendenza a leggere Ebrei sotto l'influsso di alcuni fatti storici accaduti in tempi moderni o, anche, ancora in corso. Il *focus* è puntato in particolare su Auschwitz e sulla situazione africana. Quanto è accaduto nella storia d'Israele, dai tempi della schiavitù in Egitto e dell'esodo, sarebbe preludio all'olocausto (*šō'ā*) della seconda guerra mondiale, una continuazione naturale della storia di sofferenza d'Israele. I peregrinanti di Eb 11 ne sarebbero la migliore riprova. Ebbene, Eb 11 non va *superinterpretato* in ordine a una teologia della sofferenza, ma

3. Con il *vademecum* del pellegrino

Ma a quando quel «regno incrollabile», se Gesù, «il (più) grande pastore delle pecore» tornato dai morti (13,20) non torna fra i suoi? Sembra proprio che la «peregrinazione» del popolo di Dio sia senza fine. Delusione e paura. Che fare? Attaccarsi alla fede in lui e professarla. Questa la reazione dell'autore e questi i due momenti della *homologia. Battesimale*, il primo: ognuno si accosti a Dio «con il cuore purificato da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura» (10,22). È forte l'allusione alla liturgia battesimale (10,22-23; cfr. 6,4-6): confessare-accogliere il Figlio (1,2), Gesù (2,9), il Cristo (3,6), «il Figlio di Dio» (4,14), in senso funzionale-esistenziale. Ognuno giunga a poter dire: Gesù il «Figlio» è sommo sacerdote «sopra la casa di Dio» (10,21; ancora 4,14), alla quale io appartengo. Quell'uomo della croce è l'iniziatore e il compitore della mia fede. *Pasquale*, il secondo: attraverso il sommo sacerdote, ognuno entra in contatto con Dio; egli è infatti fra di noi. La sua croce resta e il suo valore riconciliativo è sempre presente presso il trono della Maestà (1,3), in un ministero celeste d'intercessione (Eb 7,25)³⁶. «Non disertare la nostra assemblea» (10,25) diventa così accorata esortazione a partecipare alla celebrazione del patto pasquale, momento apice nel pellegrinaggio verso il riposo. In essa le dimensioni terrestri ed escatologica sono in connessione, il patto pasquale antico e quello nuovo trovano continuità e «compimento» (patto pasquale, non eucaristico³⁷). Da qui una *paraclesi* di fede: «Accostiamoci, manteniamo, cerchiamo, non disertiamo» (10,22-25); educarsi alla consapevolezza, sperimentando la fede.

Il «trattato» agli Ebrei ha tutto il profilo di un *vademecum* per i pellegrini verso il riposo. Con andamento meditativo, l'autore non adduce insindacabili motivazioni «dottrinali» al fine di escludere dalla salvezza pasquale gli apostati (6,4-6), ma con tatto pastorale esorta a restare saldi nella fede, in «attesa» del ri-

letto solo in ordine alla fede e alla solidità in essa: i martiri in Eb 11 sono tali perché hanno peregrinato nella fede, incrollabili nella speranza (11,1). Questa è la situazione da cui nasce lo scritto. Se Ebrei si riporta alla storia d'Israele, lo fa in quanto storia di fede e non di sofferenza. Semmai Israele rifletta oggi nella fede le proprie vicende e potrà scoprire la contemporaneità di Eb 11 con la propria situazione. Dunque, non tanto inserire in Eb 11 avvenimenti che gli sono posteriori (come l'olocausto), quanto leggere questi ultimi con l'ausilio di Eb 11. E anche di Eb 12,2: l'unicità e l'esclusività dell'evento Gesù Cristo, nonché l'archetipicità del medesimo, non vanno mai persi di vista. Da Auschwitz all'Africa. P.J. Arowele (*The Pilgrim People of God. An African's Reflections on the Motif of Sojourn in the Epistle to the Hebrews*, in *AsiaIT* 4 [1990] 438-455 [su Eb 3,7 - 4,13; 11; 12,18-24; 13,13-14]), richiama l'attenzione sulla situazione africana con toni di esegesi storico-critica corretta: Ebrei vuole dimostrare che «la nostra assemblea» (10,25a) è popolo escatologico in marcia verso la vita vera, oltre la transitorietà di quella terrena. E, poi, il primo pellegrino verso Dio non è forse lo stesso Gesù terreno? Dopo Auschwitz, la «crisi umana» continua in Africa e non solo, avvolta in una fede che porta in sé una speranza che non demorde. «Ho osservato la miseria del mio popolo, ho ascoltato le sue grida» (Es 3,7), ma non mi sostituisco alla sua risposta, nella fede. Ne resto anzi in attesa. Non è dunque corretto inserire in Ebrei vicende che gli sono posteriori e che non ha potuto prevedere. La procedura corretta si muove all'inverso.

³⁶Il tema del sangue che redime è noto a Paolo, non quello di un ministero celeste del Redentore. Si leggano anche soltanto Rm 3,25; 1Cor 7,23; 15,3. Inoltre, 1Pt 1,18-19.

³⁷Sulla questione, vedi qui *Il messaggio teologico*, pp. 680-683.

torno, ormai vicino, del Signore (10,25b). Allo scopo, egli utilizza a piene mani l'AT e il relativo vocabolario (più di cento i ricorsi al pentateuco e molti ai salmi). Tali riferimenti provano la natura omiletica di Ebrei, ma anche parenetica, catechetica e, più ancora, argomentativa: meditare la storia del popolo di Dio in dura peregrinazione.

L'annuncio della Parola, in questa «celebrazione peregrinante», è centrale. Quelle frequenti citazioni esigono, infatti, il confronto responsabile fra i partecipanti, con finalità esortatorie ed epidittiche (*parakaloúntes*, 10,25). Nella lode a Dio e nell'ascolto della sua Parola, la comunità esposta a contrarietà e persecuzione (Eb 13,15-16) si custodisce, si rigenera e matura. Quel raduno è già un andare verso il Signore, è pregustarne «oggi» la vicinanza, che sarà «piena» nel suo futuro.

La preghiera universale (13,16-19) e la benedizione finale (13,20-21) sono altri elementi propri di una celebrazione liturgica ed esprimono l'intenzione dell'autore di volersi avvalere *anche* di momenti omiletici.

La celebrazione pasquale (10,29; 13,10) nel sangue dell'alleanza antica è ora nuova nel sangue di Gesù Cristo e nella sua risurrezione (10,19; 13,20), nel dono della sua persona³⁸.

«Voi siete venuti qui» (*proserchesthai*), all'altare della celebrazione pasquale, è formula usata dal presidente dell'assemblea, che si rivolge a quanti vi si intendono accostare (13,10). Ritrovino il coraggio della fede. Essi infatti si sono avvicinati non al Sinai tremendo e procelloso (Eb 12,22-24), ma «siete venuti» al monte Sion, al raduno festivo, escatologico, per il canto di gloria. «Siete venuti» qui, nella comunità dei primogeniti, dei rigenerati-purificati-lavati nel battesimo, e siete già in comunione con l'assemblea celeste; vi siete accostati a quel Dio che per voi opera con giustizia. «Siete venuti» alla celebrazione in cui si fa *memoria* dei defunti e dei martiri, di quei giusti che nel martirio hanno dato «compimento» alla loro vita e ottenuto la «perfezione» (v. 23). «Siete venuti» a incontrare «il mediatore della nuova alleanza» e a celebrare il patto ispirato al perdono, nel suo sangue migliore di quello di Abele, ispirato alla vendetta (v. 24). Queste realtà siano «oggi» per voi oggetto di reciproca esortazione, *vademecum* nel vostro peregrinare: dalla *episynagōgē* alla vita ecclesiale vissuta. Allo scopo, urge la ricerca di armonia ecclesiale: la celebrazione scenda nella vita con decisioni operative.

Un'assenza si fa notare in questo decorso liturgico: il perdono dei peccati. Ma potrebbe essere presente in 6,4-6. I due momenti della *homologia* (battesimale e pasquale), professati *una volta per sempre*, non consentono di ritenere che per l'apostata non vi sia redenzione. Si tratta molto più di un'iperbole deterrente. Tutto lascia intendere che quel rischio non sia ancora realtà (6,9-11). Una ordinata successione del rito liturgico in Ebrei non è individuabile; i pochi elementi rintracciabili hanno un buon peso *mistagogico*³⁹.

³⁸ «Corpo» e «sangue» esprimono al pari l'intera persona di Gesù il Cristo, l'intera sua esistenza, fino alla croce. Così già R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Quaestiones Disputatae 80), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978, pp. 90-93.

³⁹ Potrebbe essere la posizione di J.R. Kleiner (*Brief an die Hebräer. Judenchristliche liturgische Mystagogie*, in *Heiliger Dienst* 46 [1992] 263-268). Non mi è però del tutto chiaro se quella mistagogia si esaurisca nel momento liturgico o vada oltre.

L'accorato appello (Eb 13,22) dell'autore punta su un personaggio centrale. Come a dire che questi e la sua intera vicenda accompagnano i «suoi» lungo il loro pellegrinaggio terreno. Siamo così oltre il clima liturgico: nel Figlio è presente il progetto di redenzione; egli ne è mediatore storico ed escatologico; vero uomo, «per poco» (LXX) inferiore agli angeli (2,6-8). Disponibile al progetto di mediazione redentiva (5,7; 8,7-10), gli dà compimento nel dono della vita e ottiene la necessaria perfezione di fronte a Dio (2,10)⁴⁰ e la meritata corona di gloria⁴¹. Figlio e sommo sacerdote, esposto alla tentazione di sottrarsi al disegno del Padre, resta incrollabile nella fedeltà (4,15b); con l'oblazione sacerdotale «nel suo sangue» sigilla il patto nuovo e supera la tragicità del sacrificio antico, non «capace» di stabilire comunione con Dio né di redimere. Quel suo patto è sancito «una volta per sempre». «Ora» è assiso «alla destra della Maestà (nelle altezze)» (Eb 1,3d; cfr. Sal 109,1; Ef 1,20; 1Pt 3,25), gestisce il potenziale della croce ed è nostro intercessore (4,14; 7,25), fino alla parusia (9,28). Nella comunità si rimediti tutto questo e ci si esorti alla fedeltà: *in itinere* nella fede, essa ha in lui il primo credente, giunto *già* nel riposo sabbatico. Non distolga lo sguardo da tanto precursore, se ne lasci invece trainare (12,2)⁴². Come? «Ascoltando oggi» e «non indurendo il cuore» (Sal 94,7-11)⁴³. Se ci fossero sbandamenti, non si dimentichi: egli è «fedele e compassionevole» (2,27), egli è solidale; e poi c'è sempre l'assemblea pasquale, il luogo ove si pregusta il «riposo sabbatico». Non la si diserti, dunque.

Un crescendo epidittico-narrativo propone il profilo della salvezza da meditare lungo il pellegrinaggio verso la città futura: il Figlio Gesù il Cristo è il re messia atteso. I profeti ne hanno preparato la venuta nei nostri giorni (1,1-3). Presso i destinatari, questo punto gode di pieno consenso. Eb 2,1-4 è un momento paracletico allo scopo di ottenere l'ascolto (*akouō*) su Gesù re e messia, Parola di Dio, tagliente e penetrante (4,12); sul Figlio, di gran lunga superiore agli angeli e allo stesso Mosè, servo. La sua umanità è necessaria alla salvezza; essa ha un valore teologico e antropologico: solidale in tutto con noi, inattaccabile nella fedeltà al Dio fedele. I destinatari hanno perduto la speranza del perdono delle infedeltà. Mentre da un lato non possono più prendere parte ai sacrifici «antichi» per la remissione dei peccati, dall'altro non sono in grado di cambiare rapidamente mentalità in direzione della nuova pasqua di riconciliazione. «Avvenuta» una volta per sempre (*ephapax*), essa *riconcilia*.

La strada della salvezza è ormai percorribile sempre. Quale allora il senso del rigorismo senza compromessi di 6,4-6? Chi incorre nell'apostasia rimette il Figlio in croce (o ne pretenderebbe la ricrocifissione), onde poter essere «di nuovo» redento. Ciò è imperdonabile, ma ancora prima è impossibile. Toni così severi han-

⁴⁰ Un attendibile retrofondo è nel diffuso pensiero stoico (che esorta alla perfezione attraverso la pratica della «virtù») e nei miti di redenzione proposti dalla cultura ellenistica. Ma per Gesù il Figlio la perfezione è il compimento di una vita il cui epilogo è la croce (Eb 12,2). Lì egli ottiene la corona di gloria e la «capacità» di redimere i fratelli. Tutt'altra cosa, come si vede.

⁴¹ Cfr. Eb 2,6-8 e Sal 8,5-7; 2,9; ancora 2Cor 5,21 e 1Pt 1,18-19.

⁴² Con paziente e pieno affidamento. Elabora al dettaglio T. Söding, *Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 82 (1991) 214-241, qui 228-234.

⁴³ Si leggano ancora Eb 3,8 - 4,11; Eb 3,17 e Nm 14,29.

no lo scopo di impedire tanta sventura. Ma questo pericolo fra di voi certamente non sussiste: una ben riuscita forma di *captatio benevolentiae* (6,9-11), un delicato tentativo di bilanciare due contrapposte emozioni. I destinatari non riescono ancora ad accettare che ci possano essere altri credenti, diversi da coloro che s'ispirano al tempo e al suo culto. Essi non comprendono che la nostalgia dei sacrifici antichi li espone all'indietreggiamento nella fede (10,39). Considerino piuttosto le promesse di Dio (6,13-20); ciò permetterà loro di risolvere il proprio interrogativo di fede. Riflettano sul sacerdozio di Gesù Cristo - Melchisedek, onde scoprire la validità riconciliativa del suo sacrificio, permanente non quanto a cerimoniale, bensì a efficacia: il sacrificio nuovo del NT (7,1-28). Scopriranno che la salvezza è «ora», eppure «non ancora»; che i sacrifici antichi sono molti e transitori, quello di Gesù il Cristo è invece unico e permanente (solo «figura», i primi; realtà, il secondo). Innegabile il superamento qualitativo, nella continuità: in Cristo abbiamo la strada, la chiave di lettura degli avvenimenti. Non resta che divenire *uno* con lui nella fede. Molti credenti, cercatori di Dio e a lui fedeli, personaggi di primo piano nell'AT, non hanno raggiunto la salvezza come compimento del progetto di Dio. Ora questo è possibile, «con noi», in Cristo (11,40).

Eb 11,1-40, racconto lungo e dettagliato, dimostra che per Ebrei la «fede» è un valore centrale. I lettori conoscono quei personaggi e possono capire l'eroicità della loro speranza nell'invisibile; eppure essi sono solo prefigurazione e servono al «nuovo» nella continuità. La serrata conduzione epidittica ha in 12,18-29 il suo finale solenne: dal Sinai al Sion, dal Dio della paura al Dio vivente, fuoco divoratore; dalla Gerusalemme terrestre a quella celeste; da Mosè a Gesù. Al dettaglio e in sintesi, il *vademecum* è completo⁴⁴. Ebrei, dice qualcuno, poteva essere letto nel corso di un'ora, il tempo per una buona omelia⁴⁵. Ma Ebrei non lo è. Elementi liturgici sono tuttavia presenti⁴⁶. E, poi, una lettura impegnata di Ebrei richiede più di un'ora.

4. Sotto la spinta dello Spirito santo, il fedele accompagnatore

In Ebrei sono 12 le frequenze di *pneûma*: in 3 di esse è autore della Scrittura (Eb 3,7; 9,8; 10,15); in 4,7 l'autore del Sal 94,8 (LXX) è Davide, ma suo ispiratore è l'innominato Spirito santo; in 7 ricorrenze è «Spirito santo»⁴⁷; una sola volta presenta l'articolo personalizzante (*to pneûma to hagion*, 3,7); una sola volta l'articolo con qualificazione (*to pneûma tēs charitōs*, 10,29), agente della magnanimità donatrice di Dio. Questa situazione dice che al tempo di Ebrei⁴⁸ non si

⁴⁴ Cfr. D. Lillie, *Let Us Go On. A Handbook for Disciples*, Paternoster Press, Exeter (UK) 1991. In seguito, H.F. Weiss, *Ein Buch geht mit seinem Leser um*, in *BK* 50 (1995) 32-38.

⁴⁵ Così H.D. Galley (*Der Hebräerbrief und der christliche Gottesdienst*, in *JLH* 31 [1987-1988] 72-83) e altri. Cfr., al riguardo, la *Sezione introduttiva*, p. 41.

⁴⁶ Ad esempio, Eb 5,7-8; 7,2b-3: inni liturgici prerredazionali? La questione è stata affrontata *ad loca*.

⁴⁷ *Pneûma hagion*: Eb 2,4; 3,7; 6,4; 9,8.14; 10,15.29.

⁴⁸ Ma già in Luca e in Atti degli apostoli *pneûma* torna senza articolo, un fatto grammaticale che sposta l'attenzione su contenuti e situazioni: nell'AT descrive una qualità di Dio, come in Gdc

ha ancora un pensiero preciso sulla persona dello Spirito santo, il che tuttavia non riduce a «ruolo minimo» la sua azione. Che lo Spirito sia «autore» della Scrittura descrive certo un ruolo «personale»; anche in 10,29 *pneûma* sembra enfatizzare il carattere personale dello Spirito, come anche quell'unica volta in cui egli è direttamente attivo nella vita di Gesù Cristo (9,14).

Ebrei pensa allo Spirito santo come forza di Dio che verrà (6,4); è lui che riempie con i suoi doni i predicatori del vangelo (2,4). Anche i cristiani hanno ricevuto il dono dello Spirito e ne sono partecipi (2,4; 6,4). Egli parla a loro e li esorta (3,7b; 9,8). Lo Spirito è testimone: attesta che la creatura umana ha ricevuto la salvezza (10,15). Egli è presente quando guida Gesù verso la croce, per l'offerta redentiva di sé, quale sommo sacerdote (9,14), mostrando così di essere forza attiva nella sua vita⁴⁹, nel momento più decisivo, ed è presente agli inizi dell'annuncio della salvezza alla comunità (2,1-4; 6,4-6); la sua forza dà peso alla vita quotidiana dei destinatari: Dio, che ha agito nei «detti e fatti» del Figlio, parla ora e agisce attraverso lo Spirito (3,7-11; 9,8; 10,15-17); questi è il fedele accompagnatore verso il «futuro» di Dio, guida il credente al trono della grazia (10,29)⁵⁰.

La presenza dello Spirito nella comunità è vivace: egli le parla negli scritti dell'AT e le comunica così i «detti e i fatti» di Dio; contribuisce alla varietà del parlare di Dio (Eb 1,1); quale suo portavoce, è ammonitore-esortatore (3,7), consolatore (10,15-17), rivelatore e maestro (9,8). Le sue parole sono per il bene della comunità: contengono l'insegnamento sulla salvezza (9,8.14), la promessa «profetica» di parteciparvi (10,15-17) e un'istruzione «carismatica» di accompagnamento lungo il tragitto salvifico. Durante la marcia terrena, egli è in dialogo immediato, carismatico-profetico, con la comunità ecclesiale presieduta dai suoi *hēgoumenoi*, adunata per la celebrazione del nuovo patto pasquale; quel suo dialogo punta a interpretare il tempo presente e orienta lo sguardo della comunità ecclesiale verso il «non ancora»⁵¹.

La «parola dello Spirito santo» è per Ebrei una componente essenziale della sua «parola di consolazione», è parola di Dio pronunciata *ora* per la comunità destinataria ed è strutturalmente alla base di tutta la paraclesi di Ebrei. Lo Spirito attesta la salvezza con la parola, e con l'azione la conferma e la rafforza. I destinatari sono partecipi dello Spirito santo (6,4), dello *Spirito* che è *dono* (*pneûma*

11,29, in cui spirito (*ruḥ*) di Dio su Jefe è potenza di Dio. L'assenza dell'articolo fa vedere nello Spirito santo una qualità di Dio e i suoi doni. Cfr. B. Lindars, *The Theology*, pp. 55-59.

⁴⁹ In Eb 9,14 Cristo si dona in forza dello «Spirito eterno di Dio». La formulazione è tardiva. Secondo Tommaso d'Aquino (*Super epistolas Sancti Pauli Lectura* [R. Cai, ed.], vol. II, *Ad Hebraeos* 444, p. 434), lo Spirito eterno di Dio è lo Spirito santo che pone il Cristo in condizione di portare a compimento la chiamata del Padre.

⁵⁰ Cfr. A. Paciorek, *The Holy Spirit as a Gift in the Letter to the Hebrews*, in *RoczTK* 46 (1999) 109.

⁵¹ Spirito santo, profeta e interprete immediato, profetico-carismatico: sarebbe questa la prospettiva «esegetica» di Ebrei. Così M. Emmrich, *Pneuma in Hebrews: Prophet and Interpreter*, in *WTJ* 64 (2002) 55-71. L'impulso mi sembra utile, ma all'interno di una comunità ecclesiale dove guide carismatiche e «santi» (Eb 13,7.17.24), in sintonia di ascolto, perseguano quella comunione ecclesiale che è dono dello Spirito, e scoprono il potenziale che Dio ha seminato in essa.

tēs charitōs, 10,29) che permette loro di accedere al trono della grazia (4,16), «quia liberamur a peccato», annota l'Aquinate⁵², che ravvede in quel *dono* il *perdono* dei peccati. La salvezza è concreta e sperimentabile proprio grazie allo Spirito. Ciò dona ai destinatari la forza necessaria per restare fedeli al Dio fedele. Questo Spirito-dono va accolto; disprezzarlo (10,29) significherebbe porre in gioco il suo dono. La strada della fede va percorsa in cooperazione con lui. Essere aperti alla parola e all'azione dello Spirito è condizione per raggiungere il traguardo⁵³, e ne è garanzia⁵⁴.

5. Verso il regno-riposo sabbatico. Escatologia

Il pellegrinaggio nella fede verso «il fine dei tempi», il regno incrollabile (Eb 12,28), è scandito da diversi appuntamenti. Forse quattro? *Promissio* (AT); *spes* (come se vedessero l'invisibile, 11,13); *consummatio per Jesum consummatorem*, che compie il disegno del Padre (12,2) e tornerà da trionfatore (*parusia*, 9,28); *iudicium*, che pone ognuno di fronte alle proprie personali responsabilità, tragico momento eppure pieno di fiduciale certezza nella salvezza. Uno schema essenziale e razionale⁵⁵. Ma Ebrei dice molto di più. Il *tempo presente* ha già una valenza escatologica: il Figlio preesistente apparso «ultimamente in questi giorni» (1,2) è il «Cristo» che riapparirà solo alla fine dei tempi (9,28). La comunità cristiana vive intanto nel nuovo patto e ha già accesso alle realtà celesti, a Dio stesso (4,16). Ne goda, ma non pensi di essere già al traguardo; la tensione tra la fase terrena del regno e quella celeste si fa notare⁵⁶; la salvezza «avviene». Al Figlio è stato tutto sottomesso, è vero, ma non lo si vede ancora (2,8). Per la comunità cristiana, nuovo volto del popolo di Dio, l'esodo continua (Eb 3-4): tempo d'attesa. Intanto, si guardi a lui e se ne ascolti la parola, onde non divenire deboli (3,1.6.14; 4,1; 5,11; 12,12).

La patria vera è ancora lontana. E il presente non è quel luogo privilegiato che la possa sostituire. Dunque, viva bene l'«oggi» di Dio, tra «il già e il non ancora», in marcia verso la *parusia*. Di essa manca in Ebrei un'articolata descrizione. Ma qualcosa c'è. In occasione del ritorno del Cristo avrà inizio non la fine, ma il fine della storia, il compimento. La storia umana e cosmica non finisce, ma si compie (9,28; 1,6). Ma quel suo ritorno non avrà relazione alcuna con il peccato da sradicare (9,28). Esso è già stato sconfitto, «una volta per tutte» (7,27; 9,12.26.28). Quanti saranno in attesa di lui, riceveranno la salvezza piena;

⁵² Significativa annotazione di Tommaso d'Aquino, *Ad Hebraeos* 238, p. 388 (R. Cai, ed.).

⁵³ Cfr. T. Lewicki, *Der Heilige Geist im Hebräerbrief*, in *TG* 89 (1999) 494-513; P. Kasilowski, *The Holy Spirit in the Letter to the Hebrews*, in *Bobolanum* 11 (2000) 444-445.

⁵⁴ Cfr. A. Vanhoye, *Saint Esprit* (IV). *Le Saint Esprit dans l'Épître aux Hébreux*, in *DBS* (1987) 11,327-334.

⁵⁵ Così T. Horak, *De eschatologia Epistolae ad Hebraeos*, in *ColcT* 59 (1989) 20.

⁵⁶ Non sembra il pensiero di M. Nicolau, *El «Reino de Dios» en la carta a los Hebreos*, in *Burgense* 20 (1979) 393-405: il regno di Dio è solo quello escatologico, ed Ebrei è uno scritto escatologico. Posizione discutibile.

gli angeli presteranno a lui l'adorazione dovuta e gli ultimi nemici, apostasia e morte, saranno definitivamente vinti (1,6.13; 10,13). Il Cristo della *parusia* assumerà il dominio sul mondo nuovo e futuro (2,5). Quando? Ebrei non specula al riguardo. Sembra tuttavia chiaro che l'autore attenda tale evento come imminente (10,37-38): «...Il giorno si avvicina» (10,25c; cfr. G1 2,1.11.31; Am 5,18.20). Il poco tempo che resta venga impegnato nella reciproca esortazione, nel sostenersi a vicenda (10,24-25), nel partecipare all'assemblea» pasquale (10,25)⁵⁷.

Con la *parusia*, il *giudizio*. Sull'argomento, Ebrei è insolitamente severo quando collega il giudizio escatologico con le incertezze nella vita di fede (9,27; 10,30-31). Punto davvero rigoroso è l'impossibilità che possano ravvedersi quanti, una volta abbracciata la fede, l'abbiano rifiutata (6,4-6). Per essi, Ebrei minaccia solo un giudizio irrevocabile: «È terribile cadere nelle mani del Dio vivente» (10,31). Ma, in quanto vivente, non resta egli il Dio dei viventi? L'argomento doveva essere noto ai destinatari ai quali, con intenzionale ironia, lo scrittore lo aveva già ricordato in 5,11 - 6,2 assieme ad altri elementi catechetici da lui ritenuti necessari per una comunità che li aveva già dimenticati: ravvedimento dalle opere morte e fede in Dio; battesimi e imposizione delle mani; risurrezione dei morti e giudizio eterno (6,1b-2). Quest'ultimo abbinamento spinge a pensare che la risurrezione sia qui menzionata non come restituzione alla vita di una realtà trasfigurata (come in 11,35 e 13,20), ma come momento previo di un giudizio aperto alla salvezza o alla condanna⁵⁸. Quel giudizio emetterà una sentenza di «vita eterna» (*aiōnios*), in seguito alla quale apparterrò al mondo futuro, alla celeste Gerusalemme o...? Opportunamente, l'autore non descrive il contrario, ma ricorda solo che la condanna consisterà nel «cadere nelle mani del Dio vivente». Il che è ancora una speranza. Anche l'immagine del fuoco in Eb 10,27 perde in severità se si riflette che Dio stesso è fuoco purificante. Giudizio, subito dopo la morte? Questa posizione acquista sempre più credito⁵⁹. Ma Ebrei non specula al riguardo: egli conosce un giudizio in occasione della *parusia* (9,28), inizio del compimento, ma anche subito dopo la morte (9,27).

Per tutti coloro che vivono in attesa del Cristo, la sua *parusia* porta *salvezza* (*eis sōtērian*, Eb 9,28). Usata in 11,7 per descrivere Noè e i suoi che scampano alle acque del diluvio, *sōtēria* ricorre in tutti gli altri casi per dire la salvezza escatologica⁶⁰. Salvezza è non incorrere nel giudizio punitivo. Qualora ciò fosse, Gesù il Cristo avrebbe fallito lo scopo della sua passione: redimere dalla colpa a causa del peccato (2,10; 9,28). È così che egli «è diventato causa di salvezza eterna» (5,9) e sommo sacerdote dei beni futuri (9,11). Il «compirsi in pienezza»⁶¹ della salvezza

⁵⁷ In questa direzione S.D. Toussaint, *The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews*, in *GraceTJ* 3 (1982) 67-80.

⁵⁸ In conformità alla tradizione giudaica, di cui Lc 14,14 e At 24,15 e Gv 5,27-29 conservano tracce.

⁵⁹ Si veda W. Eisele, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiedankens im Hebräerbrief*, W. De Gruyter, Berlin - New York 2003, p. 428.

⁶⁰ Si legga Eb 1,14; 2,3.10; 5,9; 6,9; 9,28.

⁶¹ Su qualche ambiguità della parola *compimento* (e alla quale non sarebbe sfuggito il documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*),

coincide con l'ingresso nel *riposo in Dio*, di cui in Eb 3 e 4: un incontro con Dio che tuttavia subisce ritardi. Da qui, ammonimenti ed esortazioni. Allo scopo, Ebrei si avvale del Sal 94,7b-11, che ben si attaglia alla situazione dei destinatari. La generazione del deserto, in cammino verso il riposo di Dio, la terra promessa di Canaan, ha fallito il traguardo, non ha creduto ed è caduta (Eb 3,17). Potrebbe capitare la stessa sorte ai cristiani incerti nella fede: questa infatti è condizione per l'ingresso nel riposo di Dio. Eb 4,3 lo esprime magistralmente, volgendo al positivo il negativo della citazione: «A entrare in quel riposo siamo noi che abbiamo creduto (v. 3a, positivo), secondo ciò che egli ha detto: "Sicché ho giurato nella mia collera: Non entreranno nel mio riposo" (v. 3b, negativo)». La motivazione spiega entrambi gli aspetti: le opere da lui compiute, infatti, giustificano l'ira di Dio per coloro che, non vedendole, non credono, e l'ingresso «nel mio riposo» per chi invece, vedendole, gli si apre nella fede (v. 4). Dunque, per coloro che credono, la speranza di raggiungere «il riposo (escatologico) di Dio» è sempre viva, le porte di accesso ancora aperte.

Per un ingresso in Canaan? O nella *vita eterna (aionios)*? O, meglio, nella «vita nel mondo che verrà»? Sì, se nel senso di Eb 5,6, che vede Gesù sommo sacerdote «per sempre», cioè qui sulla terra e «già» nel mondo a venire, riempito dalla presenza del Cristo: escatologia messianica per lui già compiuta, per noi ancora in via di compimento. Noi, infatti, i «suoi» (*metochoi*), stiamo lavorando a tale realizzazione, amministrando già «ora» l'eterno futuro, siamo protesi verso il fine-compimento dei tempi. Se l'escatologia del primo patto vede il compiersi dell'attesa nel dono della terra di Canaan, quella del patto nuovo vede quel dono nel «cielo», regione celeste sganciata da quella terrestre. Un dualismo che Ebrei crea e risolve attraverso un calibrato *processo di spiritualizzazione* ispirato a Mt 5,5: «Beati i miti perché *erediteranno la terra*». Va da sé che il pensiero di Gesù vada ben oltre la «terra»⁶². Gli fa eco Eb 13,14, che abbandona la provvisoria città terrena e punta su quella che verrà. In vista di essa, ognuno rinnovi «oggi» il proprio stile di esistenza: non indietreggi, ma, nella fede, conquistati la vita (*psychē*, 10,39)⁶³. Il contrasto retorico⁶⁴ è molto efficace; l'autore è sicuro che quanto esorta, andrà in compimento: chi cammina deciso nella fede vince.

richiama l'attenzione, in un omonimo articolo, L. Nason, in *Sefer* 104 (2003) 3-6. Vi sarebbe una descrizione frammentaria del *compimento*. Se tuttavia si coordinano gli elementi frammentari, ne risulta una posizione più organica: «Il NT può essere pienamente compreso solo alla luce dell'AT» (n. 21); «Sul piano concreto della esegesi, i cristiani possono apprendere molto dalla esegesi ebraica» (n. 22); «L'attesa messianica ebraica non è vana (ma) può diventare per noi cristiani un forte stimolo a mantenere viva la dimensione escatologica della nostra fede (perché) anche noi, come loro, viviamo nell'attesa» (n. 21); il tutto in un'alleanza che è nuova, ma non diversa dall'unica alleanza perennemente rinnovata. Si potrebbe dire così: l'AT e il NT anelano a un compimento che è in via di compimento.

⁶² Cfr. A. Buzzard (*Hebrews and Eschatology: The Challenge of a Realistic Future*, in *JRadRef* 1 [1992] 22-23); questi ritiene il ricorso a Mt 5,5 necessario, perché Ebrei, creato il dualismo antitetico, vi resterebbe imbrigliato. In verità, ne esce magistralmente. Il richiamo, comunque valido, s'inquadra nell'approccio «canonico» (cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* pp. 45-47) alla posizione «dualista» di Ebrei.

⁶³ *Psychē* ha qui il senso di vita, come in Mc 10,39.

⁶⁴ Sul tono escatologico di Ebrei, mediato con strategia socioretorica, cfr. D.A. de Silva, *Entering God's Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews*, in *Trinity Journal* 21 (2000) 25-43.

E sarà così anche per la *vita nuova nel mondo nuovo*: chi, nella fede, prende su di sé la sofferenza e collabora con il progetto di Dio, vivrà (12,9). Forza trainante per tanta sicura speranza è l'evento della risurrezione del «grande pastore delle pecore che il Dio della pace ha fatto tornare dai morti» (13,20). E vi è già un risultato storico: «Alcune donne riacquistarono per risurrezione i loro morti» (11,35a)⁶⁵. Dunque, vita nuova nel mondo nuovo. La vecchia creazione dovrà accettare il proprio tramonto. E questo perché cielo e terra, cioè tutto il cosmo creato, sottoposto allo scuotimento della voce del creatore (12,26), dovrà soccombere alla propria innata instabilità. Ebrei non pensa alla distruzione del vecchio mondo, ma alla sua trasformazione; *metathesis* esprime infatti la trasformazione di qualcosa che già esiste⁶⁶. Il vecchio mondo deve così fare spazio al nuovo, all'incrollabile regno di Dio, al mondo futuro (2,5.8), alla patria, alla città celeste (11,14-16).

Circa la speranza di un mondo nuovo, mancano i dettagli. Ma qualcosa si può dire. Secondo Eb 1,2.10 il Figlio è mediatore, ma anche erede di tutto ciò che gli appartiene per diritto (1,14; 6,12). Di questa eredità, il Cristo non è ancora entrato in possesso. Ma dal momento che «ha gustato la morte per tutti» (2,9), dunque per ognuno, egli avrà la sovrana regalità che gli spetta su ognuno e su tutti e su tutto, un *dominio salvifico*, quando i suoi più accerrimi nemici, la morte e l'apostasia, saranno posti sotto i suoi piedi (1,13; 10,13). Essi hanno *ancora* potere e possono di nuovo esporlo alla vergogna (12,2) minando la cristianità. Ma queste possibilità sono destinate a finire. Anzi, la loro fine è già avvenuta: nella sua croce. Al compiersi dei tempi, il Figlio sarà non solo erede dei credenti, ma del cosmo intero, dei mondi «concreati» (1,2), ora «nuovi», della «Gerusalemme celeste» (12,22). Questa speranza è possibile perché fondata nella fede⁶⁷. Nel *frattempo*, nella Gerusalemme terrena, si viva pellegrinando nella fede in sintonia con l'esodo degli israeliti verso la terra promessa, si gusti la persona del Gesù terreno, si lavori per pace e santificazione (12,14), si perseveri nell'amore fraterno e si curi l'ospitalità; si visitino i carcerati, si rispetti il matrimonio, si abbia un equilibrato rapporto con la ricchezza (13,1-6), si programmi saggiamente l'oggi terrestre. Nutriti dalla Parola (2,3-4) e dalla pasqua di riconciliazione (1,3; 2,9), essi ben vedono «come il giorno (del Signore) si avvicina» (10,25.37), quello della sua regalità universale (Eb 2,5-8) e della sua *incoronazione* di gloria e di onore (2,9). Questo accadrà quando egli *riapparirà* per dare salvezza a quanti lo attendono (9,28), per «soppesare» gli apostati, tornati al culto pagano o anche alla (sola) prassi giudaica (10,28-29). E se è «terribile il cadere nelle mani del Dio vivente» (10,31), è anche vero che il Figlio, tornato al Padre (1,3), ha portato con sé l'umanità intera, redenta, eppure ancora sofferente; da sommo sacerdote nel tempio celeste continua a *liberarla* dall'infedeltà⁶⁸.

⁶⁵ Elia ha ridato la vita al figlio della sconfortata vedova di Sarepta (1Re 17,17-24), ne riferisce anche G. Flavio, *Antichità giudaiche* 8,325-327; Eliseo al figlio della donna di Sunem (2Re 4,18-37).

⁶⁶ Ad esempio, del sacerdozio antico, della legge che lo regola (Eb 7,12), del creato scosso (12,27). Cfr. C. Maurer, *metathesis*, in *GLNT* (1981) 13,1251.

⁶⁷ Cfr. M. Rissi, *Die Eschatologie*, in Id., *Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser* (WUNT 41), J.C.B. Mohr, Tübingen 1987, pp. 125-129.

⁶⁸ Si veda J.E. Terra Martins, *A Libertação Escatológica na Epístola aos Hebreus. O Povo de Deus a Caminho do Santuário*, in *RevCuBib* 2 (1978) 341-343. Nella estremizzazione del momento

Quello sarà dunque il giorno di Dio e della sua Parola, del Cristo glorioso e di quanti gli si saranno ispirati⁶⁹. Questi continuano dunque a peregrinare, nella fedeltà, verso il « regno-riposo sabbatico » loro riservato (4,9).

Il processo di *spiritualizzazione* di Canaan evolve: esso è la celeste Gerusalemme (12,22). Una nuova immagine per contrasto, Sinai e Sion, fa crescere questo risultato: i destinatari di Ebrei non si sono accostati alla scena temibile del Sinai, in occasione della teofania a Mosè, ma « al monte Sion e alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste e a miriadi di angeli », in particolare « all'adunanza festosa » (12,22) che siete voi, cioè « all'assemblea di primogeniti » (12,23). Rigenerati nel battesimo (10,22), essi fanno già parte della liturgia celeste; convenendo in assemblea (10,25), vi incontrano il « Figlio di Dio » (4,15), parola e riconciliazione pasquale; in lui rendono grazie a Dio e gli si accostano con timore e riverenza perché egli è un fuoco divorante (12,28-29). Il tempo antico è finito; è « irrotto » il nuovo, e si marcia verso « il fine » (*teleiōsis*) dei tempi, la città futura che non può prescindere dalla terrestre, la Gerusalemme messianica (Ap 21,9-22,15). Va da sé il pressante appello a non disertare « la nostra assemblea » (10,25), ma a entrarvi⁷⁰. « Intanto » si resti ben avvolti dal *potenziale pasquale* della « nostra assemblea »: i cristiani vi celebrino la Parola (2,3-4) e l'espiazione-riconciliazione e non si trincerino fra le mura del santuario, come da stile anticotestamentario, ma entrino in quel mondo dove egli stesso ha vissuto la sua vicenda umana da sommo sacerdote del nuovo *Jôm Kippûr*, e ivi offrano il loro sacrificio di sofferenza, fedeltà, lode e buone opere (Eb 13,15-16)⁷¹. Nell'assemblea del suo « riposo » i cristiani apprendono che in lui è già giunto il regno di Dio, il nuovo eone (*new age*) e ne sperimentano il potenziale di benedizione. Ma essi vedono anche che questo regno non è ancora completo. Lo sarà quando egli tornerà (Eb 9,28) per ricompensare coloro che lo attendono. La battaglia decisiva è già stata combattuta e vinta dal Figlio; ai suoi non resta che operare e attendere la vittoria finale⁷². L'invito a una re-

liberatorio terreno è, forse, il limite della teologia della liberazione. Buona nelle sue spinte, essa non deve perdere di vista che il tempo trascorso nella città terrena è solo un breve segmento verso un punto d'arrivo che è il cuore della nuova alleanza: il riposo in Dio nella sua città eterna. La tensione tra « il già e il non ancora » permane e impone il proprio ritmo, il quale, tuttavia, è ormai sotto il controllo di colui che « è assiso alla destra della Maestà » (Eb 1,3).

⁶⁹ Pensiero portante nel tracciato escatologico di Ebrei, secondo D.J. Szlaga, *Die Eschatologie des Briefes an die Hebräer*, in *Annales Theologico-canonicæ* 34 (1987) 73-85, ma non in Ebrei nel suo insieme.

⁷⁰ *Eiserchesthai* di Gesù il Figlio nel tempio celeste, alla destra del Padre, è motivo per il *proserchesthai* della comunità nella *episynagōgē*, in cui appunto sperimenta il libero accesso al riposo di Dio, in vista di quello in Dio, dove il Figlio è già entrato come sommo sacerdote e attende. Pertinente annotazione di F. Laub, *Das « proserchesthai » der Gemeinde als paränetische Konsequenz aus dem « eiserchesthai » des Hohenpriesters Jesus*, in Id., *Bekennnis und Auslegung*, pp. 265-272.

⁷¹ Per le due prospettive, si vedano rispettivamente W.J. Thompson, *Outside the Camp: A Study of Heb 13,9-14*, in *CBQ* 40 (1978) 53-63, e C.R. Koester, *Outside the Camp: Hebrews 13,9-14*, in *HTR* 55 (1962) 305-306. Successivamente, G. MacRae, *A Kingdom that cannot be shaken: the heavenly Jerusalem in the Letter to the Hebrews*, in *Tantur Jahrbuch* (1979-1980) 37.

⁷² Così J.R. Sharp, *Philonism and the Eschatology of Hebrews: Another Look*, in *EJTh* 2 (1984) 289-298, qui 294 e 297-298: l'escatologia di Ebrei è protocristiana (cfr. Mc 14,62; At 1,9-11; 2,22-24.33.36; 3,21, eccetera), non è filoniana. Convergenza di vocabolario, sì, ma i contenuti sono nuovi.

sponsabilità etica per i destinatari è molto forte: il *processo di spiritualizzazione* della terra e della città e del tempio non li deve distogliere dal mondo presente⁷³, « luogo » di azione e testimonianza. Escatologia anticipata e futuro di Dio non vanno separati. La tensione tra il « già » e il « non ancora » permane: dall'imperfetto al perfetto. Se il primo è un'ombra di ciò che deve venire (Eb 10,1), il nuovo ha purificato il cuore e vi si è installato (Eb 8,10). La purificazione solo culturale del primo patto, salutare insufficienza, è provocazione di Dio alla prima alleanza perché essa scopra nella nuova la sua necessaria e naturale risoluzione: guardare oltre, verso la purificazione perfetta, compiuta dal Figlio (1,3)⁷⁴.

Per essere efficace, Ebrei richiama ai suoi il ben noto rito dello *Jôm Kippûr*; ebbene, esso è ora nuovo, è presieduto dal nuovo sommo sacerdote, Gesù il Cristo, « il Figlio di Dio » (4,14), e la sua offerta è perfetta⁷⁵. Il culmine della *perfessione*, per lui e per i suoi, è nel *regno di Dio*. Ma quale regno? Quello « incrollabile » (12,28a)⁷⁶, non di questo mondo, eppure reale e già esistente, una realtà concreta anche per i cristiani della seconda e terza generazione. Riprova: Gesù il Figlio, il Cristo sommo sacerdote vi è già entrato. Attendano *ora* di incontrarsi con lui.

⁷³ Filone di Alessandria (*Quaestiones in Exodum* 33,7) scrive sulla tenda del convegno piantata fuori dall'accampamento, aperta a chiunque vi si volesse recare. Che Ebrei se ne avvalga, esortando così a non legarsi alle cose della terra, ma piuttosto a seguire il Cristo nella città celeste, nella vera tenda dove sono le realtà vere? Per Eb 13,13 è più attendibile la lettura di cui sopra.

⁷⁴ Perché tanto « evento » sia al massimo comprensibile è richiesta sensibilità pastorale. Da qui il linguaggio *apocalittico* di cui l'autore si avvale, strumento ermeneutico per i suoi destinatari. Formulazioni del tipo: « Poiché dunque abbiamo un grande sommo sacerdote che ha attraversato i cieli » (Eb 4,14); « ...Elevato sopra i cieli » (7,26); « Così grande che si è assiso alla destra del trono della Maestà nei cieli » (8,1) hanno come retrofondo la tradizione apocalittica sui molti cieli (*Testamento di Levi* 2,3; *2 Enoch* 3,20; *Ascensione di Isaia* 7-9). Il « santo dei santi » in 9,11 e 12,24 può corrispondere al settimo cielo, dove Dio ha il suo trono, secondo le testimonianze appena ricordate. La purificazione cioè che nel « già » e « ora » è un evento sotterologico-gesuologico e che solo nel « non ancora » raggiungerà la pienezza come evento cristologico-escatologico, ha in Ebrei una preparazione apocalittica. Si veda J. McRay, *Atonement and Apocalyptic in the Book of Hebrews*, in *Restoration Quarterly* 32 (1980) 4-5.

⁷⁵ Cade qui un altro momento di sensibilità pastorale: per « raccontare » la redenzione, Ebrei non trascura la *cosmologia* del tempo, che tanto peso ha avuto nella teologia giudeocristiana della prima ora: l'incarnazione è presentata come una « discesa » della parola di Dio (« il Figlio ») attraverso le sfere angeliche (2,7); la passione di Cristo è il suo combattimento con quegli angeli dell'aria che, perdenti (1,14), sono scaraventati nell'Ade (cfr. Ap 12,7-9); la risurrezione (13,20) è l'esaltazione dell'umanità di Cristo al di sopra di tutte le sfere angeliche; dopo la morte, « l'anima » di ognuno attraverserà le molte sfere celesti e ne incontrerà, lungo il tragitto, i vari guardiani, per andare incontro a colui al quale soltanto dovrà rendere conto. Tutto questo è parte del pensiero cosmologico apocalittico finito nella riflessione escatologica del giudeocristianesimo delle origini. Ebrei ne è un attestato, ma quanto libero e indipendente! La redenzione, raccontata in Ebrei, si pone al di là di simile visione, si riaggancia direttamente allo *Jôm Kippûr* e vede in Gesù il Figlio, il Cristo, il nuovo *Jôm Kippûr*: il riconciliatore, una volta per sempre. Mi sembra riscontri una dipendenza maggiore di Ebrei dal pensiero cosmologico-escatologico corrente J. McRay, *Atonement and Apocalyptic in the Book of Hebrews*, in *Restoration Quarterly* 32 (1980) 9.

⁷⁶ Cfr. ancora G. MacRae, *A Kingdom that cannot be shaken: the heavenly Jerusalem in the Letter to the Hebrews*, in *Tantur Jahrbuch* (1979-1980) 38-40. Cfr. inoltre M. Saucy, *Exaltation christology in Hebrews: what kind of reign?*, in *Trinity Journal* 13 (1992) 41-62. Non mi sembra abbia invece centrato l'argomento annunziato nel titolo P. Ellingworth, *Hebrews and the Anticipation of Completion*, in *Themelios* 14 (1988) 6-11.

Attesa, sì, ma quanto ancora? Quanto più a lungo si faceva attendere il compiersi della salvezza, tanto più si caricava di dubbi la credibilità dell'«evento Cristo». Ebrei reagisce e scopre nel ritmo del culto giudaico al tempio, del tutto imperfetto, un argomento visivo capace di dare attualità e senso all'attesa di Gesù il Cristo, l'eterno sommo sacerdote (7,17), perfetto. I cristiani vivano in quest'attesa come in un'escatologia che, già realizzatasi nella sua storia, attende ora di compiersi là dove egli aspetta ognuno di noi (7,25). Il *dramma della salvezza* continua⁷⁷, con lo sguardo rivolto al «tempo futuro». Ma quale è la realistica visione di questo futuro? Il messia Gesù non ha ancora ottenuto sul mondo intero («i mondi», 1,2) la sovranità che gli compete (Eb 2,8); ai cristiani, suoi seguaci (*metochoi*), appartiene la città futura preparata in cielo, da Dio; ebbene, essa apparirà in tutta la sua realtà solo «alla fine dei giorni» (*b' 'ahārūt hayyāmīm*, Is 2,2). Quale fatica per lasciarsene attirare! E, poi, la terra di Canaan che JHWH intende dare a Giacobbe è solo preparatoria di quella vera e definitiva. Quale tragica attesa! Eppure, la Gerusalemme terrena è così ben descritta! Non potrebbe già essa essere la Gerusalemme celeste⁷⁸? Sta di fatto che il profilo teologico di questa seconda è tale da escludere quell'immediata identità⁷⁹: la città celeste appartiene al *non ancora*. Da qui la forte esortazione a vivere in tensione verso di esso, sperimentandone il *già* e valorizzando al massimo il proprio *ora*⁸⁰. «Già, ora, non ancora»: non si tratta di *come* fuggire dall'oggi, piuttosto di *come* vivere l'oggi, sperando nel *non ancora*.

Pregustato nella fede e nell'assemblea pasquale, l'oggi del regno è l'anticipazione del *non ancora* nel presente⁸¹, *regno sacerdotale* per un popolo sacerdotale (Es 19,6); attrezzato con fede solida, il popolo di Dio dal volto cristiano continui nella speranza, ad onta di sofferenze e morte, il proprio cammino verso di lui, *già* nella gloria. Garante di tale dinamica è la sofferenza, la morte e il ritorno alla vita di Gesù il Cristo, «ieri e oggi lo stesso e per sempre» (13,8)⁸². Novità cristiana? Certo!

⁷⁷ Cfr. E. Grässer, *Christus und das Heiligtum im Hebräerbrief*, in *Welt und Umwelt der Bibel* 13 (1999) 53-54.

⁷⁸ Così già F. Delitzsch, *Kommentar zum Briefe an die Hebräer*.

⁷⁹ Opportuna annotazione già di G.W. Buchanan, *Epistle to the Hebrews*, p. 129.

⁸⁰ Cfr. il buon apporto di De A. Severa Z., *Entre o presente e o futuro: a escatologia em Hebreus*, in *Vox Scripturae* 6 (1996) 205-223.

⁸¹ Così, forse, R.L. Dixon, *The Kingdom of God in Hebrews*, in *StulorTheolJourn* 3 (1995) 95-112. Avremmo una prospettiva unica in Ebrei: la comunità dei credenti coinciderebbe con il momento terrestre del regno. Ma Ebrei è più orientato per la *episyntagōgē*, in movimento continuo verso il regno, nutrita dalla Parola e dalla pasqua di riconciliazione.

⁸² E che tutto questo sia un risultato retorico-ermeneutico, lo mostra bene C.R. Koester, *Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity*, in *CBQ* 64 (2002) 103-123. Questi intravede una procedura epidittica in tre argomentazioni (Eb 2,10 - 5,10; 7,1 - 10,25 e 11,1 - 12,24), interrotte da tre digressioni trasversali (5,11 - 6,20; 10,26-39, 12,25-27). Risultato: quanto detto sopra. Che la trave portante di Ebrei debba essere l'escatologia *finale* appare a questo punto improbabile. L'*eschaton* è il normale risvolto dell'intero tracciato storico-salvifico del NT. Né Ebrei fa eccezione. Ma la «fede-fedeltà di Gesù» costringe a osservarne la *vicenda* dalla gesuologia alla cristologia. Gli apporti propri di Ebrei alla teologia del NT vanno cercati anche altrove. Sulla questione, cfr. I. Molinaro, «*Ha parlato nel figlio*». *Progettualità di Dio e risposta del Cristo nella lettera agli Ebrei* (SBFA n. 55), Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001, il quale offre una elaborazione teologica (*Ibid.*, pp. 255-344) tutta ispirata all'escatologia. Segnalo la nota critica di F. Manzi, *L'affi-*

Il passaggio *dal tempo all'escatologia* è solo un apporto cristiano legato alla persona di Gesù Cristo che cambia radicalmente la concezione ontologica del tempo e della storia. Ebrei non dipende affatto dall'ellenismo platonico-alessandrino⁸³.

6. Nel frammezzo, incontrare il Gesù terreno

Cresce l'esigenza di individuare gli elementi gesuologici e cristologici, indiscindibilmente connessi nella persona di Gesù il Cristo. La gesuologia (o stadio gesuano) mostra il Verbo di Dio, conosciuto nella vita terrena come il Figlio Gesù di Nazareth, Messia sofferente fino alla sua morte; dopo la risurrezione, la cristologia presenta Gesù «Figlio di Dio», Messia risorto. Questa distinzione non è una pura operazione didattica, ma è presente nell'ordine delle cose, la si rintraccia nei vangeli e nell'epistolario paolino e, molto bene, in Ebrei. È una ricchezza notevole percorrere i due tracciati, per coglierne poi le convergenze⁸⁴.

La prima fase storica è gesuana; la seconda, dopo la risurrezione, è cristologica. Nella *episyntagōgē* (Eb 10,25), entrambe continuano a poggiare nella storia, in forza della promessa di lui ai suoi discepoli di essere con loro fino alla fine dei tempi. In questo dialogo tra gesuologia e cristologia, nella ecclesiologia, si situa la croce come fatto-evento base in Ebrei (2,9). La cristianità titubante riguadagni la propria scelta e peregrinando, nel «frammezzo» guidata dallo Spirito, riscopra il volto storico del Figlio.

Quindici le connotazioni gesuologiche che l'autore propone: cinque maggiori e dieci minori; di queste ultime, sei sono riferite alla persona del Gesù terreno, quattro ne definiscono l'attività.

1) *Le cinque connotazioni maggiori* sono aperte dal nome «Gesù». Esso appare per la prima volta in 2,9⁸⁵. È il nome proprio del Figlio di Dio (1,2.3.5.8). Con un riuscito accorgimento retorico, Ebrei crea attesa attorno a quel nome parlando in 1,1 - 2,8 come «Figlio», ma senza nominarlo. È di lui che si tratta, sacerdote «misericordioso e fedele» (2,17), dunque uomo solidale e compassionevole, esperto in umanità, sensibile alle infermità dei suoi fratelli, a essi simile in tutto, ma non nell'infedeltà (4,15). Forza trainante anche nella solidarietà, Gesù spinge gli uomini a essere solidali gli uni con gli altri, a emularsi nella solidarietà, oggi, ad autocomprendersi come popolo sacerdotale di Dio in movimento verso la città di Dio⁸⁶: una *solidarietà escatologica*.

dabilità di Gesù nell'epistola agli Ebrei. In margine a un libro recente sulla «progettualità di Dio» e la «risposta del Cristo», in *RBI* 50 (2002) 311-327.

⁸³ Cfr. G.E. Sterling, *Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews*, in *StudPhilonAnn* 13 (2001) 209-210.

⁸⁴ Cfr., di recente, R. Penna, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 56-153.

⁸⁵ Per il suggerimento arditto di J.C. O'Neill (*Jesus in Hebrews*, in *Journal of Higher Criticism* 6 [1999] 64-82) in merito alla comparsa del nome di Gesù in Ebrei e alle sue successive frequenze, rimando al commento su Eb 2,9.

⁸⁶ Cfr. utilmente G.W. Grogan, *The Old Testament Concept of Solidarity in Hebrews*, in *Tyndale Bulletin* 49 (1998) 159-173, qui 166-172.

'*Iēsōūs*-Gesù ricorre 10 volte in Ebrei⁸⁷ mentre «Gesù Cristo» si legge solo tre volte: Eb 10,10; 13,8.21. Lette come un «insieme» letterario, quelle 10 frequenze rivelano un contenuto organico che ruota attorno al senso della parola «Gesù» e alle connotazioni indicate. È un effetto letterario di non secondario valore il fatto che l'autore pone quel nome per ben 8 volte al termine delle sue formulazioni, cioè in posizione enfatica⁸⁸. Esso ci riporta alla vita storica del Figlio in Palestina ed è sempre in relazione con la sua esperienza umana e terrena. Dislocato intenzionalmente lungo tutto il tracciato del «trattato», esso vi ha un indiscusso ruolo strutturale. In quel nome è presente il carattere terreno dell'opera di colui al quale il nome appartiene. E se «Gesù Cristo (è) ieri e oggi lo stesso e per sempre» (13,8), in lui è presente la continuità tra il Gesù atteso (ieri), il Gesù storico venuto (oggi), il Cristo asceso al Padre (per sempre). Siamo allo schema gesuologico-cristologico tradizionale tripartito⁸⁹. Ma Ebrei lo elabora: vi aggiunge il titolo «sommo sacerdote»⁹⁰ (4,14), vittima, ampliando così il II stadio (abbassamento) e spiega meglio il III (esaltazione). Lo provano due fattori: l'uso di *teleiōsis*-*teleiōō* riferito a Gesù, reso perfetto in forza del suo abbassamento fino alla morte (Eb 2,10; 5,7-10; 7,28), offerta redentiva avvenuta una volta per sempre; l'uso di verbi e tempi verbali ben scelti⁹¹ per descrivere la morte di «Gesù» e la sua situazione attuale di sommo sacerdote: reso perfetto «per sempre» (*teteleiōmenon*, 7,28), siede ora e «per sempre» (*kekātiken*, 12,2) alla destra della Maestà, alla quale continua a presentare la propria offerta redentiva (7,25)⁹². La vita terrena di Gesù è essenziale per capire la sua morte redentiva e la sua permanente efficacia presso il Padre; la gesuologia è base per la cristologia. In «Gesù», figlio e sommo sacerdote, avviene liberazione e salvezza, conforme al senso del nome nella sua forma ebraica *j'hōšua' / j'ēšua'*, rispettivamente pre- e postesilica (la trascrizione greca è '*Iēsōūs*'⁹³). In 8 delle 10 frequenze, «Gesù» evoca questo suo compito salvifico: apostolo e pontefice della fede (3,1), annunzia la grande salvezza (2,3-4); per donarla a tutti gusta la morte (2,9); è mediatore (12,24) e garante della nuova alleanza (7,22). Il significato di «Gesù» in Ebrei parte da ciò che egli «fece e disse» (At 1,1) durante la sua vita terrena, fino all'offerta di sé (Eb 5,7)⁹⁴.

⁸⁷ Cfr. Eb 2,9; 3,1; 4,14; 6,20; 7,22; 10,19; 12,2; 12,24; 13,12.20. Paolo non ne è ignaro: cfr. 2Cor 4,10.11.14; 11,4. In Ebrei è tanto frequente quanto lo è «Cristo», titolo preferito in Paolo. Si può anche osservare che la formula: «Nostro Signore Gesù Cristo», cara all'Apostolo, non si legge mai in Ebrei.

⁸⁸ Cfr. Eb 2,9; 3,1; 6,20; 7,22; 10,19; 12,2.24; 13,20.

⁸⁹ Preesistenza (il promesso-atteso), abbassamento (il Gesù storico), esaltazione (il Cristo glorioso; cfr. Fil 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-14). Ebrei ben conosce questo schema, che però elabora.

⁹⁰ L'autore lo preleva dal Sal 109,1.4b, che cita in lungo e in largo (Eb 1,13; 5,6; 5,10; 6,20; 7,3.11.15.17.21; 8,1; 10,12).

⁹¹ Si tratta prevalentemente del verbo *ana/pros/pherein*, in prevalenza all'aoristo (Eb 5,7; 7,27; 9,7.12.14; 10,1).

⁹² Espone il «lavoro» di Gesù Cristo «per sempre» nel tempio celeste D.J. MacLeod, *The Present Work of Christ in Hebrews*, in BS 148 (1991) 184-200.

⁹³ Fino agli inizi del secolo II, il nome *j'hōšua' - 'Iēsōūs* era molto diffuso fra gli ebrei. Dati in W. Foerster, *Iēsōūs*, in GLNT (1968) 4,909-911. Era dunque ben noto anche ai destinatari giudeo-cristiani di Ebrei.

⁹⁴ È riduzione indebita dello stadio gesuano vedere nell'«offerta di sé» il solo momento che dà valore alla vita terrena di Gesù. Una marcata gesuologia, apprezzabile in sé, ma impropria nel suo

Archiereus-sommo sacerdote ricorre 17 volte in Ebrei⁹⁵, 3 volte con l'articolo, con riferimento preciso al sacerdote dell'antica alleanza (9,7.25; 13,11). Attribuito per lo più a Gesù, questo appellativo ne mette in evidenza il ministero umano di *pontifex* tra l'uomo e Dio. L'accostamento alla figura del sommo sacerdote del primo patto, nel momento solenne in cui questi celebra lo *Jōm Kippūr*, si impone da sé⁹⁶. In Gesù sommo sacerdote è in azione il progetto di Dio per l'uomo e per il cosmo⁹⁷: rendere possibile a ognuno e in ogni momento l'accesso a Dio. Per esercitare un sacerdozio efficace di salvezza, Gesù doveva essere uomo (5,1) solidale con gli uomini (5,2; 2,10-18), stirpe di Abramo⁹⁸, santo e innocente, senza macchia (7,26), fedele nella fede⁹⁹. Affinato da sofferenza e morte (5,8), egli è il sacerdote perfetto (5,9) dei beni futuri (*mellontōn*¹⁰⁰, 9,11), produttore di salvezza eterna per chi lo ascolta e gli è fedele (5,9; già 2,10)¹⁰¹, autore e perfezionatore della fede (12,2); sacerdote grande sulla (*epi*) casa di Dio (10,21), ha fatto di tutti noi i suoi fratelli in una sola famiglia (2,11) ed è mediatore di alleanza nuova e migliore (8,6; 9,15; 12,24), apostolo e sommo sacerdote (3,1, *apostolon [ton] kai archierea*), endiadi quest'ultima, unica in tutto il NT: sommo sacerdote inviato. Un ricco profilo sacerdotale del Gesù terreno.

Il titolo di «sommo sacerdote» (tesi in Ebrei, 8,1)¹⁰², solidale e compassionevole, appartiene alla situazione del Gesù terreno: infatti può compatire solo chi è uomo come gli uomini¹⁰³. Ebrei allude a episodi della vita terrena di Gesù, i

presunto peso strutturale in Ebrei, sembra assolutizzata, è proposta da S. Stanley, *The Structure of Hebrews from three Perspectives*, in *Tyndale Bulletin* 45 (1994) 261. L'autore fa ruotare tutto il «libro» agli Ebrei solo attorno a «Gesù». Contributo molto buono, ma anche molto limitato quanto a metodologia. Ne ho già detto nella *Sezione Introduttiva*, p. 41.

⁹⁵ Cfr. Eb 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,1.5.10; 6,20; 7,26.27.28; 8,1.3; 9,7.11.25; 13,11.

⁹⁶ Se ne veda una rilevanza di dati e relativo confronto in T.J. Finney, *A Proposed Reconstruction of Hebrews 7,28a in P⁶⁶*, in *NTS* 40 (1994) 472-473; poi in J. Moingt, *La fin du sacrifice*, in *LumVie* 43 (1994) 15-31; infine, M. Morgen, «Christ venu une fois pour toutes», in *LumVie* 43 (1994) 33-45.

⁹⁷ Sul ruolo cosmico di Gesù in Ebrei, cfr. P. Ellingworth, *Jesus and the Universe in Hebrews*, in *EQ* 58 (1986) 337-350.

⁹⁸ Un contributo di rilevanza gesuologica: «Egli infatti non opera a vantaggio degli angeli, ma «a vantaggio della stirpe di Abramo opera». Per questo non si fece come gli angeli, ma come gli uomini; voleva infatti farsi vicino agli uomini e non agli angeli. Cfr. J. Dukes, *The Humanity of Jesus in Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 38-45, qui 39-40.

⁹⁹ Mi sembra di poter condividere la posizione di I. Molinaro («Ha parlato nel figlio». *Progettualità di Dio e risposta del Cristo nella lettera agli Ebrei* [SBFAn 55], Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001) quando mette a fuoco la «fede-fedeltà di Gesù». Questo valore è nuovo nel NT e va ascritto a Ebrei, che lo scopre già nel «Gesù terreno» e ne dà l'annuncio con vocabolario nuovo: il Gesù *pistos* è anche *archēgos tēs pisteōs* e *teleiōtēs tēs pisteōs*. Ebrei introduce un argomento nuovo con *hapax legomena* a riprova della peculiarità del medesimo. Discute questo e altri aspetti F. Manzi, *L'affidabilità di Gesù nell'Epistola agli Ebrei. In margine a un libro recente sulla «progettualità di Dio» e la «risposta del Cristo»*, in *RBI* 50 (2002) 311-327.

¹⁰⁰ O dei beni già realizzati (*genomenōn*)? Quest'ultima lezione è autorevolmente attestata dai codici P⁶⁶ e dal Vaticano. Cfr. qui il commento a Eb 9,11.

¹⁰¹ È il senso più completo di *tois hypakousin autō*.

¹⁰² Si veda D.J. MacLeod, *The Doctrinal Center of the Book of Hebrews*, in *BS* 146 (1989) 291-300.

¹⁰³ Cfr. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il NT*, LDC, Torino-Leumann 1990, pp. 73-75.

quali ne sostengono bene il profilo sacerdotale: Gesù appartiene alla tribù di Giuda (7,14); la sua predicazione è accreditata da Dio e dallo Spirito santo con segni e prodigi (2,3-4; Mc 16,20; 1Cor 12,4.11). Egli è Figlio fedele a Dio e credente in lui (*pistos*, 3,2; 10,5-9)¹⁰⁴; impara l'obbedienza, che è deferente fedeltà (*hypakoën*), dalle cose che sperimenta nella sofferenza (2,10; 5,8); sopporta l'ostilità dei peccatori (12,3); è forte nella tentazione (2,18; 4,15); prega, supplicando Dio con lacrime (5,7); sostiene il ludibrio della croce (12,2); muore fuori dalla porta della città santa (13,12). Gesù ha dunque pieno accesso a Dio ed è « misericordioso e fedele » (2,17)¹⁰⁵ con gli uomini; solidarietà senza limiti (*kata panta*, 4,15), la sua. Qui è l'originalità di Ebrei: Gesù è sacerdote solidale, non separato da noi, suoi fratelli; la sua oblazione è sofferenza personale e morte, non un rituale; la sua offerta sacerdotale è sempre efficace: rende perfetti *per sempre* coloro che ne sono santificati.

Questi possono ora entrare nel santuario in piena libertà (10,19), accedere a lui nella fede (10,22; 12,2), convenire in assemblea pasquale (10,25), correre con perseveranza nella corsa che sta davanti a loro (12,1) e presentare così la propria vita a Dio quale offerta sacerdotale gradita¹⁰⁶.

Hyios-Figlio è un attributo che ricorre più di 20 volte in Ebrei¹⁰⁷, per lo più senza articolo¹⁰⁸, un *unicum* nel NT. Indica l'aspetto umano di Gesù e il suo ministero terreno, erede (*klēronomos*) delle realtà terrestri e celesti (1,2). In 1,3 *hyios* pone Gesù sullo stesso piano di Dio (*ho theos*, v. 1); egli è infatti, nel tempo e nella storia umana, « irradiazione della sua presenza, segno visibile (impronta) della sua sostanza (persona) ». Cioè, ciò per cui Dio è Dio, è caratteristica di Gesù. Questi, poi, in 2,6 è considerato « Figlio dell'uomo », espressione semitica a lui attribuita secondo il Sal 8,5. Ciò che fa l'uomo uomo è caratteristica di Gesù. Non è intenzione di Ebrei provare che Gesù è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, ma piuttosto descrivere le caratteristiche che gli appartengono in quanto « Figlio », in entrambe le direzioni.

Gesù Figlio è superiore agli angeli ministri (1,14). Già sensibili al ministero angelico, i destinatari di Ebrei sono spinti a considerare attentamente il ministero nuovo e superiore di Gesù (1,14-2,4): generato come Figlio, egli è loro capo, è « al di sopra » (*epi*) del suo popolo che siamo noi. Siamo in 3,6 ove Ebrei si riporta al Sal 2,6: il suo unto, Dio lo ha costituito re « su Sion », suo monte santo, diversamente da Mosè, che è solo servo fedele nel (*en*) suo popolo. Il nome proprio del « sommo sacerdote » è dunque « Figlio » e « Figlio di Dio » (4,14; 7,3.28). Egli riceve inoltre tutti gli attributi del re: consacrato, unto (Sal 2,7), re di Israele (sopra Sion, Sal 2,6), dunque figlio di Davide (cfr. Lc 1,32b-33), ma solo in allusione. In Ebrei, egli non è mai detto espressamente « Figlio di Davide ». L'autore accoglie la

¹⁰⁴ Si muove cautamente in questa direzione A. Mulloor, *The Pioneer of Salvation and the Merciful and Faithful High Priest*, in *Jeevadhara 27* (1997) 123-132.

¹⁰⁵ « Fedele » come traduzione di *pistos* è più attendibile di « degno di fede ».

¹⁰⁶ Sul sacerdozio ministeriale e del popolo di Dio, vedi *Il messaggio teologico*, pp. 712-716.

¹⁰⁷ Cfr. Eb 1,8; 2,6.10; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.5.28; 10,29; 11,21.22.24; 12,5(bis).6.7(bis).8.

¹⁰⁸ Cfr. Eb 1,2; 3,6; 5,5.8; 7,28.

tradizione del discendente di Davide innalzato a sovranità eterna (Sal 2,7). Lo si vede già nel prologo, dove *hyios*, in quanto « erede », è contrapposto a tutto ciò che Dio ha anticipato e promesso nell'AT (1,1-2). L'attributo « figlio » è inteso come una dignità di qualità superiore che sorpassa quella di Mosè « servo » (10,29), del sacerdozio antico (7,28) e persino degli angeli (1,8). L'accostamento tra sommo sacerdote e Figlio di Dio in Eb 4,14-16 serve a unire il Gesù storico sofferente con il Gesù « Figlio di Dio »; senza dimenticare che un figlio di Dio nella sofferenza « mortale » è paradossale (5,8)¹⁰⁹. Eppure, è essa a far crescere la perfezione del Figlio (non etica, piuttosto ministeriale): egli è il salvatore, non il legislatore; è il credente in Dio; ha la figliolanza divina nello spazio e nel tempo; è Figlio dell'uomo, perché vero uomo; guida i suoi nella fede, da pioniere e precursore.

In Eb 1,2 e 1,5 « figlio » richiama la tradizione sinottica sulla voce celeste al battesimo (Mt 3,17) e alla trasfigurazione (Mt 17,5) e il *logion* in Mt 11,27 di sapore giovanneo (cfr. Gv 3,35; 13,3; 17,2). Gesù è Figlio, eppure lo diviene: eredita quel nome (1,4) nell'obbedienza collaboratrice (5,8), fino all'oblazione redentiva e sacerdotale.

Christos-Cristo è la quarta connotazione maggiore, che appare in Ebrei 9 volte, 6 con l'articolo e 3 senza¹¹⁰. Come Cristo, Gesù sommo sacerdote e Figlio porta in sé tutte le speranze messianiche d'Israele. I cristiani d'origine ebraica le ritennero realizzate in Gesù di Nazareth. Vedere Gesù è per essi vedere l'unto-Cristo di Dio. A questo punto, la designazione di « Gesù-salvatore » non esprime tutto il potenziale di salvezza presente in Gesù il Cristo. Disponibile a offrire al Padre se stesso per l'espiazione (1,3), nella sua posizione di Figlio e sommo sacerdote, Gesù è *Cristo* « entrato nel santuario » (9,11-12) da « salvatore-redentore » (9,12). Qui trova compimento quel legame tra messianicità e sommo sacerdozio che si scorge in una serie di passi del NT, pur senza un collegamento con la designazione di *Christos*: figliolanza divina di Cristo¹¹¹; Cristo, re nel regno di Dio¹¹²; Cristo, rivelazione del Padre (Signore)¹¹³; Cristo, re e sacerdote dell'umanità¹¹⁴; Cristo, « Figlio dell'uomo »: uomo vero e perfetto¹¹⁵. In questa progressione in cinque momenti, Cristo compie tre tipi di servizio: è il re che ascende al trono attraverso tribolazioni e prove (2,11-12); è il profeta dalla fede incrollabile, annunciata ai fratelli (2,13); è il sacerdote che compie a perfezione il progetto di Dio, acquisendone progressiva consapevolezza (10,5-6). In Gesù il Cristo le comunità protocristiane vedono quanto nei tempi dell'attesa era stato annunciato dai profeti: un messia re, profeta e sacerdote¹¹⁶. E se egli è latente in queste testimonianze della prima alleanza, quest'ultima è ora in lui patente.

¹⁰⁹ Cfr. E. Schweizer, *hyios*, in GLNT (1984) 14,233-234 (senza riferimento alcuno a Ebrei!), e 14,243-246.

¹¹⁰ Cfr. rispettivamente Eb 3,14; 5,5; 6,1; 9,14.28; 11,26 ed Eb 9,6.11.24.

¹¹¹ Cfr. Sal 2,7 = Eb 1,5; 5,5. 2Sam 7,15 = Eb 1,5; Dt 32,43. Sal 96,7 = Eb 1,6.

¹¹² Cfr. Sal 44,6-7 = Eb 1,8-9; cfr. anche 12,28.

¹¹³ Cfr. Sal 101,25-26; Eb 1,10 ss.; cfr. ancora 1,2; 11,3.

¹¹⁴ Cfr. Sal 109,1 = Eb 1,13; 10,12-13; Sal 109,4 = Eb 5,6.10; 6,20; 7,11-12.

¹¹⁵ Cfr. Sal 8,5-6 = Eb 2,6-7; Sal 21,22 = Eb 2,11-12; Sal 8,17-18 = Eb 2,13; Nm 12,7 = Eb 3,1-2; Sal 2,7 = Eb 5,5; Sal 39,7 = Eb 10,5-6.

¹¹⁶ Cfr. J. Harvill, *Focus on Jesus*, in *Spirituality Today 37* (1985) 336-347. J. Harvill ritocca di poco il suo stesso articolo, apparso in *Restoration Quarterly 22* (1979) 129-140.

Kyrios-Signore chiude le cinque connotazioni maggiori. *Kyrios*, così frequente in Paolo, è presente in Ebrei 16 volte, delle quali ben 12 sono riferite al Signore Dio¹¹⁷ e solo 4 al Signore Gesù: 1,10 (dal Sal 101,26, creatore della terra e dei cieli); 2,3 (il promulgatore della salvezza); 7,14 (germoglio da Giuda); 13,20 (il Signore tornato dai morti). Queste 4 frequenze ripercorrono altrettante fasi della cristologia classica: la preesistenza, in quanto concreatore; il periodo gesuologico in quanto promulgatore della salvezza; la fase terrena, messianico-sacerdotale; la fase gloriosa del Risorto, ora alla destra della Maestà.

In *Kyrios* si rintracciano un retroterra anticotestamentario e uno greco-romano. Il primo riporta *Kyrios* a JHWH, il Signore. Attribuire quel termine al Signore *risorto* significa porre quest'ultimo sullo stesso piano del Signore Dio nel Primo Testamento. Nella cultura greco-romana quel titolo era attribuito all'imperatore. Riferito a Gesù Cristo, Signore ne vuole indicare la supremazia¹¹⁸. Eb 8,8-10 riporta *Kyrios* senza articolo: è attribuito a Dio. Con l'articolo ricorre nella locuzione *ho logos tou Kyriou* in 2,3 riferita al Gesù terreno che promulga la salvezza. Singolare uso di *Kyrios*: detto per lo più del Risorto esaltato e asceso, è qui attribuito del Gesù terreno.

I cinque titoli maggiori offrono le linee maestre della gesuologia del «trattato»: il Figlio, il Gesù della storia, il Sommo sacerdote, il Messia-Cristo, il Signore. Fra i cinque, «Gesù sommo sacerdote» è tesi capitale nel trattato. Ed è proprio questa tesi a coinvolgere gli altri aspetti: vedere il sommo sacerdote nella celebrazione del nuovo *Jôm Kippûr* è vedere il Gesù della storia, il Figlio, il Cristo, il Signore proteso verso la sua gloria eterna¹¹⁹.

2) Dieci titoli minori, ricorrenti talora una sola volta nel NT, definiscono ulteriormente il profilo di Gesù. Sei di essi ne descrivono la persona, quattro l'azione. Quattro sono corredati di articolo, sei ne sono privi.

Gesù è *ho apostolos* («l'apostolo», Eb 3,1, *hapax legomenon* in Ebrei), inviato agli uomini e per gli uomini. Questa qualità gli dà superiorità rispetto agli angeli e lo situa in autorità anche rispetto a Mosè (3,2b-5): mandato dal Padre come plenipotenziario, autorizzato a parlare in suo nome, la sua voce è quella di Dio (1,2); è l'apostolo della fede, in quanto «Figlio» costituito «sulla sua casa» che siamo noi (3,6), dunque in tutto qualitativamente superiore a Mosè, che pure ha portato a compimento il suo mandato («servitore fedele nella sua casa», 3,5). Ben riuscito lo sforzo di mettere a punto una continuità nella discontinuità: Mosè

¹¹⁷ Cioè in Eb 7,21; 8,2.8.9.10.11; 10,16.30; 12,5.6.14; 13,6.

¹¹⁸ Propone la questione H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Pustet, Regensburg 1997, pp. 28-30.

¹¹⁹ Cfr. J. Harvill, *Focus on Jesus*, in *Spirituality Today* 37 (1985) 136. Si muove in quest'ultima direzione il recente studio di M.L. Mouneme (*The Terrestrial Jesus and the Celestial Christ: Our Forerunner of Salvation in Hebrews*, in *Hekima Review* 25 [2001] 71-83), quando distingue nel profilo di «Gesù il Cristo» i momenti antropologico, cristologico o divino, sacerdotale, soteriologico ed escatologico. In tutti questi momenti, terrestri e celesti, egli è «il nostro precursore di salvezza». Cfr. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II: Gli sviluppi*, pp. 265-328, che preferisce dare all'ampia titologia fornita da Ebrei su Gesù il Cristo la qualifica di *cristologica*. Egli perfeziona la sua posizione in *Il DNA del cristianesimo*, pp. 56-153.

doveva «rendere testimonianza di ciò che doveva essere annunziato» (3,5), cioè lui, l'apostolo, l'annunciatore della nostra fede (2,3)¹²⁰.

Gesù è il santificatore (*ho hagiázōn*) e noi i santificati (*hoi hagiázomenoi*, *hapax legomenon* in Eb 2,11a). Questa dinamica risente dell'azione santificatrice di Dio sperimentata dal popolo eletto e fissata in Lv 17-26 (legge di santità). La santità è dono di Dio, l'unico santo d'Israele (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,8), l'unico che può santificare: Dio è *ho hagiázōn* (Lv 21,8). Nasce così una relazione vitale tra il popolo e Dio stesso. In Eb 2,11 essa diventa visibile in noi cristiani santificati (*hoi hagiázomenoi*) dalla redenzione del santificatore. È il suo sangue purificatore (1,4) a introdurci alla presenza del Santo; esserne alla presenza è il segno più forte che siamo stati santificati (Eb 9,13-14), una volta per sempre. A fondamento del potenziale santificante presente in «Gesù» sta la sua disponibilità al progetto di Dio (10,9): è essa ad averci santificati (10,10); grazie a essa ha avuto luogo l'unica oblazione redimente e santificante, in grado di perfezionare (nella fede) i santificati (10,14). Cedere allo smarrimento è abbandonare un tale patrimonio santificante, «calpestare» l'alleanza nuova nel suo sangue-vita (10,29); per santificare i suoi (13,12), egli ha consegnato la vita.

Gesù è il pioniere (*ho archēgos*). Questa qualifica si legge due volte in Ebrei (2,10 e 12,2). Nell'AT veniva data al capo di una tribù alla guida di una famiglia organizzata in forma tribale. Nella classicità greca con questo titolo erano venerati gli eroi fondatori di città, spesso eponimi¹²¹. Gesù è il pioniere della fede, l'iniziatore del cammino, il primo credente in Dio, ha creduto all'amorevole progettualità della croce, ha reso l'amore di Dio visibile e sempre sperimentabile nella storia¹²². Forza trainante, il *pioniere* motiva i suoi a seguirlo in una fede che non conosce smarrimento¹²³.

Egli è il pastore (*ho poimen*), l'ultimo dei quattro appellativi con l'articolo: si legge nella preghiera finale di 13,20-21 al v. 20 ove la risurrezione di Gesù, «il grande pastore delle pecore», è molto più di una semplice allusione. L'immagine proviene da Ez 34, ove Dio pasce come un pastore il suo popolo che da tempo ne è privo. Per Ebrei, quel pastore grande è «il Signore nostro Gesù» (13,20; l'aggiunta «Cristo» è meno attestata). Dunque non un pastore qualunque, ma «il pastore grande», una figura del tutto nuova, sconosciuta presso Israele. L'immagine persegue anche uno scopo retorico: richiamare l'attenzione su tanta novità e fornire un punto di riferimento per la preghiera e la lode dei cristiani.

«Gesù» è dunque *santificatore*: apre l'accesso a Dio; *apostolo*: inviato da Dio, è la voce di Dio; *pioniere*: avvia il pellegrinaggio della e nella fede; *pastore grande*: provvede ai suoi fratelli in piena solidarietà, fino alla morte, e apre loro il passaggio verso il riposo di/in Dio.

¹²⁰ Si veda anche M. Carrez, *Note sur la titulature originale du Christ dans l'Épître aux Hébreux*, in *LumVie* 43 (1994) 68.

¹²¹ Dati in G. Dellling, *archēgos*, in GLNT (1965) 1,1295-1298. Così la dea Atena fonda e dà il nome alla città di Atene. Zeus è detto «autore» della natura (*archēgos physeōs*).

¹²² Così G. Dellling, *archēgos*, in GLNT (1965) 1,1298.

¹²³ Questo senso traslato di *archēgos* è attestato in Mic 1,13; 1Mac 9,61; 10,47; Ger 3,4; Lam 2,10.

3) Due i «titoli» riferiti alla persona di Gesù e privi di articolo. «Ministro del santuario» (*leitourgos tōn hagiōn*) (8,2). C'è qui buona parte del messaggio di Ebrei, il servizio del sommo sacerdote unico. Quel suo ministero è il motivo più profondo della nostra speranza di redenzione, già oggi, nella storia: permanente riconciliazione e accesso al Padre, per sempre. È la liturgia del nuovo patto. Anche gli angeli sono ministri (*leitourgoi*) di Dio, è lui che li «fa» (*ho poiōn*, 1,7) «pari ai venti e come fiamma di fuoco» (1,7; Sal 104,4). Gesù invece si fa da sé ministro del nuovo patto nel suo sangue, investendo la sua vita. Nessuno degli angeli è *liturgo* come lui, a essi invece del tutto superiore in qualità. La comunità disorientata prenda atto di tale dono di Dio e riorienti la propria scelta di fede. Gesù poi è diventato superiore agli angeli perché redime, perdona e riconcilia. A tal fine, doveva consumarsi nella morte, lui, il Gesù terreno, che avvia così l'opera redentrice progettata dal Padre. E questo Gesù è lo stesso Cristo divino ed eterno¹²⁴.

«Erede» (*klēronomos*, 1,2). Con questo uso, «Ebrei accoglie la tradizione del discendente di Davide innalzato a sovranità eterna»¹²⁵. Quel Figlio è infatti erede di tutto ciò che Dio ha promesso nella prima alleanza, perché supera tutti in dignità: il servo Mosè (10,29), il sommo sacerdozio antico (7,28), e persino gli angeli (1,8). La sua dignità è simile a quella di Dio (cfr. Sal 109,1). Il termine «erede» è prelevato dal Sal 2,8: «Ti darò in eredità (*tēn klēronomian*) le genti e in dominio i confini della terra». Dio, che per mezzo di lui ha creato i mondi, lo ha reso anche *erede* di essi, con tutti i loro problemi: entra nella storia umana e cosmica, porta in sé il potenziale di liberazione per un uomo nuovo, libero e fedele al patto. Ciò avviene attraverso uno scambio fecondo: pienamente partecipe (*meteschen*) della situazione umana dei suoi fratelli, «nella carne e nel sangue» (2,14), egli rende noi partecipi (*metochoi*, 3,14) della sua situazione: *coeredi* della sua stessa gloria in Dio, presenti alla sua presenza: «Colui che ha messo in moto i tempi eterni, ne è anche il compimento»¹²⁶. Si ha qui un'eco liturgica proto-cristiana di sapore paolino (1Cor 8,6; Ef 1,10). Protesi verso il riposo di Dio, i cristiani ne sono già eredi in assemblea pasquale (10,25).

4) Quattro attributi descrivono il ministero di Gesù. «Mediatore» (*mesitēs*) è il primo (Eb 8,6; 9,15 e 12,24). Esso definisce che Gesù è colui che sta nel mezzo e unisce due realtà diverse: l'uomo e Dio. Per dare compimento a questo progetto, egli introduce un'alleanza nuova, più perfetta della prima, voluta dalla prima. Quest'operazione è un ministero liturgico (*leiturgia*, 8,6). Quell'alleanza poi è nuova in ordine al tempo storico in cui accade (12,24, segna il limite ultimo dell'antica) e in ordine alla nuova qualità dell'offerta sacrificale che le dà il sigillo (9,15, nella sua morte espiatrice e redentrice).

Gesù è «garante» (*eggyos*, 7,22, *hapax legomenon* del NT), perché in grado di garantire da sé il suo stesso «patto migliore» e la redenzione definitiva che esso introduce. Il motivo è uno e unico: quella redenzione avviene una volta per sempre

nell'offerta della sua vita. *Eggyos* potrebbe risentire di una parola antica il cui senso è «mano»¹²⁷: il dono della riconciliazione da parte di Dio è stato posto nella mano di Gesù e da questi dato al credente come possesso già attuale (12,12 ss.). Di tale riconciliazione, sempre disponibile, egli è garante. Garantisce ogni garanzia l'evento della croce. Completamente a noi «già» donata da parte di lui, la redenzione sarà da noi completamente goduta solo nel «non ancora» (4,1; 6,11-12; 9,15; 10,36). Il cammino verso il quale avviene nella fede storica¹²⁸.

Gesù è «fonte, sorgente, *causa* di eterna salvezza» (*aitios*, Eb 5,9, *hapax legomenon* del NT) e nostro «precursore» (*prodromos*, 6,20, *hapax legomenon* del NT) entrato nei cieli. Dopo la prima creazione, egli ricrea l'umanità malata e trasforma l'uomo vecchio in uomo nuovo. Primizia dei risorti a vita nuova, egli è la speranza dei redenti, corre loro innanzi, perché lo seguano; è forza trainante. Il traguardo è assicurato da lui che lo ha già tagliato.

«Perfezionatore» (*teleiōtēs*, 12,2). Questo appellativo (colui che compie, perfeziona, *hapax legomenon* del NT) si coordina con «il pioniere» (*ho archēgos*), ma senz'articolo. Pioniere della fede, Gesù è anche colui che la porta a compimento. L'uso di *teleiōsis* descrive il ministero di lui: appropriarsi del progetto del Padre e accompagnarsi al pellegrinaggio cristiano nella fede; questo non ha solo un inizio, ma evolve nel tempo verso un traguardo: si compie in Dio, alla destra del cui trono egli è già in attesa. In lui, il Gesù glorioso è «ora» simultaneamente presente l'inizio del volto cristiano del popolo di Dio e il suo profilo finale; uno spunto fecondo nel dialogo ebreo-cristiano.

Smarrire Gesù il Cristo? Tale eventualità rende il «trattato» attuale ai nostri giorni. Guardare al Gesù terreno, meditarne l'articolato profilo, è consolidare la propria fede. Smarrire la «strada» (*hodos*) è pur sempre possibile. L'autore lo sa bene ed espone tutta la propria preoccupazione pastorale; molti si chiedono se sia il caso di darsi pena di essere cristiani. Un Gesù che piange e grida quale speranza può infatti offrire? E che prospettiva di vita futura, anche nel tempo, può dare un Gesù che muore appeso al legno? Questa preoccupazione di Ebrei è giustificata¹²⁹.

5) *Nei giorni della sua vita terrena Gesù grida e piange* (5,7): epilogo di tutta la vicenda terrena di Gesù o, anche, come plurale di categoria, di «uno o di alcuni dei giorni della sua vita terrena», con specifica allusione ai giorni della passione e al giorno del Getsemani¹³⁰. Per l'attendibile retrofondo sinottico, rimandiamo al commento su Eb 5,7-8. Una cosa è certa: la preghiera di Gesù affidata al grido e al-

¹²⁷ *Eggyos*, da *en + ghyn* o *ghys*, mano vuota. *Ho eggys* è chi riempie una mano vuota, che offre garanzia, il garante, il mallevadore. Dati in H. Preisker, *eggys*, in GLNT (1967) 3,9-10.

¹²⁸ Si veda J. Harvill, *Focus on Jesus*, in *Spirituality Today* 37 (1985) 336-347; M. Carrez, *Note sur la titulature originale du Christ dans l'Épître aux Hébreux*, in *LumVie* 43 (1994) 65-69.

¹²⁹ Per I. Havener (*A Concerned Pastor*, in *BToday* 24 [1986] 223-225), l'autore di Ebrei è un pastore zelante; conosce la situazione di ieri e di oggi delle comunità cristiane e sa adattarsi alle loro necessità.

¹³⁰ Privilegia la lettura ampia della formula «giorni della sua vita terrena» K.M. Woschitz, *Erlösende Tränen. Gedanken zu Hebr 5,7*, in *Bibel und Liturgie* 55 (1982) 196-201: su Eb 5,7. Al contrario, P.G. Rinaldi (*L'Uomo del Getsemani [Eb 5,7-10]*, in *BO* 24 [1982] 15-17) ne restringe la lettura ai soli giorni della passione e del Getsemani.

¹²⁴ Cfr. J. Dukes, *The Humanity of Jesus in Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 40.

¹²⁵ Così E. Schweizer, *hyios*, in GLNT (1984) 14,243.

¹²⁶ Così A. Strobel, *La Lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, p. 29.

le lacrime esprime piena adesione al Padre. La sua è un'agonia interiore, psicologica e spirituale: tra il Padre e il Figlio nessuna divergenza. Risultato: quel sommo sacerdote umiliato si abbassa al nostro livello. Non può che essere opera del Gesù terreno¹³¹. Anzi, quei suoi giorni terreni sono prova del suo sommo sacerdozio totalmente nuovo, rispetto a Melchisedek e ancora di più ad Aronne¹³².

Da qui l'esaudimento «per la sua pietà-fedeltà (*eulabeia*)», per il suo ininterrotto rapporto religioso con Dio, per l'incrollabile fiducia e fede in lui. Pur di fronte alla morte, egli chiese la perfetta coesione con il Padre, e la ebbe: fu esaudito¹³³, poté cioè gestire in tutta libertà la decisione di abbracciare la morte, via alla vita.

La sofferenza di Gesù dà spiegazione alla sofferenza umana. Uomo fra uomini, sperimenta dolore e lacrime, in tutto eguale ai suoi fratelli (2,11), anche nel pianto (Eb 2,17)¹³⁴. Le allusioni alle sue vicende terrene non sono poche: opposizione da parti varie, incredulità, diffidenza, cattura, processi sommari e poi «il compimento dell'espiazione dei peccati» (1,3), la grande celebrazione del dono della vita, della grande redenzione: il nuovo *Jôm Kippûr*.

È generalmente accolto che al momento della morte in croce (Mt 27,51), violenta scissione del corpo dalla vita, allude lo squarcio del velo del tempio. Ebrei vuole dire che proprio in tale scissione nella persona di Gesù, Dio si rivela e apre agli uomini l'accesso a sé¹³⁵. Siamo alla soteriologia dell'approccio.

Dalla gesuologia alla cristologia, o gesuologia nella cristologia? Va da sé che l'abbassamento gesuologico ha ripercussioni cristologiche. Richiamarle e attualizzarle in assemblea abbatte la crisi di fede, grazie alla salutare tensione tra abbassamento ed esaltazione, alla rilevanza tra soteriologia (gesuologico-cristologica) e paràclesi, alla migliore comprensione di lui, perfezionatore della fede¹³⁶. La seconda linea è dunque più consona al pensiero di Ebrei, il quale non procede per settori successivi, bensì per incastro¹³⁷. Questa procedura, mentre da un lato pone in luce la soteriologia dell'approccio, ne risulta confermata dall'altro¹³⁸.

¹³¹ Cfr. F. Laub, *Bekennnis und Auslegung. Der paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, Pustet, Regensburg 1980, pp. 108-119.

¹³² Cfr. F. Laub, *Bekennnis und Auslegung*, pp. 123-142.

¹³³ Per una esegesi dettagliata su: «...E fu esaudito» e sull'eventualità di una lezione originaria: «...E non fu esaudito», cfr. qui il commento a Eb 5,7.

¹³⁴ Con una malcelata nota di rammarico, rileva la marcata non attenzione a questi aspetti gesuologici da parte degli esegeti, P. Gray, *Brotherly Love and High Priest Christology of Hebrews*, in *JBL* 122 (2003) 335-351. Si veda il commento su Eb 2,0-18.

¹³⁵ Cfr. J. Cunningham, *The Humanity of Jesus in the Epistle to the Hebrews*, in *JRadRef* 6 (1997) 4-19; B.B. Colijn, «*Let us Approach*»: *Soteriology in the Epistle to the Hebrews*, in *JEvTS* 39 (1996) 571-586.

¹³⁶ Così F. Laub, *Bekennnis und Auslegung*, pp. 143-161.

¹³⁷ Sondaggio felice, mi sembra, in J.O. Tuñi, *Jesús en la carta a los Hebreos*, in *Revista Latinoamericana de Teología* 3 (1986) 283-302. Cfr. anche l'esauriente studio di B.L. Melbourne (*An Examination of the Historical-Jesus Motif in the Epistle to the Hebrews*, in *AndrUnSS* 26 [1988] 281-297), il quale rileva otto indicazioni *strategiche* a favore della gesuologia in Ebrei: 2,6-9 (per poco inferiore agli angeli); 3,1 (Gesù sommo sacerdote e apostolo); 6,20 (Gesù precursore); 7,22 (Gesù garante); 10,19 (il sangue di Gesù); 12,2 (Gesù pioniere e perfezionatore); 12,24 (Gesù mediatore del nuovo patto); 13,12 (Gesù, fuori dalla porta della città). Secondo D. Hamm (*Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor*, in *CBQ* 52 [1990] 270-291), Ebrei mostra bene che una cristologia che non poggi sulla gesuologia rischia il proprio fondamento.

¹³⁸ Coglie questo fecondo aspetto il già menzionato studio di B.B. Colijn, «*Let us Approach*»: *Soteriology in the Epistle to the Hebrews*, in *JEvTS* 39 (1996) 571-586.

7. Celebrare Cristo salvatore: soteriologia, cristologia, ecclesiologia

a) *Soteriologia*. - La riflessione muove da due pilastri già noti: Gesù è «figlio» e «sommo sacerdote»¹³⁹.

«Gesù Figlio di Dio» (Eb 4,14) è una formulazione di particolare peso in Ebrei, anche se nella cristianità delle prime ore ne era confusa la comprensione¹⁴⁰. Egli è preesistente (Eb 1,2-3): è la sapienza preesistente¹⁴¹, è dunque superiore agli angeli (cfr. 2,7-9).

L'enfasi sulla preesistenza qualifica la soteriologia messa a punto dal Gesù terreno. Anzi, la *kenōsis*¹⁴² dice la sua superiorità sugli angeli (1,5-13; 2,16) e su Mosè (3,1-6), servo e testimone del Figlio *risalito* alla destra della Maestà.

Ebrei accetta la figliolanza quale primo generale asserto, ma la esprime in termini di preesistenza (protologia: figlio è da sempre); di umanità (abbassamento e solidarietà: filiazione acquisita, gesuologia); di risurrezione (cristologia); di ascensione-esaltazione (protologia-compimento, signoria), di ritorno trionfale (parusia).

Sommo sacerdote è attribuito a Gesù in Ebrei e mai più nel resto del NT. L'autore unisce il messia sacerdote e il messia re in Gesù il Cristo. In lui egli vede colui che dà adempimento alle attese di un culto capace di redimere. Funge da guida per tale comprensione il fatto che Dio lo ha proclamato sommo sacerdote «alla maniera di Melchisedek» (5,10). Ma le reticenze bibliche su di lui in Gn

¹³⁹ Cfr. M.C. Parson, *Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews*, in *EQ* 60 (1988) 195-215. Pochi anni prima, J.W. Pryor (*Hebrews and Incarnational Christology*, in *RefTR* 40 [1981] 44-50) elabora una cristologia dell'incarnazione anche su due pilastri: Gesù il Cristo, inferiore agli angeli, ma solo «per poco» (Eb 2), e sommo sacerdote. Solidale con gli uomini e compassionevole, egli siede ora alla destra del Padre, glorificato e superiore agli angeli. È infatti «il Figlio».

Più di recente R. Penna (*I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, San Paolo, Milano 1999, pp. 282-285) allarga il campo e, accanto alla filiazione preesistente, vede anche una filiazione acquisita, per cui «Gesù è figlio, eppur lo diviene» (p. 282) e in modo perfetto, perché perfettamente solidale con gli uomini (2,10) in forza di un'esperienza cruciale di passione e morte, altrettanto perfetta (pp. 287, 291-293). Figlio da sempre, Gesù lo diventa in *modo visibile* sulla croce; sommo sacerdote da sempre, egli lo diventa in *modo visibile* nella celebrazione della croce. Su questa posizione si può convenire.

¹⁴⁰ Per R. Penna (*I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, p. 282), «Figlio di Dio», in quanto formula, potrebbe essere una variazione nel modo consueto di pensare ed esprimersi.

Per J.A.T. Robinson (*The human Face of God*, SCM Press, London 1972), essa è segno che la comunità giudeocristiana avrebbe potuto conoscere spinte adozioniste. Ebrei ne sarebbe venuto fuori con una scelta precisa: Figlio di Dio, preesistente. Dissente vivacemente J.W. Pryor (*Hebrews and Incarnational Christology*, in *RefTR* 40 [1981] 44-50).

¹⁴¹ Suggestisce questa qualifica il fatto che «per mezzo di lui, Dio ha creato i mondi» (1,2-3). Come a dire: la creazione dell'universo richiede sapienza, e questa è «il Figlio».

¹⁴² Anche se il termine non ricorre in Ebrei, quanto detto in 2,9-10.17-18 risponde bene all'umiliazione *kenotica* di cui in Fil 2,6-11.

14,17-20 e nel Sal 109,4 assumono per Ebrei un indiscutibile valore simbolico; Gesù non è successore di Melchisedek!¹⁴³

Dalle due qualifiche portanti, figlio e sacerdote, ne derivano altre. Quel « Figlio eterno », da sempre *preesistente* (protologia), è divenuto uomo nel tempo, due realtà non in contrasto. È una sua proprietà essere figlio. Efficace al riguardo il parallelismo « profeti-Figlio »: Dio ha parlato ieri nei profeti, oggi « nel Figlio » (1,1-2), da sempre presso di lui. Il fatto poi che per mezzo di quel Figlio, Dio abbia creato « i mondi » (*aiōnas*, 1,2) descrive, una volta ancora, la sua preesistenza. E se Dio ha creato « i mondi » (celeste e terrestre) « per mezzo di lui e in vista di lui », quel Figlio è *concreatore e redentore dell'universo*¹⁴⁴: entrato nel tempo umano, egli vi eredita il progetto cosmico del Padre, di purificazione e redenzione. Ora, siede alla destra del Padre (1,3; Sal 109,1). Il « Figlio » supera così tutti i profeti del Primo Testamento: è sacerdote, profeta e re (Eb 1,5-13; 2Cor 1,20), tre prerogative messianiche.

Solo « per poco » inferiore agli angeli, il « Figlio » è di fatto superiore a essi. Si tratta dell'accostamento di Eb 2,6b-8a al Sal 8,5-7 (LXX): vi si parla della grandezza dell'uomo, « per poco inferiore » agli « angeli » (Eb 2,7), ma anche coronato di gloria e di onore; anzi, tutto Dio ha posto sotto i suoi piedi (Eb 2,8; Sal 8,7b). Per Ebrei tutto questo può dirsi del Figlio: nei giorni della sua umiliazione terrena, con epilogo nella passione (abbassamento soteriologico), il Figlio è davvero apparso « per poco tempo » (Sal 8,6) « inferiore agli angeli » (Eb 2,7,9)¹⁴⁵. Ma era solo un'apparenza: infatti la « gloria e l'onore », di cui Dio l'ha coronato dopo i « patimenti della sua morte » (Eb 2,9), lo ristabiliscono nella sua piena dignità di « Figlio di Dio ». Distrutto il potere del male e della morte, egli è ora superiore agli angeli, i quali ne accettano la supremazia.

L'abbassamento soteriologico del Figlio fino alla croce fa risaltare l'imperfezione e la provvisorietà dell'alleanza antica mediata da Mosè, non in grado di ripristinare la fedeltà a Dio. La nuova è invece perfetta ed eterna perché perfetta è l'oblazione del Figlio (7,25): figlio perfetto di Dio per perfezione acquisita. Quella nuova alleanza è la gloria del Cristo che salva, mentre la gloria di Mosè, la legge, chiede aggancio alla nuova alleanza e cede il passo alla sua gloria: la croce. Se Mosè è « servo », il Figlio è Signore, come a dire: l'antica alleanza è a servizio della nuova e ne favorisce la venuta. Se Aronne è il sommo sacerdote che celebra uno *Jōm Kippūr* impotente a redimere, nel Figlio l'espiazione-purifica-

¹⁴³ Cfr. H.J. Jonge, *Tradition and Exegesis: The High Priest Christology and Melchizedek in Hebrews*, in *NedTTs* 37 (1983) 1-19 (in 18-19 esauriente sintesi in tedesco di J.C.H. Lebram). Più di recente, R. Kangas (*The Heavenly Christ in the Epistle to the Hebrews*, in *A&C* 4 [1998] 5-16) presenta il Cristo « attuale » quale sommo sacerdote, regale e celeste e aggiunge poi: « secondo l'ordine di Melchisedek ». In verità, il Cristo celeste ha superato anche questa fase e il suo sacerdozio è solo suo, unico e nuovo.

¹⁴⁴ In Ef 1,10 e in Gv 1,1-5 la redenzione è una « nuova creazione ». Integra bene l'argomento P. Ellingworth, *Jesus and the Universe in Hebrews*, in *EQ* 58 (1986) 337-350: quella nuova creazione è un « successo » prima di tutto *soteriologico*, dunque *crisialogico*. Come tale, essa è nuova e si rinnova in permanenza. Cfr. qui l'analisi su Eb 2,9; 4,14; 6,19-20; 7,26; 8,1-2; 9,1-14; 9,24; 10,19-20.

¹⁴⁵ Cronologicamente dunque, non qualitativamente, come sembra suggerire il Sal 8,6 (TM): « di poco » (*m'af*).

zione¹⁴⁶ diventa redenzione perfetta e santificante (Eb 10,11-15); la nostra umanità è redenta e glorificata con lui: in lui abbiamo la guida verso un'ancora sicura, là dov'è la nostra speranza (6,18): il santuario della Maestà di fronte alla quale egli opera sempre come sommo sacerdote (Eb 6,19)¹⁴⁷. Il suo abbassamento fino a noi è soteriologico, ha preparato e motivato la sua esaltazione; lo ha reso superiore ai profeti, agli angeli, a Melchisedek, a Mosè, ad Aronne.

b) Cristologia. - L'attuale opera di Gesù il Cristo, nel tempio celeste, è un momento centrale nella *crisologia* di Ebrei. Il materiale al riguardo, abbondante, è per lo più indebitamente trascurato. Eppure, una *crisologia* del NT senza « Ebrei », è monca!¹⁴⁸. Quando e dove il lavoro celeste di Cristo prende inizio? E in che cosa consiste « oggi », cioè « ora »?¹⁴⁹. Il presupposto del lavoro attuale di Gesù il Cristo è articolato in momenti interconnessi: ascensione, ingresso, insediamento, intercessione.

La sua *ascensione* attraverso i cieli è il culmine di tre fasi successive: il suo « lavoro » redentivo sulla croce (Eb 9,12); il suo ritorno dai morti, in virtù del sangue di un'alleanza eterna (Eb 13,20); il suo *definitivo* attraversamento dei cieli (Eb 4,14).

Il suo *ingresso* nel santuario celeste dà luogo a più di una vivace contrapposizione con il santuario terreno: questo è infatti solo un'immagine umbratile del celeste; in quello celeste (9,24), invece, Cristo sommo sacerdote entra una volta per sempre, in forza del proprio sangue (9,12). Quella sua entrata conduce all'ancora della salvezza (6,18-19): a Dio stesso. E occupa il posto che gli compete alla destra del Padre (Eb 1,13a = Sal 109, la LXX), e per diverse ragioni: ha compiuto il lavoro di purificazione dei peccati (1,3; 10,12), e una volta per sempre; ora « siede » perché ha terminato quel suo lavoro, mentre il sacerdote del patto antico non potrà mai « sedere », dovendo ricominciare sempre daccapo il suo lavoro; il « Figlio Gesù siede », rivestito di gloria e di onore (2,9), esaltato già sulla croce, poi dopo il suo ritorno dai morti (13,20). « Sedere alla destra » descrive anche l'agire di Dio stesso che ha accompagnato il Figlio sulla croce (Eb 2,10) e lo ha richiamato alla vita (13,20). A lui il Figlio continua a mostrare i segni della passione-glorificazione. La redenzione non conosce sosta. A quel posto d'onore nel regno indistruttibile (12,28), il Figlio attende il compiersi definitivo della promessa del Padre: apostasia e morte, nemici irriducibili, cadranno sotto il dominio della sua signoria, vinte per sempre, senza scampo.

L'*insediamento* di Cristo a *sommo sacerdote* perfeziona il confronto tra il suo sacerdozio e quello di Melchisedek. Il Figlio è infatti sacerdote non *come*, ma « *alla maniera* di Melchisedek » (Sal 109,4); proclamato tale da Dio stesso

¹⁴⁶ È il senso plurimo di *hilaskomai*. Si veda F. Dunkel, *Expiation et Jour des expiations dans l'épître aux Hébreux*, in *RRéf* 33 (1982) 152-159: quel senso plurimo è un risultato di contesto.

¹⁴⁷ Non così P.E. Hughes (*The Christology of Hebrews*, in *SWJT* 28 [1985] 19-27), che vede in Gesù stesso « l'ancora della speranza ».

¹⁴⁸ Lo mostra bene W.Y. Ng, *The Supreme Christ: A Glimpse of NT Christology through the Book of Hebrews*, in *CGST Journal* 34 (2003) 13-35.

¹⁴⁹ Esamina la questione D.J. MacLeod, *The Present Work of Christ in Hebrews*, in *BS* 148 (1991) 184-200. Diversamente T. Horak, *Die Christologie des Hebräerbriefes*, in *ColcT* 62 (1992) 45-57.

(5,10), venuto come sommo sacerdote (9,11) e *divenuto* tale (6,20), ora elevato sopra i cieli (7,26), egli porta a perfezione il sacerdozio nel tempio celeste. E se il suo sacrificio è finito perché egli siede alla destra del Padre, il suo ministero sacerdotale a favore del suo popolo continua (8,2).

Su alcuni momenti si può convenire: Cristo *compare* (9,24) davanti a Dio (9,7.9.24.25), senza mediazioni; gli *presenta ininterrottamente* il sacrificio perfetto celebrato sulla terra, sempre efficace per il popolo peregrinante. Egli *inaugura* una « strada nuova e vivente » *dentro* la presenza di Dio: ogni cristiano ha ormai la libertà, cioè *parrhēsia* (cfr. Eb 10,19; poi 3,6; 4,16; 10,35). Di accedere a quella presenza, al « trono della grazia » (4,16); al contrario, un solo uomo scelto fra le dodici tribù poteva accedere al santuario antico. Quella strada nuova è la sua carne crocifissa (cfr. Eb 10,20); essa guida all'*incontro* sicuro con Dio. Inaugurata a favore dei suoi fratelli, il Figlio continua a tenere aperta « ora » quella strada. Egli « intercede per il suo popolo » (7,25), offrendo senza fine se stesso al Padre, « nello spirito eterno » (9,14). Il Risorto (13,20) « intercede » (*entygchanein*) « ora »: esprime compassione, invoca da Dio benedizione per i suoi, assicura loro la salvezza escatologica da ereditare al suo ritorno; sprona i fratelli, riconciliati e santificati, a ritrovare la fedeltà smarrita. La sua solidarietà aiuta i suoi a *ricordare* quanto egli ha operato per essi « quando era ancora con loro » nella loro storia, a *riappropriarsi* della loro umana dignità offesa nell'emarginazione forzata, ad acquisire e gustare la propria unione con lui e con Dio, ideatore della soteriologia; a *celebrare* quest'ultima in assemblea nella fede pasquale¹⁵⁰ e nella loro vita personale, che è sacerdotale¹⁵¹. *Mediare*, ecco un'altra attività del « pastore grande delle pecore » (13,20), « oggi ». Attraverso di lui, i santificati possono elevare a Dio il loro sacrificio di preghiera e di ringraziamento: essi stessi popolo sacerdotale. *Asceso alla destra*, il Figlio *anticipa* l'esercizio di quella signoria che gli compete e che sarà piena solo alla fine dei tempi. Cristo sovrano è presente nel suo regno, già « ora »; egli attende tuttavia, alla destra del Padre, il « quando » dovrà tornare sulla terra (*parusia*) per ereditare pienamente il regno, ormai liberato da tutti i suoi nemici; e se gli ultimi sono morte e apostasia, quel regno sarà vita e fedeltà.

c) *Ecclesiologia*. - Soteriologia e cristologia: due momenti connessi e operanti nell'ecclesiologia; ovvero, il Figlio continua a redimere i suoi fratelli (un'ottica privilegiata in Ebrei). Sui seguenti elementi che cadenzano la vita di chi ha aderito a Cristo il Figlio, si può ben convenire.

¹⁵⁰ La salvezza soteriologica si riceve e si sperimenta nella fede: quando egli la proclama (Eb 2,3-4), quando egli la compie (5,7-8; 2,16-17) « a favore della sua casa, che siamo noi » (3,6). Così Ebrei secondo A. Viard, *La salut par la foi dans l'épître aux Hébreux*, in *Angelicum* 58 (1981) 115-136.

¹⁵¹ Felice intuizione di D.F. Kelly, *Prayer and Union with Christ*, in *SBET* 8 (1990) 109-127; questi rileva la connessione, in Ebrei, tra Gesù il Cristo e il suo popolo, tra il suo sommo sacerdozio per essi, in *umana mortale natura*, e il loro sacerdozio in lui. Sperimentare tale connessione con lui è possibile nella celebrazione del patto nuovo. Queste e altre considerazioni in M. Thomas, *The High Priestly Christology of Hebrews as a Paradigm for an Indian Christology*, in *Bible Bashyam* 27 (2001) 271-285. Notevole lo sforzo dell'autore che legge la storia del popolo di Dio (nell'oggi indiano) su spinta di una gesuologia e una cristologia della solidarietà, aperte al compimento escatologico.

La *chiamata* di Dio, senza la quale non si dà salvezza, avviene per mezzo della Parola. Dio « chiama » la sua *episyntagōgē* in Cristo, nel battesimo e nel nuovo patto pasquale. I chiamati entrano in un processo di *illuminazione* e crescono nella conoscenza-esperienza del patrimonio di salvezza grazie al dono dello Spirito (Eb 6,4). Ciò avviene solo una volta, nella *rivelazione-predicazione* di Gesù (2,3-4). Egli è la verità « ieri e oggi lo stesso e per sempre » (13,8): in lui Dio ha parlato definitivamente (1,2), da lui accoglie l'*espiiazione-purificazione* e i suoi « fratelli » riconciliati abbandonano le opere del male, si decidono per quelle del bene, le quali li collegano operativamente al Redentore. La purificazione immette i « fratelli » nella *santificazione*: egli è il santificatore, noi i santificati. Ebrei prescindono dalle esteriorità del culto sacrificale dell'AT e punta sull'unica oblazione che santifica *dentro*. Chi è santificato è pronto a servire il Dio vivente « ora », tra « il già e il non ancora ». I destinatari sappiano che servire il Dio vivente è poter essere già alla sua presenza, il che è *grazia-dono* che fortifica la coscienza e nutre il cuore di coloro che possono mangiare al suo altare (13,10). I sacrifici dell'AT non potevano redimere né rendere il cuore forte; ciò lo può la riconciliazione in Cristo; lui « può ». Chi è nella *episyntagōgē* è libero dalla paura del male e della morte; vive nel mondo, ma viaggia verso la città futura (13,14). La morte è veicolo per il fine; essa non è la fine, e chi vi entra non teme il giudizio. Esso appartiene infatti a lui solo, Dio dei vivi e non dei morti. Nella morte si avvia la fase finale dell'escatologia, verso il compimento pieno, oltre il tempo, oltre ogni timore. Ma intanto, oggi, si pregusta quel compimento già nel libero *accesso* a Dio. Invano desiderato dai sacerdoti dell'alleanza antica, esso è ora patrimonio di tutti *nell'assemblea pasquale e sacerdotale*. In essa, da mai disertare (10,25), avviene la celebrazione della purificazione nell'acqua pura (battesimo) e la redenzione nel sacrificio pasquale del Figlio. La modalità sorprende: ininterrotta e continua. Il salto qualitativo è avvenuto: l'accesso alla città di Dio, impossibile per le comunità dell'AT, è « ora » possibile. Mentre sono ancora sulla terra, esposte all'imperversare dei venti, dove ben sanno di non avervi residenza permanente (13,14), le comunità del NT pregustano nella *episyntagōgē* terrestre, cioè in se stesse, il riposo di Dio, in attesa del *compimento* nell'assemblea celeste, nel riposo in Dio. Se quest'ultimo, per Gesù (*pistos en pistei*) è la sua glorificazione, cioè il suo ingresso nel « santo dei santi » celeste (Eb 10,12b-13), per i credenti coincide con il loro accesso al celeste « santo dei santi » nella preghiera e nell'assemblea dove già si pregusta ciò che sarà (6,18-20, momento soteriologico molto forte in Ebrei).

In sintonia con 11,39 il « compimento » in Dio, nel suo riposo, sarà possibile solo con noi, in Gesù il Figlio, verso il quale patriarchi, profeti e martiri hanno camminato, nella *fede* (Eb 11), quasi inseguendo l'invisibile, e nella *speranza* (essa fonda la certezza che il futuro è nelle mani di Dio, anima la fede verso ciò che sarà *certamente* manifestato). Proprio questa speranza è in pericolo; deve tornare al primo posto nella celebrazione del patto pasquale (10,25). Perché tornare a perdere la *libertà* acquisita nella morte del Figlio? Per Eb 10,36 e 12,1 restare aperti alla parola di Dio è garantirsi quella libertà. La non disponibilità ad ascoltarla, l'incapacità a riconciliarsi, ecco il pericolo maggiore. Eppure proprio da questi due valori dipendono tutti i doni di Dio (6,4-6; 10,26-31; 12,12-17). Non si dimentichi Esau:

lo spazio alla riconciliazione può essere dato, ma anche negato. Il rischio maggiore per i destinatari è di non vedere il pericolo in cui versano: ricrocifiggere il Figlio e riesporlo allo scherno degli avversari. Tale allontanamento (apostasia) è imperdonabile (cfr. Eb 6,4-6): è calpestare volontariamente il sangue di Cristo (cfr. Eb 10,26-31); è allontanarsi dal Dio vita, nella morte. Dichiarazioni ammonitrici, non punitrici: che i destinatari non cedano a tanto rischio incombente. Così letti, questi momenti di vita cristiana danno il profilo di una soteriologia in azione gestita dal Cristo insediato (cristologia) nella *episyntagōgē*¹⁵² (ecclesiologia).

Sintesi. Possiamo ora prendere atto del tracciato completo proposto da Ebrei. Quello cristologico classico in tre momenti (preesistenza, abbassamento, esaltazione), gli è ben noto, ma egli lo amplia di molto: *protologia* (preesistenza, Eb 1,2); *incarnazione e ingresso* (sacerdotale e regale) nel mondo (1,5 e Sal 2,7); *vita pubblica* (gesuologia ed ecclesiologia, 2,3-4; 5,7a), fino alla croce (soteriologia sacerdotale visibile, 5,7-8); *risurrezione* (13,20, cristologia); *ascensione* (attraversamento dei cieli); *insediamento regale* «alla destra della Maestà» (1,3d, escatologia protologica); *parusia* (ritorno del Figlio il Cristo, re trionfatore, 9,28b) e *compimento* delle fasi ecclesiologica ed escatologica. Acuta e dettagliata elaborazione dove l'interesse di Ebrei al Gesù terreno non è un mero ricordo di cose accadute al suo tempo, ma bilanciamento di una cristologia enfaticizzata e base per una cristologia più aderente ai fatti che la fondano¹⁵³.

Si osservi il seguente risultato: l'impossessarsi del «regno indistruttibile» (*basileia asaleutos*, 12,28-29) è garantito dal Gesù Figlio, dall'intera sua vicenda terrena, dalla sua croce, dal Cristo ora assiso alla destra della Maestà, dalla sua parusia. Una paraclesi consistente, da elaborare in assemblea liturgica, nel patto nuovo. Quel regno intramontabile è la città-patria (*polis-patris*) non terrestre, ma celeste: dualismo alessandrino a servizio di un tracciato completo che si muove tra il «già», l'«ora» e il «non ancora». L'interconnessione si vede¹⁵⁴. Intanto?

d) *Celebrazione del patto nuovo, patto eucaristico?* - Nel frammezzo, in attesa della parusia, la comunità celebri nella gioia in assemblea ecclesiale (10,25)¹⁵⁵ quel lavoro redentivo del Gesù terreno e del Cristo celeste, patto per-

¹⁵² Vi richiama l'attenzione M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser* (WUNT 41), J.C.B. Mohr, Tübingen 1987, pp. 94-115.

¹⁵³ Opportuno richiamo di D.L. Mealand, *The Christology of the Epistle to the Hebrews*, in *Modern Churchman* 22 (1979) 180-187, qui 181. Mostra bene questa esigenza W.-Y. Ng (*Hebrews 2,6-8a. A Case in the New Testament Use of the Old Testament*, in *CGSTJournal* 24 [Hong Kong 1998] 13-35), il quale mette l'accento su una cristologia tripartita, ma elaborata da Ebrei con nuovo contenuto: ai capp. 1-10 la supremazia di Cristo sta nelle sue due qualità di Figlio di Dio e sommo sacerdote; in 1,1-4 si ha il II stadio cristologico, che è anche il più elevato; ai capp. 11-12 il III stadio: Cristo Gesù è descritto «autore e perfezionatore della fede», il più eccelso credente fra i credenti. Questo triplice movimento gesuologico-cristologico ha lo scopo di migliorare nella comunità cristiana l'esperienza soteriologica, sì che essa trovi sostegno e spinta nella confessione della fede, nonostante persecuzioni e turbolenze.

¹⁵⁴ Cfr. F. Laub, *Bekennnis und Auslegung*, pp. 253-257.

¹⁵⁵ E liturgica? Così H.W. Attridge, *New Covenant Christology in an Early Christian Homily*, in *QRMin* 8 (1988) 89-108; ma non solo. Ne abbiamo già discusso nella *Sezione introduttiva* (Ebrei porta in sé elementi liturgici e omiletici, ma non è una omelia né una liturgia), pp. 40-42.

fetto, perché qualitativamente *nuovo*¹⁵⁶. Patto eucaristico? Non potrebbe infatti Eb 10,25 essere la traccia sopravvissuta di un sermone eucaristico in assemblea eucaristica?¹⁵⁷ Lo motiverebbe un singolare comportamento dell'autore: questi argomenterebbe *e silentio*, in base alla «disciplina del segreto» adatta proprio a presentare un grande mistero in modo velato e lento. In verità, mancando elementi espliciti, è proprio quell'argomento a dimostrare la discutibilità della proposta. Poco attendibile, ad esempio, che in Eb 4,16 («Accostiamoci [*proserchōmetha*] dunque con fiducia al trono della grazia», disponiamoci a «entrare» [*feiserchomai*] nel riposo di Dio), le due voci verbali possano avere valore culturale eucaristico. È vero, in Eb 3,11.18 e 4,3b.5 quel riposo (*katapausis*), ieri negato alla generazione del deserto, è oggi per la comunità cristiana convenuta per la celebrazione del patto pasquale, pregustamento del riposo di/in Dio. Ma dove leggere il senso eucaristico? «Entrare» nel «santo dei santi», alla presenza di Dio, è possibile «grazie al sangue della croce di Cristo» (10,19b). Altra allusione «eucaristica» nella mente di Ebrei?

¹⁵⁶ «Jesus cultum et leges delere non venit, sed adimplendo novum ordinem statuit. Haec est principalis thesis christologiae in Epistola ad Hebraeos». Così T. Jelonek, *Christologia Epistolae ad Hebraeos*, in *AnCracov* 17 (1985) 253-257. Ma si dovrebbe dire così: tesi principale di Ebrei è il sommo sacerdozio di Cristo; tema è il suo pellegrinaggio sacerdotale, fino alla croce; risultato in corso ancora oggi è il patto nuovo.

¹⁵⁷ Ne sono del parere già C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux. I: Introduction*, pp. 316-318; H.W. Attridge, *New Covenant Christology in an Early Christian Homily*, in *QRMin* 8 (1988) 89-108; M. Cahill, *A Home for the Homily: An Approach to Hebrews*, in *ITQ* 60 (1994) 141-148, e J. Swetnam, *Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, in *Biblica* 70 (1989) 74-95; W.L. Lane, *Hebrews 9-13*, vol. II, su Eb 10,22-25; R. Keresztky, *The Eucharist in the Letter to the Hebrews*, in *Communio/IntCathRev* 26 (1999) 154-167, i quali vedono in *episyntagōgē* l'assemblea cristiana riunita per la celebrazione dell'eucaristia. A. Feuillet (*L'Eucharistie, le sacrifice du Calvaire et le sacerdoce du Christ d'après quelques données du quatrième Évangile. Comparaison avec les Synoptiques et l'Épître aux Hébreux*, in *Divinitas* 29 [1985] 103-149) intravede in Gv 6: 10 e 12 elementi che favorirebbero in Ebrei il tono eucaristico del patto. Ma anche in questo caso prevale il senso pasquale. Anche presso i padri della Chiesa non mancherebbero conferme. Per Giovanni Crisostomo (*Enarratio in Epistolam ad Hebraeos. Homilia 17,3*, in PG 63,130), l'identità tra l'oblazione sulla croce e quella sull'altare è chiara a motivo dell'unicità tra sacerdote e offerta; per Gregorio di Nazianzo (*Orationes* 2,95, in PG 35,396), *omoïoma* è il sacrificio eucaristico, antitipo del sacrificio antico. Dunque, Ebrei pensa il patto nuovo in termini eucaristici? In verità, siamo di fronte ad affermazioni empirico-acritiche: ottime in sé, non sembrano rispondere alla *intento* di Ebrei.

Ampiamente sostenuta dagli studiosi appena indicati, la tesi eucaristica è ribattuta, credo efficacemente, da N. Casalini (*Per un commento a Ebrei [II]: Eb 7,1-10,18*, in *SBFLAn* 44 [1994] 209-212) e, di recente, da P. Williams (*The Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, in *LTR* 12 [1999-2000] 95-103), il quale riprende e ridimensiona R. Williamson, *The Eucharist and the Epistle to the Hebrews*, in *NTS* 21 (1974-1975) 300-312. Questi ritiene che la partecipazione all'assemblea è anticipazione della festività che la comunità celeste celebra con l'agnello, e questa è eucaristica. Dunque anche la nostra, direbbe Ebrei; un'anticipazione nell'«oggi» del «non ancora». Rivedere nel discorso eucaristico *non esplicito* di Ebrei un metodo intenzionale, i cui strumenti «scientifici» sono un'alta densità metaforica voluta (*highly metaphorical*) e un complesso simbolismo (*complex symbolism*) altrettanto voluto, suppone sicurezza critica in materia di allusioni implicite. Ma quella sicurezza è piuttosto insicura, rileva P. Williams, *Ibid.* 97-98. Lo stesso si dica del bel tema della *episyntagōgē* in Eb 10,25. Che il raduno assembleare, oltre a essere motivo di gioia cristiana, esprima il clima eucaristico dell'incontro, da ritenersi perché esperienzialmente familiare, è di nuovo un valore troppo implicito, per essere così esplicito come suggerisce P. Williams, *The Eucharist in the Epistle to the Hebrews*, in *LTR* 12 (1999-2000) 103.

Trovo ammirabile lo sforzo di chi si adopera a provare la natura *eucaristica* del patto. Il materiale offerto merita attenzione critica: *teleioō-teleiōsis* è perfezione di Cristo raggiunta nella morte, nella risurrezione e nell'eucaristia; la perfezione della tenda (*skēnē*) dell'alleanza ottiene la massima espressione nel corpo di Cristo di cui è prefigurazione; i *ta hagia*, il luogo santo e gli oggetti sacri per il sacrificio, conducono verso la perfezione che ha il suo punto culminante nella celebrazione eucaristica; accostarsi al trono della grazia per la riconciliazione è avvicinarsi al trono della grazia eucaristica. La stessa celebrazione eucaristica, raggiunge il suo punto più perfetto nel momento della *diathēkē* nel suo sangue (Lc 22,20). Questi e altri suggerimenti di J. Swetnam, specialmente a motivo della simbolica, stimolano all'approfondimento, come egli stesso del resto auspica. Ma resta la constatazione di fondo: Ebrei non menziona mai la celebrazione eucaristica, ed Eb 10,25, riferimento possibile, ha finalità più ecclesiologiche che eucaristiche; l'aggancio di Ebrei a Lc 22,20 non è certo di tipo eucaristico, bensì pasquale, cioè storico-soteriologico. Non è poi secondario il fatto che il vocabolario eucaristico (*eucharistia, eucharistēō*) in Ebrei sia del tutto assente. Infine, quando Eb 8,6-12 descrive il patto nuovo lo presenta come inciso non sulla pietra, ma nel cuore, avvalendosi allo scopo di Ger 38,31-34. Non sarebbe stato questo il momento più opportuno per descriverne anche la valenza eucaristica? *Expressis verbis* J. Swetnam afferma che la *diathēkē*, scritta nel cuore di ognuno, è prefigurazione della *diathēkē* eucaristica, essendo quel termine caratteristica base nei testi dell'istituzione. Ma l'inevitabile relativizzazione del patto scritto nel cuore che ne risulterebbe non è certo nella mente di Ebrei. E poi, l'analogia con Melchisedek, tanto decisiva in Ebrei, il quale offre pane e vino, come mai non è affatto percorsa dall'autore in direzione eucaristica? Una vera occasione perduta. Un'allusione al pane eucaristico, tuttavia, J. Swetnam la intravede più chiaramente in Eb 9,2-3 ove coglie due paralleli: «i pani della presenza» (*hē prothesis tōn artōn*) sono anticipazione del «santo pane eucaristico» e «il santo dei santi» del v. 3 lo è del nuovo santo dei santi, il tempio cristiano, custode dell'eucaristia. Avendone discusso *ad locum*, vi rimando. Né J. Swetnam è solo in questo tentativo; R. Keresztky, ad esempio, vede impliciti elementi eucaristici in 6,4; 13,10 e altrove, e rileva che Ebrei conterrebbe un forte potenziale eucaristico, per la fede e la vita spirituale.

La mia impressione è che a riguardo sia in corso una sopravvalutazione di toni eucaristici legati al concetto di sacrificio, una forma di non avvertita precomprensione che porta a identificare *tout court* eucaristia e croce. In verità, la *intentio* di Ebrei, anche in 10,19-20 ove si leggono i termini «sangue e carne», è riconciliazione e purificazione, dunque rappacificazione (*šālōm*) con Dio, frutto teologico del patto. Vedervi il sacramento dell'eucaristia, mi sembra spingere troppo il testo. Non così per 10,22, ove il riferimento al battesimo è ben più attendibile.

Come già altrove indicato, combinando Eb 9,20 («Questo è il sangue dell'alleanza»; cfr. Es 24,8: «Ecco il sangue»), con 10,25a («senza disertare la nostra assemblea») e con 13,10 («Noi abbiamo un altare»), potremmo avere gli unici due o tre punti a favore di un eventuale modo eucaristico di pensare, in al-

lusione, il patto nuovo da parte di Ebrei. Troppo poco, in verità, per sostenere l'assunto¹⁵⁸.

8. Sommo sacerdote grande (*tesi*) e perfetto

Che questo sia «il punto capitale» (8,1), la *tesi* dell'intero «trattato», lo mostra la strategica solerzia dell'autore nel preparare i destinatari a tale argomento.

1) Egli richiama alcuni punti dall'AT nei quali «ascolta» come un *preannuncio* del sommo sacerdozio di Gesù: l'incontro di Abramo con il sommo sacerdote Melchisedek in Gn 14,18-20 trova eco in Eb 7,1.10. In Eb 5,6.10; 6,20; 7,11(bis).17 si ha un aggancio al Sal 109,4b («Tu sei sacerdote per sempre»), il che permette di individuare il momento storico al quale Ebrei pensa vada fatta risalire l'investitura sacerdotale di Gesù: fin dal momento in cui Dio ha deciso il suo ingresso nella storia umana (Sal 109,3; Eb 1,5a, «oggi») e per sua volontà consacrante (cfr. Es 29,1-3)¹⁵⁹. Al Figlio, di cui nel Sal 2,7, si riporta Eb 1,5a mentre in Zac 12,10 si legge un più diretto riferimento al compito sacerdotale e sacrificale: «...E guarderanno a colui che hanno trafitto... e faranno lamenti per lui come ci si lamenta per la perdita del Figlio *unico*... e piangeranno amaramente come si piange per il Figlio *primogenito*». Si avverte una mutazione profonda rispetto all'ordinamento levitico della prima alleanza: sacerdote per gli altri, Gesù ha dato la sua vita per molti (= tutti, con discreta allusione a Is 53,5b-6). Inoltre, nessun mortale è presentato nella Bibbia seduto alla destra di Dio (Sal 109,1b; Eb 1,13). Se è detto del re, ciò è perché questo re è particolare e unico: re messianico (Sal 2,2b), insediato personalmente dal Signore (Sal 2,6), egli stesso rende nota la decisione di JHWH su di sé (Sal 2,7). Fin dal primo momento della sua esistenza, il re ha ricevuto tale dignità unitamente a quella sacerdotale (Sal 2 + Sal 109,3-4): «Egli appare in pubblico in vestimenti sacri» (Sal 109,3). Per la Bibbia, il congiungimento in una sola persona delle due dignità, regale e sacerdotale, non è problematico; Salomone e Davide sono re e sacerdoti, rivestiti di paramenti re-

¹⁵⁸ Si veda D.J. Brege, *Eucharistic Overtones Created by sacrificial Concepts in the Epistle to the Hebrews*, in *ConcordTheolQ* 66 (2002) 61-81.

¹⁵⁹ Diverso il parere di H. Cousin, «*Accredité comme Fils sur sa maison*»: *Révélation et filiation dans la Prédication sur le sacerdoce du Christ*, in *LumVie* 43 (1994) 47-62: Gesù è sommo sacerdote dall'indomani della sua risurrezione, anzi con la sua ascensione al cielo. Questo suggerimento è incerto: non è questo il pensiero di Ebrei, che tiene ben conto dei Sal 2 e 109; non è inoltre in sintonia con Zac 12,10 (e neppure con Is 53,5b-6), né con Zac 9,9. Gesù è ufficialmente sacerdote dal momento della sua generazione nel tempo (1,5; Sal 2,7; 109,4b). Per N. Casalini (*Il tempio nella letteratura giudaica*, in *RBI* 48 [1995] 181-210, qui 205-206), la *teleiōsis* di Eb 2,10 è la consacrazione (perfezionamento) sacerdotale conferita da Dio al Cristo nel momento della sua morte espiatoria, e questo in forza del Sal 109,4. Ma vedi commento su Eb 2,10-11. Sulla preparazione di questo momento storico sacerdotale, cfr. A. Feuillet, *Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament*, in *Divinitas* 28 (1984) 101-136. Quel suo sacerdozio diventerà visibile in precisi momenti della sua vita. Il fatto poi che egli sia sacerdote «alla maniera di Melchisedek» suggerisce che egli è re e sacerdote senza origine e senza fine, dunque da sempre e per sempre. È la mia posizione.

gali e sacerdotali. Nei Sal 109,4 e 2,6-7 Ebrei avverte il preannunzio del re sacerdote messia-unto, e non secondo le prescrizioni della casa di Levi ma di Zac 9,9 e di Melchisedek (Sal 109,4)¹⁶⁰.

Con procedura epidittico-paraletica, Ebrei continua a dissodare il terreno per i suoi lettori. Un argomento «per assunto», informa *tout court* sul «punto capitale» (8,1a) del «trattato»: il sommo sacerdozio di Gesù Figlio (8,4a). La strategia è creare nel lettore il bisogno di appurare se tale argomento sia davvero il «capitale»: Perché il sacerdozio e non il «Figlio» o la sua «sovranità universale» o il «patto nuovo» o il pellegrinaggio nella fede verso il riposo, o altro? In tal modo l'autore muove l'interesse dei lettori a rilevare, con procedura parallela, altri momenti che hanno il loro peso, ma solo in funzione di quel «punto capitale» che contribuiscono a definire come tale.

Così «il Figlio... Gesù» è tema dominante, ma in Eb 1,1 - 2,18, dunque non «capitale»; non lo è, ma lo prepara. Anche la sovranità-eredità del Figlio (1,2d; 1,8) «Gesù» (2,9) è tema centrale, ma collegato al suo sommo sacerdozio. Dunque non «il» tema. Lo stesso si dica dell'alleanza. Argomento centrale in Eb 8-10 e ancora prima, là dove gli angeli (1,14; 2,2) e Mosè (3,5-6) sono ministri e mediatori del patto antico, esso non è «il punto capitale» in Ebrei. Per l'autore, infatti, è il ministero sacerdotale della croce, celebrato «una volta per sempre», a essere decisivo per la fondazione del patto nuovo, a cui pure guarda con simpatia, ma non è però «il capitale». Quale popolo sacerdotale, i cristiani avanzino peregrinanti verso il sommo sacerdote, loro «precursore» nel riposo di Dio (3,7 - 4,13), consci di accostarsi non al Sinai tremendo, ma al Sion festoso (12,18-24,25), solidi nella fede, trainati in essa da un nugolo di credenti (11,1-39). Quel popolo di Dio pellegrinante è una comunità sacerdotale in marcia verso il Figlio, sommo sacerdote glorioso. Anche il pellegrinaggio è in funzione del sommo sacerdozio. E se quest'ultimo è la *tesi* di Ebrei¹⁶¹, il pellegrinaggio ne è il *tema* principale.

La *strategia preparatoria* sul «punto capitale» è ora al suo momento culminante. L'autore ha come una *visione* e la propone poco per volta e con linguaggio familiare. Affinché la comunità deglutisca pian piano (Eb 5,12, «Siete bisognosi di latte»), egli descrive il Figlio con immagini già note ai suoi destinatari: in 1,3 si ha un riscontro equivalente a Col 1,15 («Egli è immagine del Dio invisibile») e a Fil 2,6 («Non considero un tesoro geloso la sua uguaglianza con

¹⁶⁰ La chiamata in causa di Melchisedek spiega la scelta di Ebrei per un retroterra apocalittico e non platonico-gnostico. Lo prova bene D.J. MacLeod, *The Doctrinal Center of the Book of Hebrews*, in *BS* 146 (1989) 291-300. La proposta di Filone di Alessandria, secondo cui il sommo sacerdote (*archiereus*) non è uomo, ma è «il suo (di Dio) primogenito (*ho protogonos*), la parola divina (*theios logos*)... nel tempio dell'universo», è dallo stesso Filone ben poco percorsa. Sporadiche le frequenze: *De migratione Abrahami* 18,102; *De fuga* 108; *De gigantibus* 52; *De somniis* 1,215. Il tema è dunque noto a Filone, ma non è fra i suoi preferiti. La scelta apocalittica pone Ebrei a contatto con il Sal 109,4 (LXX) e al di là del sacerdozio levitico ufficiale: Gesù è «sacerdote alla maniera di Melchisedek». Un fatto del tutto nuovo.

¹⁶¹ N. Hugedé (*Le sacerdoce du Fils. Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, Fischbacher, Paris 1983) fa ruotare il suo commentario attorno al motivo-tesi: il sacerdozio del Figlio.

Dio»); in 1,3 Ebrei scrive che il Figlio è prima di tutte le cose, le quali tutte sussistono in lui, con equivalenza in Col 1,17; in 1,3c quel Figlio compie la purificazione dai peccati¹⁶², con eco in Col 1,15-20 e Fil 2,6,9¹⁶³. Eb 1,8-9 cita il Sal 44,7-8: risuonano parole come «trono», «scettro giusto del regno», «unzione regale con olio di letizia». Il salmo celebra le nozze di un re israelita¹⁶⁴. Ebrei vi ravvisa lo schema «profezia-compimento» su Gesù re messia¹⁶⁵. Lo «scettro giusto» evoca la figura del re di Salem in Eb 7,1-3. Con riferimenti discreti e caute allusioni, l'autore continua a preparare i suoi all'annuncio decisivo: il sacerdozio di Gesù.

E lo fa *con linguaggio familiare*, affinché la comunità non subisca traumi. In 2,11 Ebrei introduce un linguaggio sacerdotale: «Colui che santifica e i santificati»¹⁶⁶; in 2,17 propone per la prima volta l'esplicita menzione di Gesù come sommo sacerdote, dopo avere descritto il «Figlio» con imponenti termini divini (1,3) e averne menzionato per la prima volta il nome «Gesù» (2,9), dopo averlo descritto «per poco tempo» inferiore agli angeli nella sua vita terrena, rivestito di onore e di gloria nella sua esaltazione, dunque superiore agli angeli, sovrano su tutte le cose (2,5), appoggiandosi al Sal 8,5. Ciò che vi è descritto, avverrà in futuro; ora egli deve soffrire persecuzione e morte (Eb 2,8-9). Con linguaggio familiare l'autore chiede ai suoi di contemplare lui incoronato di gloria e onore dopo la morte che ha sofferto (2,9); essa è dono benevolente di Dio (2,4), che accoglie la decisione libera del Figlio di «gustare la morte» a vantaggio di ogni creatura¹⁶⁷. L'espressione semitica¹⁶⁸ può essere allusione al calice dell'agonia (Eb 5,7; Lc 22,42)¹⁶⁹.

La *strategia espositiva* ottiene ora lo scopo: l'autore può scrivere che Gesù il Figlio è sommo sacerdote misericordioso e fedele¹⁷⁰, attributi che l'AT ricono-

¹⁶² Secondo il NT, la purificazione si consegue: nel battesimo e nella morte espiatoria di Gesù (Eb 3,17). Cfr. F. Hauck, *katharismos*, in *GLNT* (1968) 4,1298. Rm 6,4-6 li unisce magistralmente.

¹⁶³ Siamo in presenza di riscontri equivalenti in Ebrei, Colossesi e Filippesi, come tali registrati nelle edizioni critiche del NT. Cfr., ad esempio, E. Nestle - K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (edizione XXVII). Si può ritenere che i tre scritti risentano del comune retroterra culturale ellenistico-alessandrino. Meno attendibile che Ebrei conosca Filippesi e Colossesi. Ne accenno poco più avanti.

¹⁶⁴ Salomone, oppure Geroboamo II o il re Acab che sposò una principessa di Tiro (1Re 16,23). Per le tradizioni giudaica e cristiana, si tratta delle nozze del re messia con Israele. A lui sono attribuite qualità di *JHWH* e dell'Emmanuele.

¹⁶⁵ Analisi dettagliata in F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, pp. 60-66 e 256.

¹⁶⁶ Il senso di Eb 2,11 è che Cristo e i cristiani, avendo la stessa carne e lo stesso sangue, sono figli dello stesso padre, che non è Dio bensì Adamo. Cristo, essendo *hagios*, agisce come *hagiazōn* negli *hagiazomenoi*, compie la santificazione dei santificati «per mezzo dell'offerta del suo corpo» (10,10), «con il suo sangue» (13,12), strumento di riconciliazione. Queste parole esprimono il rapporto tra espiazione e santificazione come impegno continuo a rimanere santi, aganciati al Santo, attraverso la fede nel santificatore, anche dopo essere stati posti nello stato di santità. Così anche in Ap 22,11: «Il santo si santifichi ancora». Cfr. O. Procksh, *hagios*, in *GLNT* (1965) 1,301-302.

¹⁶⁷ J. Tetley (*The Priesthood of Christ in Hebrews*, in *AETM* 5 [1988] 195-206) riscontra in questo atteggiamento la perfezione sacerdotale di Gesù.

¹⁶⁸ «Gustare la morte»: semitismo. Cfr. *KNTM.SB*, vol. I, pp. 751-752.

¹⁶⁹ Cfr. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, p. 71.

¹⁷⁰ Approfondisce questa combinazione di attributi M.C. Parson, *Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews*, in *EQ* 60 (1988) 195-215. Cfr. anche W.R.G. Loader, qui nota 171.

sce solo a Dio: « misericordioso », fino a farsi simile a noi uomini (2,17); « fedele » (egli non abbandonerà mai il suo popolo allo sbaraglio). Amore misericordioso e fedeltà sono le basi del sacerdozio di Dio visibile in Gesù. Ci si avvicini in tutta fiducia al trono del Dio fedele e misericordioso, là è la presenza di un sommo sacerdote fedele e misericordioso, associato alla nostra debolezza, uno che è stato provato nella sua vita terrena (4,15), come già gli ebrei nel deserto, come « ora » i destinatari di Ebrei¹⁷¹.

Ebrei può addentrarsi adesso nella tradizione dell'AT sul sacerdozio, aronico e di Melchisedek. Ebbene, quello aronide non è il sacerdozio di Cristo¹⁷². La sua dignità sacerdotale è di ben altra qualità. Progettato da Dio nelle Scritture (Sal 109,4 citato in Eb 5,6; 6,20; 7,11.17.21), esso è « alla maniera (*kata tēn taxin*) di Melchisedek »; sacerdote da sempre, egli lo diventa visibilmente nel tempo (2,17; 6,20) per decisione divina al momento della sua generazione (5,1-6)¹⁷³, ancora di più sulla croce. Se l'aspetto semitico del sommo sacerdozio del Figlio esprime continuità con quello dell'AT, l'ellenizzazione del giudaismo e del *kérygma* cristiano aiutano a spiegare l'enorme novità in Gesù di Nazareth: sacerdote e vittima, offerta e offerente, sommo sacerdote che opera più di quello levitico e più dello stesso Melchisedek. Il suo sacerdozio è semplicemente « migliore » (*kreittonos*). Come Ebrei operi il passaggio dalla concezione semitica a quella ellenistica è ancora un dilemma, forse lievemente attenuato dalla proposta filoniana del *logos* divino sommo sacerdote¹⁷⁴.

Per questo sacerdozio e sacrificio nuovi, il Primo Testamento non era pronto. Se esso ha trovato posto nel cristianesimo, lo si deve più che altro alla ricca esperienza dell'alleanza che Israele portava in sé da più di un millennio. Questa si attua « ora » con l'offerta sacerdotale del « Figlio » già prefigurata nella disponibilità sacerdotale di Abramo, che non rifiuta di « legare » (*'āqēdā*) per Dio Isacco, il Figlio della promessa (cfr. 11,17-19)¹⁷⁵. Solidale con noi, quel sacerdote ideale fa di noi una sola famiglia, perché suoi fratelli¹⁷⁶. Dire che Gesù è

¹⁷¹ Per W.R.G. Loader (*Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, p. 251), quale figlio e sommo sacerdote, Gesù non è un *brutum factum* relegato nel passato, bensì un « evento » permanente. Presente fra i suoi, egli rende presente la presenza di Dio. Questa è la sua dignità e la sua missione, precisa J. Szlaga, *Berufung und Würde des Hohenpriesters des Neuen Bundes nach dem Hebräerbrief*, in *AnnalesThCan* 25 (1978) 101.

¹⁷² Categorico rilievo di E. Käsemann (*Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, pp. 23-27), esaminato e ripreso da E. Grässer, *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 77 (1986) 160-179. Efficace l'apporto di W. Horbury, *The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, in *JSNT* 19 (1983) 43-71. Bene R.H. Culpepper, *The High Priesthood and Sacrifice of Christ in the Epistle to the Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 46-62. Segnalo, infine, M.E. Isaacs, *Priesthood and the Epistle to the Hebrews*, in *Heithrop Journal* 38 (1997) 51-62.

¹⁷³ Cfr. J. Harvill, *Focus on Jesus: The Letter to the Hebrews*, in *Spirituality Today* 37 (1985) 345.

¹⁷⁴ Cfr. già E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, p. 67. Sostenuta da L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 123-125, la posizione filoniana potrebbe fare da *trait d'union*. Resta tuttavia discutibile, anche perché poco percorsa dallo stesso Filone di Alessandria. Vedi sopra, nota 159.

¹⁷⁵ Sulla *'āqēdā* di Isacco in Eb 11,17-19 (cfr. qui il commento corrispondente).

¹⁷⁶ Cfr. G.W. Buchanan, *Epistle to the Hebrews*, pp. 135-136.

Christos non basta più; egli è sommo sacerdote « alla maniera di Melchisedek » (Eb 7,1-28), del quale Eb 7,1-3 attesta la superiorità sul sacerdozio aronide. Qualitativamente inferiore, quest'ultimo ha espletato la sua utilità. È il messaggio di Eb 7,11-17 che fa di nuovo appello al Sal 109,4b, il quale muta (*metathesis*, v. 12) il sacerdozio levitico e la legge che lo ha istituito (vv. 11-12). Il Sal 109,4 inoltre è rivolto a un personaggio che non è della tribù levitica; Ebrei lo applica a Gesù che è della tribù non sacerdotale di Giuda (vv. 13-14); il salmo istituisce un sacerdozio che non muore (*in eterno*), mentre quello levitico è basato su una legge « carnale » (Eb 7,16-17); abrogando (*athetēsis*, v. 18) la legge levitica, il Sal 109,4 fonda una speranza migliore. È il parere di Eb 7,18-19. Inoltre, quel salmo istituisce il sacerdozio « alla maniera di Melchisedek » con un giuramento (« Il Signore ha giurato e non si pente »), a differenza di quello levitico (7,20-22). E se la morte impedisce ai sacerdoti levitici di durare, Melchisedek è sacerdote « in eterno » (Sal 109,4), « rassomigliante al Figlio di Dio » (Eb 7,3). Il Cristo è così in possesso di un sacerdozio che non tramonta; egli non si è arrogato il titolo di sacerdote (Eb 5,5-6), ma gli è stato dato da Dio, e proprio nel Sal 109,4; egli « vive sempre per intercedere a favore » nostro (Eb 7,25) e lo fa da posizione regale, *seduto* alla destra di Dio (10,12), mentre i sacerdoti aronidi devono ripetere i loro sacrifici, *in piedi*¹⁷⁷. Quest'ultima esclamazione è piena di stupore e di compiacimento, motivata dalle caratteristiche personali del Cristo: santo, innocente, incontaminato; dalla posizione che ha acquisito: separato dai peccatori, elevato al di sopra dei cieli, eppure solidale con i fratelli; dall'efficacia della sua azione: ha offerto se stesso una volta per tutte (7,26-28).

Con un'argomentazione in tre fasi, Eb 7,1-28 traccia una *essenziale teologia del sommo sacerdozio*. Nella prima fase (vv. 11-17), in un'ipotesi dell'impossibilità (« se la perfezione ci fosse stata... »), il sacerdozio levitico è dichiarato incapace di perfezione. Di quello « alla maniera di Melchisedek » si dice invece che viene da potenza di vita; nella seconda (vv. 18-25), con affermazioni positive e negative molto nette, del sacerdozio levitico si dice che è stato abrogato perché debole e inefficace, mentre quello del re di Salem è eterno ed è efficace perché avvicina realmente a Dio; nella terza fase (vv. 26-27) si definiscono deboli e peccatori i sacerdoti levitici; egli, invece, è sacerdote santo, innocente, senza macchia, perfetto ed eterno¹⁷⁸. Sorprende non poco quanto testi così brevi e reticenti si trasformino nella penna di Ebrei in una miniera di argomenti a favore del nuovo sommo sacerdozio. Anzi, il Sal 109,4 sottende a tutta la struttura di Eb 5,1 - 7,28¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Si veda Gédéon Monga Ngoy, *Prééminence de la prêtrise du Christ sur celle des Aaronides dans l'écrit adressé aux Hébreux*, in *Analecta Bruxellensia* 5 (2000) 81-96.

¹⁷⁸ Si leggano utilmente C. Dieterlé, *Par-delà le voile: l'Épître aux Hébreux et le sacrifice (Hébreux 6,13 à 10,21)*, in *Foi et Vie* 95 (1996) 47-51, nonché i due recenti studi di É. Cothenet, *Prêtre selon l'ordre de Melchisédek d'après l'épître aux Hébreux*, in *EsprVie* 110 (2000) 13-17 e 19-23: il nucleo del profilo di Gesù il Cristo è sacerdotale. Forse meglio: in pellegrinaggio sacerdotale.

¹⁷⁹ Segnalo a riguardo l'analisi molto dettagliata di J. Kurianal, *Jesus Our High Priest. Ps 110,4 as the Substructure of Heb 5,1-7,28*, European University Studies, Frankfurt am Main 1999, pp. 161-197 (sul Sal 110,4 [TM] e il suo retrofondo giudaico) e pp. 199-234 (sul sacerdozio di Gesù « alla maniera di Melchisedek »).

Sommo sacerdote perfetto è il profilo di Gesù a partire da Eb 7,27: da Abramo-Levi a Melchisedek (7,1-10), poi il salto di qualità nel sacerdote Gesù, perfetto perché entrato nel celeste santo dei santi, attraverso il velo della propria carne-vita, fatto unico e irripetibile. Che l'autore voglia qui polemizzare con Abramo e Levi¹⁸⁰. Più attendibile ritenere che in forza dell'unico valore rimasto in piedi, la parola-giuramento di Dio (Sal 109,4), egli voglia rilevare che molto tempo prima dei sacerdoti levitici il loro capostipite, Abramo, era stato benedetto da un re sommo sacerdote più antico e migliore di Aronne e Levi. Lo stesso Abramo, di fronte a quel sacerdozio, si era piegato a pagare le decime.

Quale perfezione? Dio rende perfetto nella sofferenza il nostro salvatore attraverso ciò che patì, scrive Eb 5,7. Il suo sacerdozio è perfezione visibile. E se nessun sacerdote della prima tenda è perfetto perché non paga di persona, egli, il Figlio, con l'offerta perfetta della propria vita, ha reso e rende perfetti quanti ne sono santificati. E, quale la radice di tanta perfezione? La disponibilità consapevole del Figlio ad aderire al progetto redentivo del Padre, nella fedeltà. Nella sua richiesta di essere liberato dal potere della morte fu infatti esaudito perché fedele (*eulabeia*)¹⁸¹, scrive ancora Eb 5,7.

Quel « Figlio di Dio » perfetto è sommo sacerdote per il popolo in cammino¹⁸², dunque anche per i destinatari di Ebrei. Le persecuzioni spingono all'apostasia, ma anche alla fedeltà: non si ritratti la scelta di lui, « parola di Dio vivente ed efficace » (Eb 4,12-13); lo si segua piuttosto quale sacerdote sofferente (5,1-10). Generato nella storia (1,5a) con un corpo (10,5; Sal 39,7) che lo ha reso uomo in aiuto all'uomo (2,17-18; 9,25-28), testimone fedele fino alla morte (7,26-28), ha sperimentato nella sua vita terrena momenti densi di grida e lacrime (Eb 5,7), uomo del dolore, sacerdote sofferente, ma anche sacerdote perfetto ed eterno (7,23-28), garante di una nuova eterna alleanza (Eb 7,22-23) oltre la morte. Il suo servizio redime sempre perché efficace sempre (Eb 7,26-27)¹⁸³.

Dunque, i cristiani della seconda e terza generazione, soprattutto quelli provenienti dal giudaismo¹⁸⁴, lo abbiano per certo: nel messia e sacerdote Gesù il Cristo

¹⁸⁰ Certo, se i destinatari dello scritto sono sacerdoti del culto antico divenuti cristiani, ma ancora attratti dalla fede antica, dal culto dei sacrifici e dallo splendore della liturgia giudaica, l'ipotesi potrebbe reggere. Ebrei vorrebbe dimostrare loro la superiorità del sacerdozio di Melchisedek su quello levitico e aiutarli a superare la tentazione del ritorno al sacerdozio giudaico. Suggerimento recente di C. Gianotto, *Qumran e la lettera agli Ebrei*, in *RSB* 2 (1997) 211-230. Destinatari: gruppi sacerdotali vicini all'ellenismo. Ma Ebrei ha un destinatario ben più ampio.

¹⁸¹ Non così J. Stevenson-Moessner (*The Road to Perfection. An Interpretation of Suffering in Hebrews*, in *Interpretation* 57 [2003] 280-290), che ravvede il cammino della perfezione lungo la via della sofferenza e della morte: « Obedience was learned through suffering and perfection was achieved. Obedience is expected of his followers ».

¹⁸² Cfr. D. Launderville, *Jesus, the Eternal High Priest*, in *BToday* 24 (1986) 217-222. Monga Gédéon Ngoy (*Prééminence de la prêtrise du Christ sur celle des Aaronides dans l'écrit adressé aux Hébreux*, in *Analecta Bruxellensia* 5 [2000] 81-96) offre un quadro esaustivo dei risultati raggiunti sull'argomento (*Ibid.* 96): il sacrificio sacerdotale di Cristo, perfetto, è l'ultima tappa nella ricerca della relazione dell'uomo con Dio. La mediazione del Cristo non ha più barriere. Non resta che peregrinare al trono della riconciliazione (*Ibid.* 96).

¹⁸³ *Erlösungstheologie*. Si legga utilmente P.D. Duerksen, *Images of Jesus Christ as Perfect High Priest for God's People*, in *Quarterly Review* 14 (1994) 321-336.

¹⁸⁴ Opportuna precisazione contestuale già di A. Vanhoye, *Cristo Sumo Sacerdote*, in *Revista de Cultura Bíblica* 11 (1978) 313-323.

si ha la realizzazione definitiva delle attese messianiche¹⁸⁵; siano consapevoli di avere un sommo sacerdote perfetto e glorificato perché ha attraversato i cieli (4,14), perfetto mediatore (8,6; 9,15; 12,24) perché in lui abbiamo accesso a Dio (4,16); solidale con noi, (4,15), nostro fratello (2,11b), ha preso su di sé le nostre sofferenze, la nostra morte offrendo dal Getsemani alla croce, in modo visibile, la sua perfezione sacerdotale (*teleiōsis*). Questo motivo appare centrale in Ebrei, perché connesso al « sommo sacerdote grande », che ne è il « punto capitale », cioè la tesi, non ne è però il tema principale, che resta il pellegrinaggio nella fede, come già notato¹⁸⁶; per lui e per noi, quel pellegrinaggio è sacerdotale.

Invenzione umana o annuncio nuovo da parte di Dio? Nel Sal 109,1 Ebrei intravede la proclamazione del Cristo, risentendo, forse, di Gesù stesso che riferisce quel v. 1 al messia (Mt 22,43-46) quando disquisisce in modo enigmatico con i farisei sul messia, « figlio e signore di Davide » al tempo stesso; in modo esplicito nel momento in cui il sommo sacerdote lo interroga, se egli sia il messia. Gesù risponde, avvalendosi di nuovo del Sal 109,1 combinato con Dn 7,13, in Mt 26,64: « Vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra dell'Onnipotente ». Con l'insediamento del Figlio (Eb 1,3d), si compie questo oracolo profetico. Nel Sal 109,4 (LXX) lo stesso personaggio, già intronizzato alla destra di Dio יהוה, è proclamato sommo sacerdote: è un oracolo più solenne del primo, perché vi interviene un giuramento divino. Siamo al fondamento scritturistico del sacerdozio di Gesù il Figlio: la volontà elettiva e consacrate di Dio. Ovviamente, il Sal 109,1,4 non parla di lui, ma è Ebrei a interpretarlo in quella direzione¹⁸⁷. I cristiani incerti vedano la volontà consacratrice di Dio nella vita del Figlio: nella sua umile solidarietà con gli uomini; nel fatto che non evita il contatto con la morte (come invece vuole il Lv 21,1-2.11.17), che liberamente affronta e gestisce; nella sua passione ove diventa sommo sacerdote visibilmente. Venuto « in una espressione visibile della carne del peccato » (Rm 8,3), Gesù trasforma la situazione umana e la rende conforme al progetto di Dio. Qui è la redenzione: un atto sacrificale sacerdotale, risultato di condivisione obbedienziale¹⁸⁸. Ebrei mo-

¹⁸⁵ Del sacerdozio e del culto al tempio si parla nel pentateuco e in maniera molto estesa. In Es 25,1 - 31,17 dopo la conclusione dell'alleanza (Es 24,1-18), e in Es 35,1 - 40,38 dopo il suo rinnovamento (di cui in Es 34,1 ss.); in Lv 8 (Eb 7,26-28) si parla circa i sacrifici e la consacrazione di Aronne e dei leviti da parte di Mosè; in Nm 18,1 e in Es 28,38 si legge: « Aronne porterà il carico delle colpe degli israeliti... per attirare su di essi il favore del Signore ». La storia posteriore d'Israele mostra una connessione sempre più stretta tra la dinastia regale e il tempio di Gerusalemme. La famiglia davidica e il sacerdozio levitico sono, per l'autore delle Cronache, i due pilastri che sostengono il popolo di Dio. Tempio e sacerdozio rivestono un ruolo primario nell'AT.

¹⁸⁶ Il motivo della perfezione ricorre come verbo *teleiōō* 9 volte (Eb 2,10; 5,9; 7,19.28; 9,9; 10,1.4; 11,40; 12,23); come sostantivo 2 volte: *teleiōsis* (Eb 7,11) e *teleiōtēs* (12,2), entrambi *hapax legomena* in Ebrei. Per *teleiōtēs*, forma inusitata, rimando al commento su Eb 12,2. Dedicata approfondita attenzione all'argomento A. Vanhoye, *La teleiōsis du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux*, in *NTS* 42 (1996) 321-338.

¹⁸⁷ Cfr. ancora F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, pp. 116-119. Sia il Sal 2,7 sia il Sal 109,4 sono citati in forma diretta e secondo la versione dei LXX. Essi descrivono la figura di Gesù sacerdote, « alla maniera di Melchisedek »: re e sacerdote. Ebrei ravvede nei due salmi, come già in 1,13 ove riporta il Sal 109,1, l'adempiersi di una promessa messianica nella persona di Gesù Cristo.

¹⁸⁸ Cfr. A. Vanhoye, *Il sacrificio di Cristo e la consacrazione sacerdotale*, in *La Civiltà Cattolica* 3 (2001) 114-126.

stra così la superiorità di Gesù rispetto ad Aronne e a Melchisedek, quest'ultimo solo «rassomigliante al Figlio di Dio» (7,3): quello di Gesù è infatti il sacerdozio del Figlio di Dio, nuovo, senza alcun parallelo possibile, non sarà mai sostituito, durerà sempre, fino alla croce, alla risurrezione (13,20), alla glorificazione (4,14), all'inseguimento regale (1,3), fino a «oggi».

Che tutto questo non sia un'invenzione umana, lo prova l'offerta sacrificale libera del Figlio sommo sacerdote, egli stesso offerente e offerta. Nell'incondizionata disponibilità a «darsi per» è il valore redentivo del «dono» volontario di sé¹⁸⁹. Indagando nell'alleanza antica, Ebrei vede nella morte di Gesù e nella sua glorificazione (4,14), nel senso giovanneo: «Do la mia vita e la riprendo» (Gv 17,17-18), il sacrificio che instaura l'alleanza nuova. Se la morte è l'epilogo della sua vita terrena, la glorificazione è continuazione del suo ministero sacerdotale, unico ed eterno. Ormai libero dalla sua angoscia mortale, egli «redime». Il suo sacrificio celeste, continua.

Il sacerdozio del Figlio è di comunione con Dio e con gli uomini: tutto in unione, nulla in separazione; l'unica divisione avviene con l'apostasia. Ma anche al riguardo, quel sommo sacerdote resta colui che «apre» il cammino, avendolo aperto una volta per tutte (12,2).

Che Gesù sia l'eterno sommo sacerdote, manifesta l'originalità di Ebrei rispetto all'intero NT, oltre che all'AT. In questo dato di fatto convergono due momenti essenziali in Ebrei: la *crisologia della preesistenza* e la *gesuologia della solidarietà*. Quel sommo sacerdote emerge vistosamente per umanità e fedeltà; sacerdote eterno oltre Melchisedek, egli porta in sé la garanzia (7,22, *eggyos*) di un patto migliore. Gesù sommo sacerdote e il Cristo sommo sacerdote sono per Ebrei due realtà connesse, indivisibili. Ne risulta una soteriologia in due momenti: gesuologico (giorni della vita terrena, fino alla croce) e cristologico (insediamento presso il trono di Dio per il sacrificio celeste). Gesuologia e cristologia sono momenti di eguale rilevanza in Ebrei. Nessuno dei due può fare a meno dell'altro.

Possiamo ora identificare i *criteri del nuovo sommo sacerdozio*: servizio di fronte a Dio (dimensione verticale); comprensione e solidarietà con gli uomini (orizzontale); offerta del sacrificio di riconciliazione (entrambe)¹⁹⁰. Una ricca gesuologia e cristologia sacerdotali in Ebrei. Gesù si occupa della sofferenza umana. La sua croce è il nuovo *Jôm Kippûr*, il nuovo *hilastêrion* (propiziazione), egli inaugura la nuova umanità; in lui, il sacerdote messianico, si adempie ogni attesa cultica dell'AT (9,15); in lui, la continuità storica: dalle promesse antiche al patto nuovo (Eb 8,6 e 10,16)¹⁹¹.

¹⁸⁹ In sintonia con la tradizione evangelica: «... Venne per servire, per dare la sua vita per molti (= tutti)», scrive Mc 10,45; in Gv 10,17 Gesù «dà la sua vita a disposizione (*tithēmi*)»; egli la dà con le sue proprie mani: indiscutibile donazione libera e volontaria. A tavola con i suoi per l'*aggādā* pasquale, egli anticipa la celebrazione della sua passione e risurrezione, memoriale perenne.

¹⁹⁰ Si veda K.M. Woschitz, *Das Priestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief*, in *Bibel und Liturgie* 54 (1981) 139-159.

¹⁹¹ Anche se non esplicita, l'annotazione sulla «continuità» è già in Tommaso d'Aquino, *Super epistolas Sancti Pauli Lectura* (R. Cai, ed.), vol. II, *Ad Hebraeos*, p. 392. Ne tratta G. Berceville, *Le sacerdoce du Christ dans le commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 99 (1999) 143-158.

9. «Alla maniera di Melchisedek»¹⁹²

Un «tipo» enigmatico? Di lui si è fatto un essere eterno, una «grande potenza» soprannaturale, una prima incarnazione della parola di Dio, un essere divino superiore a Cristo o, ancora, un'apparizione dello Spirito santo¹⁹³. Eb 7,3 sembra volerne fare un personaggio misterioso: «Senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni, né fine di vita... rimane sacerdote in eterno». Non si dubita della sua esistenza storica a Salem-Solyma (= Gerusalemme), antica città cananea¹⁹⁴, né delle sue funzioni di re e sacerdote nel culto «al Dio altissimo»¹⁹⁵. Ma le prove mancano¹⁹⁶.

Ricordato solo in due passi assai brevi dell'AT (Gn 14,18-20 e Sal 109,4b), Melchisedek è sommo sacerdote e re in Eb 7,1-3, l'unico passo del NT che ne abbia una creativa attenzione¹⁹⁷. Già nel racconto di Genesi la sua apparizione improvvisa all'inizio della storia di Israele suscita interrogativi e favorisce speculazioni. Il frammento *11QMelch* lo presenta come un essere celeste a cui appartiene il potere di eliminare «Belial e gli spiriti complici» e di eseguire i giudizi di Dio¹⁹⁸; ma sul suo sacerdozio neppure un cenno. Tuttavia *11QMelch* attesta quanto fascino esercitava in quell'epoca la sua figura. Questa riappare in testi apocrifi intertestamentari¹⁹⁹ e gno-

¹⁹² «Melchisedek» è trascrizione del nome ebraico secondo l'ortografia greca; «Malkitsedeq», secondo quella ebraica.

¹⁹³ Riferimenti sull'argomento già in C. Spicq, *L'épître aux Hébreux. II: Commentaire*, pp. 205-206.

¹⁹⁴ In sintonia con tutta la tradizione giudaica, Salem non è altro che Gerusalemme (Sal 75,3), città cananea abitata già dal 3000 a.C. e menzionata nei testi egizi fin dagli albori del secolo XIX: «Città del dio Salim», nome noto già dal sumerico Uru-Salim. Melchisedek vi costruisce il tempio (*hieros*) e la città cambia nome: Hierosolyma. Cfr. G. Flavio, *Antichità giudaiche* 1,180; *Guerra giudaica* 6,10,438. G. Vitucci (ed.), *Flavio Giuseppe. La guerra giudaica*, voll. I-II, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1989, vol. II, p. 582, è sorpreso che G. Flavio attribuisca la fondazione del tempio a Melchisedek e non a Salomone e che, a seguito di ciò, abbia mutato il nome della città. In verità siamo in epoca cananea, in un tempio cananeo, con un sommo sacerdote cananeo. Per Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum liber XV*, in PL 82,527, la città (cananea) di Salem, fondata da Melchisedek che vi stabilì il suo regno, fu poi conquistata dai gebusei e chiamata «Hierusalem»; poi, da Salomone, «Hierosolyma, quasi *Hierosolomonia* dicta est», città di Salomone. Salem, come forma abbreviata di Hieru-Salem, è nota già a Tacito, *Storie* 5,2-3.

¹⁹⁵ L'appellativo «Dio altissimo (*ʿēl ʿēljōn*)» è fenicio-cananeo e depone anch'esso per origini omonime di Melchisedek. Non è da escludere che questo sommo sacerdote cananeo del dio supremo *'El* fosse pervenuto alla fede nel Dio unico e vero. Gn 14,22 riconosce in lui un adoratore del Dio unico e non ha difficoltà alcuna a inserirlo, per quanto non ebreo, nelle origini della storia di Israele.

¹⁹⁶ Lo rileva H.J. De Jonge, *Tradition and Exegesis: The High Priest Christology and Melchizedek in Hebrews*, in *NedTSts* 37 (1983) 18-19.

¹⁹⁷ Melchisedek è menzionato ancora in Eb 4,6; 5,10; 6,20; 7,10.14.15.17. Cfr. J. Szlaga, *Melchizedek in der neutestamentlichen Tradition*, in *AnnalesThCan* 30 (1983) 102.

¹⁹⁸ Cfr. M. De Jonge - A. S. van Der Woude, *11Q Melchizedek and the NT*, in *NTS* 12 (1965-1966) 301-326. Poi, J. Charlesworth, in *Old Testament Pseudepigrapha*, 1985, vol. I, pp. 249-250 e 932; L. Moraldi (ed.), *Manoscritti di Qumran*, pp. 577-580; Garcia Martínez F., *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, pp. 253-255.

¹⁹⁹ Se ne occupano *2Enoch* (sulla nascita di Melchisedek!); se ne fa menzione nelle *Pregliere sinagogali ellenistiche: Costituzioni Apostoliche* 7,4; 8,11; 8,23; in *Testamento di Mosè* (secolo I d.C.) 10,2, Melchisedek è identificato con Michele. In *Testamento di Ruben* 6,11; *Testamento di Levi* 8,4 e *Pseudo-Eupolemo* (secolo I a.C.), in Eusebio di Cesarea, *La préparation évangélique* 9,17,6.

stici²⁰⁰. In più, figura anche nella letteratura patristica²⁰¹ e rabbinica²⁰². In Ebrei il re di Salem riveste un ruolo prestigioso e decisivo per la teologia cristiana: esercita un sacerdozio superiore a quello aronide. Anzi, Eb 7,3 relativizza il sacerdozio aronide²⁰³.

Il fascino di Melchisedek si rileva in epoca cristiana in Eb 5,5-6.10: «Tu sei sacerdote per sempre *alla maniera* di Melchisedek (Sal 109,4b)». Anche per Eb 7,15-16 la comprensione del «Figlio sommo sacerdote» deve passare per Melchisedek: Gesù non ha genealogia sacerdotale, non discende da Levi ma da Giuda, tribù non sacerdotale (7,14). Il giuramento divino (7,21) indica che il ministero sacerdotale di Gesù è per sempre: eterno (7,22). La speculazione giudaica ellenistico-romana e il cristianesimo della prima ora vi scoprono il tipo di un antitipo²⁰⁴. Melchisedek, un personaggio enigmatico²⁰⁵?

Eppure, un profilo è possibile. Il suo nome è cananeo, come *Adoni Šedech*: il mio signore è giustizia, re di giustizia; come *Adoni Šalem*, il mio signore è pace, re di pace. Inoltre, egli non ha genealogia ed «è rassomigliante (*aphōmoīōmenos*) al Figlio di Dio» (Eb 7,3). La storia di Melchisedek potrebbe coincidere con quella di un santuario dell'antico Canaan, più tardi israelizzato. La tradizione sui re-sacerdoti di Canaan, con sede originaria sul Tabor, è passata per i giudei a Salem (= Gerusalemme), nel tempio, per i samaritani al Garizim, per i cristiani al Golgota. È assai probabile che Melchisedek sia una figura sacerdotale cananea le cui origini vanno cercate nelle regioni nordiche della Palestina²⁰⁶, poi sacerdote di 'el 'eljōn sul monte Sion²⁰⁷.

(É. des Places, ed.), (SC 369), Cerf, Paris 1991. Melchisedek è presentato come sacerdote, il prototipo dei sacerdoti celesti nell'ultimo giorno. Cfr. A. Tronina, *The Intertestamental Interpretation of Psalm 110,4*, in *Colt* 63 (1993) 89-95.

²⁰⁰ Cfr. C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*. Per la posizione di Gianotto, rimando al commento su Eb 7,1-3. Segnalo, inoltre, J.E. Ménard, *Le traité de Melchisedek de Nag Hammadi*, in *RSR* 64 (1990) 235-243.

²⁰¹ Ne parla, ad esempio, Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum liber XV*, in PL 82,527: «Sem, figlio di Noè, è Melchisedek...» («Judaei asserunt Sem filium Noe, quem dicunt Melchisedek...»). Aggiunge che Melchisedek è il fondatore di Salem, dove stabilì il suo regno.

²⁰² Cfr. *Numeri Rabba* 4 (141c); *Targum Jerushalmi I* su Gn 14,18; *Genesi Rabba* 43 (26d,18). Testi in KNTTM.SB, vol. III, pp. 692-693. Qui e altrove, i rabbini si adoperano per dare a Melchisedek una ben precisa origine genealogica.

²⁰³ Cfr. N. Casalini, *Una Vorlage extra-biblica in Eb 7,1-3*, in *SBFLAn* 34 (1984) 101-148: la posizione critica ampiamente condivisa.

²⁰⁴ Con meticoloso studio, lo prova J.A. Fitzmyer, *Melchizedek in the MT, LXX, and the NT*, in *Biblica* 81 (2000) 63-69: dal TM alla versione dei LXX, a Giuseppe Flavio, ad Ebrei, alla Siriaca P^sittà.

²⁰⁵ La questione è avvertita da M. Bodinger, *L'énigme de Melchisedek*, in *RHR* 211 (1994) 297-333.

²⁰⁶ Secondo le *Lettere di Tel el Amarna* (1400-1350 a.C.), *Lettera del re Biridija di Meghidlo al re Labaju di Sichem*, la città cananea di Sichem, al tempo di Abramo e Melchisedek, era ben più importante della città gebusea di Gerusalemme. Cfr. G. Cornfeld - G.J. Botterweck (edd.), *Die Bibel und ihre Welt*, 2 voll., Tel Aviv-Hamburg-Bonn 1991, vol. I, p. 80. Melchisedek, dunque, re di Sichem? Qui è sviluppato il culto al dio Sole, il *theos hypsistos*, attestato dopo l'esilio in Ez 8,16 e nella tradizione samaritana. Nell'onomastica di quest'ultima, poi, torna spesso l'uso di *tsedek*. Del culto al dio Sole si parla anche in *Odi di Salomone* 11,13. Vaghi residuati si hanno già in Gn 18,1 e 32,32. Che Melchisedek sia dunque il sommo sacerdote del dio altissimo, cioè del dio Sole? Discute la questione M. Bodinger, *L'énigme de Melchisedek*, in *RHR* 211/4 (1994) 314-315. Informazioni già in J.J. Schmitt, *Pre-Israelite Jerusalem* (Scripture in Context), Pickwick Press, Pittsburg 1960, p. 102, note 11-12.

²⁰⁷ Così P.J. Nel, *Psalm 110 and the Melchisedek Tradition*, in *JNWSL* 22 (1996) 1-14.

Melchisedek è figura significativa per la storia religiosa d'Israele: offrendo pane e vino al Dio altissimo, mostra il suo carattere sacerdotale; il suo è un sacrificio di comunione e ringraziamento, in cui i doni offerti vengono poi divisi e consumati fra i presenti, onde mostrare che l'uomo è commensale di Dio. Egli compie questo rito nel momento in cui rende omaggio a un vincitore. Questi poi, Abramo, gli ricambia il servizio sacerdotale secondo le consuetudini: gli offre le decime (7,4), le quali manifestano il carattere regale e sacerdotale di lui, la sua superiorità su Abramo e su tutti i leviti (Eb 7,9-10); benedicendo Abramo, lo dichiara a sé sottomesso (Eb 7,7). Eppure Abramo è depositario della promessa. Melchisedek: un enigma, ma prestigioso.

Melchisedek ha un compito storico: è fondatore e primo sacerdote della città di Gerusalemme, che a lui deve il nome²⁰⁸: re di Salem. Girolamo conosce Salem, una località a Sud di Scitopoli (oggi Bet-šean)²⁰⁹. La *Peregrinatio Eteriae* descrive questa località e la pone in relazione con Melchisedek; le rovine del suo palazzo si potevano ancora vedere. G. Flavio sostiene la storicità di Melchisedek e del racconto di Gn 14,18-20; accetta perfino che si tratti di un sovrano cananeo²¹⁰. La preoccupazione storica è presente anche in Filone di Alessandria: Melchisedek è re e sacerdote, fatto tale da Dio²¹¹; è inoltre l'amico di Abramo e nel suo agire vi è la mano di Dio²¹²; egli infine è *basileus dikaios* («re giusto») ²¹³, conosce «il Dio altissimo» da sempre, ed è proprio qui la sua dignità regale e sacerdotale: non avere avuto bisogno di cominciare a conoscere Dio. La comunità giudeocristiana destinataria di Ebrei s'imbatte in tale enigma (in Gn 14,18-20 e nel Sal 109,4b)²¹⁴ e lo decifra in direzione cristologica: figura-tipo dell'antitipo, il Cristo messia, sommo sacerdote²¹⁵. Il nome e la dignità sacerdotale di Melchisedek richiamano l'attenzione ai beni messianici di giustizia e di pace. Privo di genealogia, la sua provenienza è straordinaria, secondo il principio: «Quod non in tōrā, non in mundo»²¹⁶, quindi da Dio. Eppure in Ebrei, ove è menzionato 8 volte²¹⁷, Melchisedek rimane nell'ombra, non ha alcuna importanza salvifica autonoma, è solo una figura in funzione del Figlio sommo sacerdote. Gn 14,17-18 lo ritrae più grande di Abramo e di Levi e il Sal 109,4 annunzia che con lui è introdotto un nuo-

²⁰⁸ Cfr. G. Flavio, *Guerra giudaica* 6,10,438 e *Antichità giudaiche* 1,180 ss. Ma come si è già accennato appena sopra, la città cananea è già nota intorno al 3000 a.C. e il nome Uru-Salim è conosciuto presso i sumeri.

²⁰⁹ Risale già al 3000 a.C. Cfr. Girolamo, *Liber de situ et nominibus locorum hebraeorum*.

²¹⁰ G. Flavio, *Guerra giudaica* 6,10,438. Melchisedek non vi è espressamente menzionato, ma ne sono forniti tutti i dati per identificarlo. Cfr. G. Vitucci (ed.), *Flavio Giuseppe. La guerra giudaica*, vol. II, pp. 412-413 e 582.

²¹¹ Filone di Alessandria, *Legum allegoriae* 3,25.

²¹² Id., *De Abrahamo* 235-236.

²¹³ Id., *Legum allegoriae* 3,25.

²¹⁴ Esamina bene la ricezione del Sal 110 in Ebrei, attraverso Gn 14,17-18. T.C. De Kruijf, *The Priest-King Melchizedek. The Reception of Gen 14,18-20 in Hebrews Mediated by Psalm 110*, in *Bijdragen* 54 (1992) 393-406.

²¹⁵ Così H. Braun, *Qūmran und das Neue Testament*, vol. I, p. 260.

²¹⁶ Cfr. KNTTM.SB, vol. III, p. 694.

²¹⁷ Cfr. Eb 5,6.10; 6,20; 7,1.10.11.15.17.

vo ordinamento sacerdotale; è il precursore del messia re e sacerdote ed è il giudice che prepara il regno della giustizia, conforme al suo nome²¹⁸.

A Qumran si attendeva un sommo sacerdote aronide²¹⁹, forse Melchisedek messia e sacerdote? L'interrogativo si pone dopo la restituzione del suo accennato frammento di *11QMelch*. Alle linee 17-19 si legge: «L'interpretazione (di Is 52,7: «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunzi...») è il messaggero (cioè Melchisedek), è il *messia*, colui del quale Daniele disse: Un messaggero di bene che proclama la salvezza». L'interprete identifica il messaggero con il messia e con Melchisedek, probabilmente perché quest'ultimo è sacerdote e re (Gn 14,18)²²⁰. Vi è certo un po' di esagerazione nel far dipendere Ebrei da influssi essenici; Melchisedek vi è inteso come tipologia del Cristo glorioso, Figlio di Dio e sommo sacerdote in eterno, né vi sono ragioni testuali per identificare il Melchisedek del «trattato» con una figura angelica o divina²²¹. Il silenzio di *11QMelch* su un avvenimento storicamente paragonabile all'ingresso del Figlio nel mondo sta alla radice di tali insopprimibili differenze. In Ebrei non sono presenti dati sufficienti per intravedere processi di «angelificazione» o «divinizzazione» paragonabili a quelli di Qumran²²². Che Ebrei consideri il sommo sacerdozio di Melchisedek quale strumento di polemica antiqumraniana²²³, quasi a volergli subordinare il sommo sacerdozio levitico, è tesi poco attendibile²²⁴. Dei raffronti sono possibili: Cristo e Melchisedek, due figure escatologiche, latrici di redenzione; esaltate entrambe nei cieli, combattono le forze contrarie a Dio; portano la promessa di una nuova era, si che con cautela si può ritenere che il *midrash* di Eb 7,1-3 in qualche modo risenta di *11QMelch*²²⁵; tuttavia, se Ebrei esalta Melchisedek, è solo per dire che il Cristo gli è comunque *superiore*.

²¹⁸ Cfr. G.L. Cockerill, *Melchizedek or King of Righteousness*, in *EQ* 63 (1991) 305-312.

²¹⁹ Cfr. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, vol. I, p. 253.

²²⁰ Cfr. L. Moraldi (ed.), *Manoscritti di Qumran*, p. 580.

²²¹ Si vedano, al riguardo, P.E. Hughes, *The Christology of Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 19-27; J.D. Charles, *The Angels. Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews*, in *JEvTs* 33 (1990) 171-178 e F. Manzi, *Melchizedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran*, PIB, Roma 1997.

²²² Per R.L. Dixon (*The Kingdom of God in Hebrews*, in *StulosTheolJourn* 3 [1995] 95-112), la dipendenza di Ebrei dall'angelologia del tempo è solo «indiretta», mediata cioè dal comune sfondo ideologico e linguistico dei filoni giudaico-apocalittici dei secoli II a.C. - I d.C.

²²³ Così C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, pp. 380-381.

²²⁴ Espliciti riferimenti antiqumraniani in Ebrei mancano. La polemica antilevitica di Ebrei va in direzione anticotestamentaria: quel sacerdozio dell'AT, e non un altro, è terrestre, imperfetto e transitorio. E se a Qumran si fosse conosciuto Melchisedek come sommo sacerdote, sarebbe stato di certo subordinato al sacerdozio levitico, come precisato dai rabbini. Dati in *KNTTM.SB*, vol. IV, pp. 453-454; cfr. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, vol. I, pp. 260-261. Grazie a tredici frammenti provenienti da *11QMelch* oggi sappiamo che a Qumran, Melchisedek era ben noto, ma non come sommo sacerdote, bensì come figura escatologica. L'unico eventuale riferimento al suo profilo sacerdotale lo si può rintracciare *indirettamente* nell'espressione «eredità di Melchisedek» (*11QMelch* 5), in quanto «l'eredità dei sacerdoti consisteva nel servizio sacerdotale verso יהוה» (Gs 14,18), nell'anno giubilare (*11QMelch* 2), nel proclamare il condono, la liberazione dei prigionieri, il ritorno ai propri possedimenti (cioè una vasta riconciliazione). Cfr. L. Moraldi (ed.), *Manoscritti di Qumran*, pp. 577-578. Ma l'allusione è lontana.

²²⁵ Cfr. M.C. Parsons, *Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews*, in *EQ* 60 (1988) 195-215, qui 211.

Gesù è sommo sacerdote eterno «alla maniera di Melchisedek». Lo esprimono bene il linguaggio dei silenzi. Per Ebrei, nome e titoli del re di Salem dimostrano che questi *prefigura* il Cristo, «re di giustizia» e «re di pace»²²⁶, doni attesi con il re-messia²²⁷. Se si aggiunge «sacerdote del Dio altissimo» (Gn 14,18), si ottiene l'unione del sacerdozio con il profilo regale, il che corrisponde alla posizione del «Figlio di Dio» (Eb 7,3; già 4,14), re e sacerdote, «alla destra della Maestà», dunque eterno.

Ma come scorgere questi lineamenti in Gn 14,18-20, ove non si dice nulla di tutto questo? Se consideriamo i silenzi del testo ispirato, notiamo che esso omette di riferire particolari di primaria importanza, trattandosi di un sacerdote: *silenzio sulla genealogia* (Gn 14,19-20; Eb 7,3); eppure un sacerdote era tenuto a fornire la propria genealogia, a riprova della sua appartenenza alla stirpe sacerdotale²²⁸. Questa situazione paradossale descrive un sacerdozio particolare, che non è quello aronide. Ritorna il principio rabbinico: «Quod non in *Torah*, non in mundo», dunque da Dio; *silenzio su nascita e morte*, due omissioni che spingono Ebrei a descrivere Melchisedek «*rassomigliante* al Figlio di Dio» (7,3), la cui esistenza è eterna (Eb 1,8.10.12). Se Ebrei si fosse accontentato di studiare Gn 14 in sé e per sé, non avrebbe scoperto tanta luce. Avrebbe piuttosto provato meraviglia e perplessità, come nelle discussioni su Melchisedek: i rabbini si interrogavano sull'origine del personaggio; gli inventavano una genealogia; gli contestavano il suo modo di benedire Abramo. Eppure, accostati al Sal 109 e alla glorificazione del Cristo, i silenzi del testo genesiaco acquistano parola, magistrale *tecnica della verbalizzazione* a favore della figura di un sacerdote eterno, che si stacca nettamente dal sommo sacerdote dell'AT, dove se ne prevede la morte e la sostituzione con uno dei discendenti²²⁹.

Eb 7,2-3: un inno a Melchisedek preesistente? Proprio così. Testo chiave in tutta la questione «Melchisedek», Eb 7,2-3 è un inno letterario preesistente a Ebrei, una microunità di redazione originale, libera da influssi extrabiblici. Specialmente ciò che è detto in 7,2b-3 è del tutto estraneo al resto del discorso e pur tuttavia con esso ben amalgamato. I participi attributivi con i quali 7,3 (cfr. il commento) riesamina i fatti di Gn 14,17-20 servono per dire che Melchisedek, «*rassomigliante* al Figlio di Dio, rimane sacerdote per sempre». Se gli attributi di Eb 7,2b-3 sono tratti dai silenzi di Genesi, essi sono anche la conferma che l'autore sta riflettendo sul Sal 109,4: quale sacerdote «a somiglianza (*aphōmoiōmenos*) di Melchisedek», egli possiede la vita eterna ed esercita il suo sacerdozio per sempre. Ebrei si sente così autorizzato ad accettare il v. 3 quale unità innica preesistente, ove si dice di Melchisedek ciò che egli intende dire di Cristo.

²²⁶ Queste traduzioni-interpretazioni simboliche ricorrono già in Filone di Alessandria, *Legum allegoriae* 3,79.

²²⁷ Cfr. Is 9,5-6; 11,1-9; Mic 5,4; Sal 44,8, citato in Eb 1,9; Sal 71,7.

²²⁸ In Esd 2,61-63 si racconta che al ritorno dall'esilio alcuni sacerdoti ebrei, non avendo ritrovato i registri genealogici, vennero esclusi dalle funzioni sacerdotali (dal governatore Zorobabele).

²²⁹ Su Gesù, Melchisedek e il sacerdozio levitico, cfr. L.J. Nascimento, *El Sacerdocio de Cristo en la Carta a los Hebreos*, in *RevCuBib* 10 (1986) 47-85; A. Vanhoye, *La novità del sacerdozio di Cristo*, in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998) 16-27.

Se Melchisedek appare immortale (7,3), Cristo è sacerdote «alla maniera di Melchisedek»: i due si rassomigliano nel sacerdozio immortale. Per questa ragione il sacerdozio di Cristo è migliore anche di quello di Melchisedek; non è infatti lo stesso. Per Eb 7,28 del resto non c'è dubbio: Cristo è «Figlio di Dio reso perfetto in eterno» in forza di una celebrazione sacerdotale in cui ha offerto se stesso. È per lui il frammento innico in Eb 7,2b-3: «Re di giustizia e re di pace / senza padre, senza madre, senza genealogia / senza principio di giorni né fine di vita / rassomigliando così al Figlio di Dio / rimane sacerdote per sempre». I giudeocristiani melchisedekiani lo cantano a Melchisedek; Ebrei lo applica a Gesù il Cristo²³⁰.

Melchisedek un ecumenista? Proprio in quanto «sacerdote del Dio altissimo» (Gn 14,19), egli è il *progenitore di ogni sacerdozio*. Il suo, «migliore» di quello di Aronne, non lo scalza, ma ne è *diverso*; esso poi cede il passo a quello di Gesù il Messia. Ebrei non valuta i tre sacerdozi, quasi fossero l'uno contro l'altro, ma piuttosto dice che il sacerdozio eterno di Gesù il Cristo è un richiamo alle comunità cristiane, nella loro diversità, a scoprire in quel sacerdote crocifisso il motivo dell'unità che le porta a essere testimoni in se stesse e fra loro, e non le une contro le altre. Una valenza ecumenica. Nella sua pluralità (confessionale) il sacerdozio cristiano ha la sua unità nel sommo sacerdozio di Gesù il Cristo, il Figlio. Suggerimento ardito, da elaborare. Proposta già nel 1920 a Costantinopoli, questa visuale non ha (ancora?) avuto seguito²³¹.

10. Compie espiazione e riconciliazione

La morte del sommo sacerdote è chiave di volta in Ebrei, un evento che non si lascia descrivere in una sola direzione²³². Essa pone *potenze a confronto*. È il linguaggio di Eb 2,14: Gesù condivide la stessa condizione degli uomini, fino alla morte, «per ridurre all'impotenza colui che della morte detiene il potere, cioè, il diavolo». In 13,20 Dio (*ho anagagōn*) esalta il «pastore delle pecore, quello grande», facendolo «tornare» dai morti e poi assidere alla sua destra (1,3d). Ma la croce è già in sé vittoria decisiva sulla morte. La risurrezione ne è la conferma. Essa è *denuncia* del rifiuto di Dio da parte degli uomini che respingono e ricrocifiggono il Figlio (6,6) e profanano l'alleanza. Essa è un *processo* perché sancisce un'alleanza (Eb 8 e 9,18-21), è accordo tra due parti, è stesura di un contratto, è testamento (9,16), è abrogazione (8,13; 9,26; il linguaggio legale è chiaro). Per ogni umana creatura Gesù Cristo ha «gustato la morte» (2,9) e, perciò stesso, per tutti²³³. Quella morte è un *progetto paradossale*: l'innocente, umiliato sulla cro-

²³⁰ Può essere questo un risultato favorito dallo studio di A. Vivian, *I movimenti che si oppongono al Tempio: il problema del sacerdozio di Melchisedek*, in *Henoah* 14 (1992) 97-112.

²³¹ Così T.K. Thomas, *Melchizedek, King and Priest. An Ecumenical Paradigm?*, in *EcumRev* 52 (2000) 403-409.

²³² Sulla questione, cfr. S. Bénétreau, *La mort du Christ selon l'Épître aux Hébreux*, in *Hokhma* 39 (1989) 25-47, e ancora S. Bénétreau, *La mort de Jésus et le sacrifice dans l'Épître aux Hébreux*, in *Foi et Vie* 95 (1996) 33-45.

²³³ Su *hyper pantos*, cfr. qui il commento su Eb 2,9.

ce, è esaltato da Dio e siede ora alla sua destra (1,3;10,12;12,2); del resto, già secondo la prospettiva dell'AT, il giusto perseguitato che confida in Dio è vincente²³⁴. È un *evento-avvento escatologico*, è una cesura necessaria al compiersi della salvezza ed esige un lasso di tempo che la renda visibile a tutti, fino a quando egli tornerà per prendere con sé quanti sono in gioiosa attesa del suo ritorno (9,28; cfr. 1Ts 5,17). Quella morte *purifica e santifica* la coscienza in radice, le ridà la libertà dei figli nel Figlio (loro fratello), espia il peccato del mondo, ottiene il perdono, annulla la colpa. È impegno consapevole di ognuno inserirsi in questo processo di purificazione e perdono onde accedere al Padre. La purificazione non è dunque di cose, ma della coscienza (9,14; 10,22), della mente e del cuore (8,10), della persona intera. Per Eb 9,28, Gesù con la sua morte non solo libera dal peccato, ma *se ne fa carico*, il che rinvia a Is 53,11-12 («Il giusto mio servo giustificherà molti»). Giustificazione ed espiazione non sono un automatismo. Da qui il *perdono* e il *riscatto*. Il primo introduce una sfumatura giuridico-relazionale: è annullato un obbligo, condonato un debito, dimenticata un'offesa; quanto al secondo, esso è unico e definitivo: dalle trasgressioni (9,12), soprattutto all'antica alleanza, e dalle relative sanzioni. «Perdono e riscatto» si ricollegano agli eventi che fondano l'alleanza all'uscita dall'Egitto e ai fatti del Sinai (8,9-10), quando il popolo si impegna a compiere tutto quanto il Signore ha detto. L'efficacia del riscatto di Cristo è perfetta e retroattiva: redime anche l'antica alleanza al Sinai e riporta alla prima alleanza, in Abramo.

Quanto all'*espiazione*, essa «descrive la missione di Gesù sommo sacerdote: "espia i peccati del suo popolo", renderli cioè insignificanti davanti a Dio» (gesto colmo di misericordiosa solidarietà²³⁵); non tanto cancellare la sanzione di chi è entrato in conflitto con Dio, sarebbe troppo poco, ma *dare compimento* alle attese che la liturgia dello *Jōm Kippūr* anticipava simbolicamente: risanare in radice la libertà umana rendendola capace di fedeltà. È la dignità ministeriale del nuovo sommo sacerdote, secondo Eb 2,17.

Quella morte è «abrogazione-abolizione del peccato» (*eis athetēs in tēs hamartias*, 9,26). Il carattere giuridico è qui indiscusso, come esprime l'impiego di «peccato» al singolare: quello che impediva la comunione con Dio motivando il giudizio (9,27); quel peccato è ormai annullato. Essa è «via e accesso» (*hodos* ed *eisodos*) secondo lo schema dello *Jōm Kippūr*, in quanto il sommo sacerdote antico e il sangue degli animali compiono la stessa strada verso il «santo dei santi». Il nuovo sommo sacerdote invece è entrato una volta per sempre nel santuario celeste in forza del proprio sangue (cfr. 9,11.12.24; 10,19.20). Torna il dualismo alessandrino di Ebrei tra celeste e terrestre.

E siamo al *compimento*: quella morte del sommo sacerdote, *divenuto* visibilmente tale proprio nella morte, purifica e perfeziona i credenti, riportandoli alla piena comunione con Dio (9,15). Questo linguaggio arricchisce la tradizione cristologica del NT proprio con questa novità decisiva: il ministero di Gesù Cristo è

²³⁴ È il caso del servo sofferente (cfr. Is 49,7; 50,5-9).

²³⁵ Così F. Büschel, *hilaskomai*, in GLNT (1968) 4,992. *Hilaskomai* nel NT ricorre qui e in Lc 18,13 dove esprime implorazione della misericordia di Dio.

sacrificio-oblazione *sacerdotale* (2,17-18)²³⁶. Quale spazio resta, dopo di lui, per il sacrificio? Ecco ciò che resta: «Gesù Cristo ieri e oggi lo stesso e per sempre» (13,8)²³⁷.

Vi è un'analogia tra la liturgia dello *Jôm Kippûr* al tempio e la vita-morte di Gesù in croce. Come riconciliarsi con Dio? L'infedeltà dissacra l'alleanza; essa è un *deficit*, volontaria o involontaria che sia. Va dunque riparata, pena l'ira di Dio. Lo *Jôm Kippûr* rappacificava con Dio, momentaneamente. E questo accade perché nella liturgia l'invisibile si fa visibile: nella preghiera *avviene* il dialogo con Dio; nell'offerta del sacrificio *avviene* il suo perdono. Ebrei si avvale della simbologia dello *Jôm Kippûr*, per dare profilo alla liturgia di morte e riconciliazione celebrata dall'unico sommo sacerdote.

Ma Gesù doveva morire nella effusione del sangue? L'interrogativo è legittimo. Nel «grande giorno della espiazione» il sacrificio cruento era decisivo per la riconciliazione con Dio. Il sangue porta in sé la vita; nel sangue di animali ritualmente puri si offre a Dio la propria vita e la si riottiene da lui purificata. Sollecitato dal sangue, che trasporta la vita, Dio dà la vita nuova²³⁸. Si potrebbe dire che la morte di Gesù non era del tutto necessaria, lo era però l'effusione del sangue, perché tutta la sua vita, fino al suo epilogo, potesse esprimere riconciliazione. Per Ebrei è decisivo lo *Jôm Kippûr*, non tanto la pasqua. È lo *Jôm Kippûr* che Gesù trasforma nella sua nuova pasqua; morte, la sua, che non è uccisione (*thysia*), ma offerta-oblazione (*prospora*). Veicolo: l'attenzione (*hypakoë*) al progetto del Padre (10,5-10), progressiva condivisione delle sue motivazioni (5,8-9), fino al pieno compimento nella situazione storica come andava evolvendo. Il sangue di Cristo ha chiuso per sempre la liturgia dell'espiazione. Ne è nato il nuovo *Jôm Kippûr*; esso è all'opera²³⁹.

La prospettiva di Eb 7,1-28²⁴⁰ sulla morte di Cristo è radicata nella tradizione evangelica²⁴¹. Il motivo del «sangue dell'alleanza», «il sangue del nuovo patto, sparso... per il perdono dei peccati» (Mt 26,28) e la riconciliazione, si legge ancora in Lc 22,20; in Mc 14,24. Retroterra in Es 24,8: «Mosè prese il sangue, ne asperse il popolo e disse: "Ecco il sangue del patto che l'Eterno ha fatto con

²³⁶ Cfr. R. Martínez de Pisón, *Acción Salvífica de Jesucristo y Lenguaje Sacrificial-Sacerdotal, Continuidad o Ruptura en la Epístola a los Hebreos?* in *ComSev* 25 (1992) 334.

²³⁷ Se ne occupa al dettaglio J.P. Michaud, *Que reste-t-il des rites après Jésus? Une lecture de l'épître aux Hébreux*, in *Théologiques (Montreal)* 4 (1996) 33-55: una novità nella continuità. Per R.H. Culpepper (*The High Priesthood and Sacrifice of Christ*, in *TEdr* 31 [1985] 46-62), la differenza qualitativa del sacrificio del NT rispetto all'AT è abissale. Conferme e approfondimenti in B. Lindars, *The Theology*, pp. 94-107; cfr. anche C. Dieterlé, *Par-delà le voile: l'Épître aux Hébreux et le sacrifice (Hébreux 6,13 à 10,21)*, in *Foi et Vie* 95 (1996) 47-51.

²³⁸ Così Lv 17-26 («codice di santità»); Lv 17,11: sul sangue che rigenera (sangue è vita).

²³⁹ Cfr. F. Dunkel, *Expiation et Jour des expiations dans l'épître aux Hébreux*, in *RRéf* 33 (1982) 63-71; più di recente A. Schenker, *Sacrifices anciens, sacrifice nouveau dans l'Épître aux Hébreux*, in *LumVie* 43 (1994) 71-76; ancora J. Massonnet, *Note sur la fête juive de Kippour*, in *LumVie* 43 (1994) 77-86.

²⁴⁰ Vedi Eb 7,1-28; 8,1-9,28 e 10,1-18. Cfr. P. Ellingworth, *Reading through Hebrews 1-7*, in *Epworth Review* 12 (1985) 80-88.

²⁴¹ Ampia analisi in A. Vanhoye, *Sacerdoce du Christ et culte chrétien selon l'épître aux Hébreux*, in *Christus* 28 (1981) 216-230.

voi secondo tutte queste parole»». È da Es 24,8 che i sinottici riprendono l'espressione «sangue dell'alleanza» per esprimere la morte di Gesù. Esso è il suo «sangue», è sacrificio personale. Gesù vi si richiama di frequente nella sua predicazione²⁴². Ebrei sa bene che il sacrificio antico non consisteva nell'uccisione della vittima, ma nella purificazione attraverso il sangue. Uccisa fuori dal santuario, in esso ne era introdotto solo il sangue. La morte di Cristo non è un atto penalizzante, ma di salvezza. Forse è così già per Lv 17,11: l'effusione del sangue della vittima è gradito a יהוה che, benevolente, riaccoglie l'alleato infedele.

Diventa opportuno chiarire la parola *sacrificio*, per comprenderne il senso «sacro» e cristiano nonché la sintonia di Ebrei con la tradizione evangelica²⁴³. Ciò che sacrifica (*sacrum-facere*) la vittima è il colpo del sacrificatore (Girard). E un certo sostegno dal Primo Testamento sembra possibile: i leviti avevano l'incarico di immolare gli agnelli della pasqua (2Cr 30,17): «...*Immolate...* la pasqua» (2Cr 35,6). «I sacerdoti, figli di Aronne, presenteranno il sangue e lo spargeranno tutt'intorno sull'altare... un sacrificio fatto col fuoco (*thysia*), odore soave all'Eterno» (Lv 1,5,9). Sembra che i leviti uccidessero le vittime e quel loro gesto costituiva il «sacrificio»²⁴⁴ (Girard), mentre i sacerdoti le presentavano quale oblazione soave a Dio gradita (Vanhoye).

Ora, ciò che in Ebrei sacrifica il Cristo non sono i colpi inferti dai carnefici (come propone Girard); nessuno di essi è sacerdote, unico sacerdote è lui, che offre se stesso nel momento in cui accoglie nella sua esistenza terrena la progettualità divina che vuole sconfiggere la violenza umana. È così che egli si santifica, si sacrifica, si offre; disponibilità incondizionata all'azione di Dio, la sua. Inoltre, un sacrificio che santifica è solo opera di Dio. Nessun uomo può santificare qualcosa. Il Primo Testamento sottolinea questo fatto con l'immagine del «fuoco dal cielo» che consuma le offerte e che proviene «dalla presenza dell'Eterno» (Lv 9,24). Per Eb 9,13-14 il fuoco divino dell'AT è lo Spirito eterno per mezzo del quale Gesù Cristo offrì se stesso senza macchia a Dio; è lui a «purificare la nostra coscienza dalle opere morte per servire il Dio vivente!» (Vanhoye).

L'offerta che «santifica» Gesù è descritta in Eb 5,7-8: un punto denso che, come rilevato nel commento, presenta stretti rapporti con la tradizione evangelica sull'agonia di Gesù (Mc 14,36 e Mt 25,42²⁴⁵). L'offerta «durante i giorni della sua carne» è presentata in Eb 5,7a come «offerta sacerdotale», non come offerta comune. Essa investe tutta la vita terrena del Figlio, lo fa *perfetto* e ne rende visibile la *consacrazione* sacerdotale per volontà *consacrante* di Dio²⁴⁶; sommo

²⁴² Cfr. Mt 20,28; Mc 10,45; Gv 10,11,18; ancora Mt 26,26-46 e paralleli (aspetto oblativo).

²⁴³ Si veda A. Vanhoye (*Sacerdoce du Christ et culte chrétien, selon l'épître aux Hébreux*, in *Christus* 28 [1981] 216-230) in disputa con R. Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, pp. 329-333) su Ebrei (inoltre, *Ibid.* pp. 216; 248; 251-254; 271; 275-276. Riprende la questione J. Moingt, *La fin du sacrifice*, in *LumVie* 43 (1994) 15-31.

²⁴⁴ Una conferma cade in Ez 44,10-14, ove si legge che i leviti «scanneranno gli olocausti e i sacrifici» (v. 11), ma resteranno esclusi dal sacerdozio a causa delle loro colpe (v.13). Rileva la cosa già R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Cerf, Paris 1960, p. 292.

²⁴⁵ Cfr. anche C. Z. Estrada, *Hebrews 5,7-8. Estudio histórico-exegético*, PIB, Roma 1990.

²⁴⁶ Essa è chiara già in Es 29,9.29.33.35; Nm 3,3 (יהוה consacra i figli di Aronne attraverso Mosè); Lv 4,5; 8,33 (יהוה richiama l'attenzione sui sette giorni della *consacrazione*); Lv 16,32 (il

sacerdote non *separato da*, bensì *consacrato per legarsi a Dio e agli uomini*: spiritualità della 'āqēdā? Queste due relazioni si fondono: Gesù diviene *liberatore degli uomini* (2,10-18) in forza della sua *docilità verso il Padre* (2,13), è sacerdote perfetto per avere investito la propria vita terrena a favore di un piano di *espiatione e riconciliazione*. Risultato: un capovolgimento paradossale della sofferenza e della morte « grazie allo Spirito eterno » (9,14), il cui intervento è stato invocato con docilità (5,7-8). La croce non è dunque violenza subita, ma vittoria della docilità divina sulla violenza del male (Vanhoeye)²⁴⁷; non è espiatione cruenta (*Sühne-Theologie*, Girard), ma il frutto dell'*agape* (*Erlösung-Theologie*, Vanhoeye, Moingt); Gesù si sottopone alla violenza del sacrificio, ma la decanta con la predicazione dell'amore. Eppure, il sacrificio potrebbe rischiare il nulla: infatti la violenza è nell'uomo, che ne è il primo produttore (Mc 7,14-23). Ma Eb 8,7-13 si libera bene da questa situazione abnorme: riprende Ger 38,31-34 (LXX) ed esalta l'alleanza scritta nel cuore, strumento di permanente crescita nella relazione con Dio. Un sacrificio espiatorio e riconciliativo nell'*agapē*, attraverso la propria morte, non trova riscontri nell'AT. Lo stesso sacrificio d'Isacco è per la giustificazione nella fede, non per la riconciliazione. Il sacrificio del Figlio, invece, non è violento né solo espiatorio, ma ordinato alla salvezza e alla riconciliazione dell'uomo con Dio.

Se il cristianesimo è marcatamente contrassegnato dal sacrificio, lo è non a motivo di Ebrei, ma per il fatto che i primi cristiani, non disponendo ancora di un proprio rituale, lo hanno prelevato in particolare dalle celebrazioni sinagogali e relativi sacrifici. Lo lascia pensare il fatto che essi tornavano di frequente al tempio e ai suoi riti. Eppure, già dai tempi di quell'ultima cena (alla quale Ebrei mai allude), il cristianesimo nascente è in grado di distaccarsi da un'espiatione cruenta e di celebrare quella riconciliazione quale evento unico e definitivo (7,27) nell'*agapē*. Anche se dalla croce, vista come immolazione sacrificale di Gesù, si è dipanata tutta la teologia del sacrificio espiatorio (*Sühne Theologie*), non è tuttavia corretto continuare a « con-celebrare » l'evento croce come sacrificio *violento*. Esso è molto di più, perché unico e irripetibile: come atto di violenza contro un giusto, esso appartiene alla storia; come celebrazione nell'*agapē*, esso diviene annientamento della violenza. Tutta la « teologia della salvezza » (*Heilstheologie*) invece va oltre la storia e oltre la « teologia dell'espiatione ». Il sacrificio volontario di Cristo

consacrato farà l'espiatione). Il termine « consacrazione, consacrare » si trova solo in queste citazioni e non è utilizzato altrove.

²⁴⁷ Interlocutorio lo studio di C. Gianotto, *Il sacrificio nell'Epistola agli Ebrei*, in ASE 18 (2001) 169-179. Questi raffronta la proposta del sacrificio in Ebrei con tre documenti: 4QŠir-Šabb (75a.C. - 50 d.C.); il trattato gnostico su Melchisedek (*NagHmadi Papiro* 10,9,1) e il documento giudeocristiano delle *Ricognizioni* 1,27-71 (in *Pseudoklementinen* [B. Rehm - G. Strecker, edd.], *Rekognitionen*, vol. II, Akademie Verlag, Göttingen 1994). Tali documenti non danno apporto alcuno al « carattere cruento del sacrificio offerto dal sommo sacerdote Gesù nel tempio celeste », idea pertanto nuova e ardita e « senza precedenti nella tradizione giudaica », sostenuta appunto da Ebrei (G. Gianotto, *Ibid.* 174). Ebrei mostra così una volta ancora di essere del tutto indipendente da elementi culturali e cultuali del momento, che pur apprezza e conosce. La disponibilità offertoriale del Cristo continua *ora* nel santuario celeste (7,25). Al di là del sacrificio cruento, instabile, permane stabile quello *spirituale*. Ma quello del Figlio è sacrificio celeste cruento?

spinge verso quell'« oltre »: è teologia della redenzione (*Erlösungstheologie*). Siamo al nuovo *Jōm Kippūr*²⁴⁸. Proteso a coinvolgere i sentimenti dei destinatari²⁴⁹, l'autore presenta loro il *sensu del nuovo*: non più tanti sacrifici, ma uno solo; non più tanti sacerdoti e tanti sommi sacerdoti, ma uno solo; non più tanti tentativi incapaci di riconciliazione, ma uno solo e definitivo; non più tanti ingressi nel « santo dei santi », ma uno solo, attraverso il velo della sua carne e una volta per tutte. *Ephapax* esclude ogni possibilità di ripetizione, ma anche di inefficacia; quella sua *disponibilità all'oblazione redentiva*, ha redento per sempre. Se sacrificio e sacerdote sono due realtà agganciate, si può parlare della morte di Gesù il Cristo solo in senso sacerdotale²⁵⁰.

Al contrario, la tipologia biblica permette di dire che sacerdoti e sacrifici dell'antico patto hanno avuto il valore di dimostrare di non avere avuto valore; essi non hanno ottenuto mai gli scopi per cui venivano offerti: senso della santità di Dio, attitudine appropriata nell'avvicinarsi a lui, dono dell'espiatione e della riconciliazione, grazia di Dio, accesso al suo trono. Essi hanno avuto tuttavia un compito educativo: introdurre al patto in Abramo per approdare, attraverso la zoppicante cesura in Mosè, al patto nuovo in Gesù il Cristo, sacerdote e vittima, espiatore e riconciliatore²⁵¹. La combinazione di *ha-kippūrim* e *hilastērion* è ormai una efficace realtà operante.

11. È mediatore di un patto migliore, nella continuità

Diathēkē, dall'AT *brīt*, probabilmente dall'accadico *baru*: legare, dunque accordo impegnativo tra due parti. Risultato: lo *šālōm* fra i contraenti. O ultima volontà testamentaria?²⁵²

Gesù il Figlio è mediatore « di una nuova alleanza » (*diathēkēs kainēs mesitēs*) e « garante di un'alleanza migliore » (*kreittonos diatēkēs eggyos*), due binomi ai quali va data ora specifica attenzione. *Mesitēs* esprime il ministero del sommo sacerdote per il popolo di Dio²⁵³. In Ebrei e in scritti posteriori (cfr. 1Tm 2,5)

²⁴⁸ Si legga F. Dunkel, *Expiation et Jour des expiations dans l'épître aux Hébreux*, in RRéf 33 (1982) 63-71.

²⁴⁹ Rileva questa intenzionalità J. Moingt, *La fin du sacrifice*, in LumVie 43 (1994) 23.

²⁵⁰ Esprimono con altre parole la stessa idea, credo arricchendola, F. Manzi - G.C. Pagazzi, *Cristologia del sacrificio e ontologia della coscienza. Spunti di riflessione*, in Teologia 24 (1999) 154-176: « Il sacrificio, secondo l'intenzione di Gesù, consiste nella decisione di ritenere affidabile la pedagogia del Padre che vuole donargli la vita; e questo anche quando tale pedagogia sembra nascondere ogni tratto di paternità. Il sacrificio di Gesù, che ha il suo fenomeno decisivo nel dare la vita crocifissa, coincide propriamente con la rinuncia a salvare da sé la propria vita ». Cfr. *ibid.* 173. Che Gesù, con tale accettazione, intenda *dire grazie* al Padre per la vita terrena come dono da ridonare, dono *eucaristico*, si può capire. Ma non userei la parola *eucaristico*. Essa ha un preciso senso e, al momento, non se ne vede il clima in Ebrei. Cfr. qui *Il messaggio teologico*, pp. 680-683.

²⁵¹ Così D.M. Roark, *The New Covenant*, in TEdr 31 (1985) 63-68, qui 66-67.

²⁵² Ma non è il parere di Ebrei. Cfr. qui il commento su Eb 9,15-18. Si veda anche S.R. Murray, *The Concept of diathēkē in the Letter to the Hebrews*, in ConcordTheolQ 66 (2002) 42.

²⁵³ Illustra bene questo aspetto F. Martin, *Le Christ médiateur dans l'épître aux Hébreux*, in Sémiotique et Bible 97 (2000) 37-45: il mediatore di quel patto nuovo è sommo sacerdote perché

occupa una posizione centrale nella teologia della mediazione. In Eb 8,6 *mesitēs* indica colui che «media» tra due parti distanti. Questo senso è il più vicino al pensiero dell'autore che usa 17 volte quel termine abbinandolo per 3 volte ad alleanza: «mediatore di una nuova alleanza» (8,6; 9,15; 12,24).

Mesitēs ha di per sé un peso giuridico: intermediario, testimone, colui che vigila sulla realizzazione degli accordi. Nel linguaggio ellenistico, può designare colui che si impegna, che fornisce una cauzione, che garantisce. In questa accezione è sinonimo di *eggyos* (sponsor, garante): «Gesù è diventato garante di un'alleanza migliore» si legge in Eb 7,22 dove *eggyos* appare per l'unica volta in Ebrei e in tutto il NT, unito a *diathēkē*: «Per questo Gesù è divenuto garante di un'alleanza migliore»; in lui cioè «avviene» una nuova relazione tra Dio e gli uomini: venuto fra gli uomini (movimento discendente), li apre a Dio (movimento ascendente). *Eggyos* acquista così un senso di mediazione che la parola in verità non ha.

Ebrei espone la mediazione di Cristo in 5,11 - 10,39. In 9,15-28 l'argomento evolve in tre *aforismi*²⁵⁴: necessità della morte del testatore perché il testamento sia operante, e applicazione alla prima alleanza, con descrizione di quattro momenti del rito secondo Es 24: proclamazione della legge, aspersione con il sangue, parole dell'alleanza pronunziate da Mosè, aspersione della tenda con il sangue dei sacrifici. Eb 9,15-21 è il primo aforisma. Il secondo segue in Eb 9,22-26: necessità del sangue per la purificazione e applicazione al Cristo. Egli entrò non in un santuario manufatto, ma nel cielo stesso, non molte volte come i sacerdoti della classe di Levi ma una volta sola, non con sangue altrui ma con l'offerta di se stesso. Il terzo aforisma è in Eb 9,27-28: la morte per ogni uomo è un momento unico, e applicazione al Cristo. Egli si è offerto una volta soltanto e per sempre e *media* di continuo per coloro che lo attendono (7,25). Gli *aforismi* o postulati adottati devono parlare ai lettori e mostrare loro che non ha senso la nostalgia per il culto giudaico, dopo aver conosciuto Gesù il Cristo. Allo scopo, essi sono selezionati dagli ambienti sia giudaico (dove c'è un testamento è necessaria la morte del testatore, 9,16) sia cultuale (ogni sacerdote è per offrire doni e sacrifici, 8,3; senza versamento di sangue non c'è perdono dei peccati 9,22) sia religioso in generale (l'uomo muore una sola volta, poi è giudicato, 9,27). Tutto ciò rinvia a un destinatario capace di tanta qualità argomentativa²⁵⁵.

L'insistenza su mediazione sacerdotale e alleanza è già una prima innovazione nei confronti dell'AT, nel quale il legame tra sacerdozio e alleanza era non espresso. Il patto al Sinai aveva avuto luogo senza l'intervento di sacerdoti (Es 24,4-8). La loro presenza non è richiesta per la mediazione di alleanza, ma per il culto. Ai sacerdoti era riservato un rapporto cultuale privilegiato con Dio (Es 28,1; 29,1), era loro diritto-dovere offrire sacrifici; il sommo sacerdote entrava

mediatore. Per poter essere tale, si è fatto in tutto simile ai suoi fratelli (2,17). Su *diathēkē*, cfr. J.M. Caballero, *Para mejor comprender la Carta a los Hebreos*, in *Burgense* 29 (1988) 407-411.

²⁵⁴ Per la procedura epidittica, cfr. il commento su Eb 9,1-28, in tre serrate argomentazioni.

²⁵⁵ Si veda C. Dieterlé *Par-delà le voile: l'Épître aux Hébreux et le sacrifice* (*Hebreux* 6,13 à 10,21), in *Foi et Vie* 95 (1996) 47-51.

una volta l'anno nella parte più sacra della casa di Dio, fino al suo trono. Questo faceva di lui un essere quasi celeste, innalzato al di sopra di tutto il popolo. Ed ecco il salto qualitativo di Ebrei: «Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, è costituito a favore degli uomini per le cose che riguardano Dio» (Eb 5,1). Invece di dire «costituito per Dio», come era prescritto nell'AT (Es 28,1), Ebrei scrive «costituito per gli uomini», per poi precisare l'altro aspetto della mediazione, la relazione con Dio. Anzi, proprio a Cristo applica per tre volte il titolo di «mediatore²⁵⁶ di alleanza» (8,6; 9,15; 12,24), legando così il sacerdozio all'alleanza. Da questa prima innovazione ne derivano altre: se per l'antica alleanza il sacerdote mediatore deve tenersi separato dagli altri (5,1), per la nuova è necessaria la sua unione fraterna con il popolo di Dio (2,17-18; 4,15; 5,8). È così che quell'alleanza nuova, da tempo promessa e attesa, è ora visibile in lui mediatore (8,8-12; Ger 38,31-34 [LXX]). Invecchiato e prossimo alla scomparsa (8,13), l'antico patto non aveva la forza di redimere (8,7; 9,9-10). Simboleggiato dalla prima parte del tabernacolo (*ta hagia*: 9,8-9), esso è stato abrogato quando con la morte del Figlio è entrato in vigore il patto nuovo (9,15-17): attraverso il velo della sua carne (umanità), egli è entrato nella seconda parte del tabernacolo, alla presenza della Presenza, *mediatore* e *garante* della nuova alleanza, per avere offerto se stesso al Padre (9,11-22; 13,20, nel suo sangue). Quell'alleanza nuova avvicina a Dio (10,22; già 4,16); con essa la riconciliazione è piena, per sempre; in essa si è richiamati dai morti, come lui (13,20); in essa è già elargito il dono promesso dell'eredità eterna (9,15).

Gesù Cristo è *mediatore di comunione* di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio. Egli assume su di sé tutte le missioni mediatrici dell'AT, «mediatore» presso Dio per gli uomini tutti e in tutti i tempi. Non così per Mosè, intercessore a favore di un popolo smarrito nel deserto. Gesù mediatore guida i suoi fratelli al Padre. La sua alleanza supera tutte le separazioni e raduna tutte le genti in Dio. Punto culminante: la celebrazione del patto pasquale, veicolo di comunione.

Quel mediatore è sommo sacerdote «fedele» (*pistos*) a Dio, «misericordioso» (Eb 2,17) e compassionevole (*eleēmēn*) con i suoi fratelli: due preziosi aggettivi qualificativi. Negli eventi della passione e della glorificazione, essi hanno raggiunto il loro culmine espressivo: nella sua morte, il Figlio ha conquistato una capacità estrema di compassione e di misericordia; nella pasqua che è la nuova alleanza, egli continua a mediare. La relazione «Dio-uomo-Dio» non si potrà più arrestare: è la definitività dell'alleanza nuova. La novità è nella qualità della mediazione: essa è sacerdotale. Sacerdote già *nell'incarnazione*, egli lo diventa visibilmente *nel servizio alla sofferenza umana* (2,12): toccando un lebbroso (Mc 1,41), mangiando con pubblicani e peccatori (Mc 2,12; Lc 15,1-2), prendendo per mano un morto (Mc 5,41), ascoltando un ricercatore di Dio e del suo regno (Gv 3), dialogando con una donna straniera di Samaria (Gv 4), con una cananea (Mt 15,21-28). E le situazioni sono innumerevoli. Il culmine della novità è raggiunto nella propria sofferenza: passione e morte. Quella condanna fu un atto di dissacrazione

²⁵⁶ Esso non si trova mai nel pentateuco e solo una volta nel resto dell'AT: «Ah! Se ci fosse tra noi due un mediatore!» (Gb 9,33), lasciandone capire la non presenza.

della sua vita; quella morte e quel ritorno dai morti sono la *nuova pasqua* di redenzione, nel suo sangue. In contrapposizione a ogni oblazione rituale antica, la passione-morte è *oblazione del cuore*, a tutte superiore in qualità, *libera e consapevole* in assoluto; essa lo ha reso «perfetto» (Eb 5,9; 2,10; 7,28) nella mediazione sacerdotale. Prevista da Ger 38,31-34 e recepita in Eb 8,7-12, l'oblazione a Dio gradita e «attuata» dal Figlio è ascoltare ciò che egli incide nel cuore e scrive nella mente: sacrificio a Dio gradito, offertogli dal suo popolo sacerdotale. Perché, allora, tornare all'antico, obsoleto? Domanda retorica²⁵⁷.

Un patto continuo, verso «il non ancora». Assente in Paolo un'articolata considerazione delle promesse e del patto²⁵⁸, è in Ebrei che esso ottiene il suo profilo²⁵⁹ di patto continuo programmato in fasi successive. Le antitesi, è ormai accertato, sono un linguaggio retorico, una *bebatosis*, un confronto dialettico che non esprime antisemitismo²⁶⁰, piuttosto il *continuum*²⁶¹ di Dio nelle diverse fasi della storia del suo popolo. Gli impulsi al dialogo ebreo-cristiano e una propositiva teologia del patto non tollerano quella divisione tra ebrei e cristiani che la storia ha registrato, quasi fosse sostenuta da Ebrei. Questo risultato è indebito, perché favorito da una comparazione tra ebraismo e cristianesimo nascente applicata senza la dovuta attenzione all'ambiente vitale (*Sitz im Leben*) del «trattato». L'ordinamento levitico può essere «ora» sempre più relativizzato a motivo della novità escatologica introdotta nella storia umana dall'evento «Gesù Cristo». Proprio perché «relativo», il patto antico porta in sé l'esigenza di un superamento di qualità, fino al compimento escatologico²⁶².

Ebrei non contrappongono bensì coordina, con adeguata evoluzione del linguaggio, la teologia protogiudaica del patto antico con quella protocristiana del nuovo e pone le premesse di una crescita continua, dalla gesuologia fino al culmine cristologico: il patto antico e il nuovo non possono prescindere né dalla *tôrâ* né da Cristo. Per i cristiani, la *tôrâ*, *riletta*, è punto fermo di riferimento; per gli ebrei, Gesù, l'ebreo, non può essere ignorato, anche se ne dovesse derivare conflittualità.

²⁵⁷ Si legga A. Vanhoye, *La novità del sacerdozio di Cristo*, in *La Civiltà Cattolica* 1 (1998) 16-27.

Inoltre, J. Schlosser, *La médiation du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, in *RSR* 63 (1989) 169-181.

²⁵⁸ Per lo più se ne ritiene del tutto assente la trattazione. Non così A. Vanhoye, *Salvezza universale nel Cristo e validità dell'Antica Alleanza*, in *La Civiltà Cattolica* 4 (1994) 433-445, sul patto antico e nuovo in Paolo (riduzione dell'articolo apparso in *NRT* 116 [1994] 815-835). Sulla continuità tra patto antico e nuovo in Ebrei, *Ibid.* 829-834.

²⁵⁹ K. Backhaus, *Der neue Bund und die werdende Kirche*, pp. 345-369.

²⁶⁰ Sulla questione, cfr. J.C. McCullough, *Anti-Semitism in Hebrews?* in *IrBSt* 20 (1998) 30-45. Mi sono parsi sulla stessa linea già i contributi di A. M. Beavis, *The New Covenant and Judaism*, in *BToday* 22 (1984) 24-30, e J. Fischer, *Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews*, in *ERT* 13 (1989) 175-187.

²⁶¹ Il primo patto è «tipo» superato in qualità dall'«antitipo». Esso offre materiale (sacerdozio levitico-aronide: I stadio del sacerdozio) che il nuovo patto riconsidera (sacerdozio alla maniera di Melchisedek: II stadio del sacerdozio) e avvia a completamento (sacerdozio di Cristo: III stadio del sacerdozio, unico, nuovo, definitivo). Da Abramo in poi la storia del popolo di Dio è un *unicum continuum*. Si legga A. Vanhoye, *Salvezza universale nel Cristo e validità dell'Antica Alleanza*, in *La Civiltà Cattolica* 4 (1994) 433-445. Vanhoye si pronunzia, e bene, per la validità tutoriale e provvisoria del patto sinaitico, ormai esaurito; quello in Abramo resta.

²⁶² Opportuna annotazione di K. Backhaus, *Der neue Bund und die werdende Kirche*, pp. 368-369. Forse così anche N. Casalini, *I sacrifici dell'antica alleanza nel piano salvifico di Dio secondo la lettera agli Ebrei*, in *RBI* 35 (1987) 443-464.

Si profila una teologia giudeocristiana del patto in quattro momenti ben coordinati: centralità di Dio-JHWH, un punto in comune; autonomia delle rispettive identità, comunque in comunione; centralità del fatto-evento Gesù Cristo per i cristiani; relativizzazione escatologica delle differenze. E se il sacerdozio unico ed eterno del Figlio e la sua oblazione *semel pro semper* hanno risvolti ecumenici, il patto nuovo, in lui continuo, dà fondamento al dialogo ebreocristiano, verso «il non-ancora». Quella continuità è garantita da una singolare annotazione: «una volta per sempre» (*ephapax; hapax*, Eb 7,27; 9,26,28), qualità assolutamente nuova di quel patto sacerdotale, oblazione perfetta, perché continua²⁶³. Redento, il cristiano attende il compiersi della salvezza (escatologia). Anzi, ne ha come il diritto, lo spera e ne è certo (9,24.26), in forza di quel patto. Perché esso «è» e «avviene».

Che il nuovo patto sia anche «migliore» (*kreittonos*, 13 volte), Ebrei non lo dimostra direttamente, ma lo afferma e lascia che i suoi destinatari lo deducano in base a due impulsi: ne è garante il «Figlio» preesistente e il sacerdote nuovo, capace di redenzione eterna. Si può dire così: come il Preesistente è per sé superiore alle realtà incommensurabili (angeli e Melchisedek) e a quelle umane (Mosè, Giosuè, Aronne, Levi)²⁶⁴, così il compimento della salvezza, da lui operato, è ben garantito dalla sua preesistenza e, con maggiore sicurezza, dalla sua oblazione sacerdotale (*thysia e prosphora*). In forza di entrambi, egli è *garante* e *mediatore* di un patto *migliore* e unico, nella continuità dall'antico al nuovo, verso il compimento. Proprio perché «migliore», quel patto è «nuovo», cioè *kainos* (Eb 8,8.13; 9,15) e *neos* (12,24), due termini qualificativi impiegati da Ebrei solo per qualificare il patto (*diathēkē*). Esso è inoltre *temporale*, in quanto è annunciato nei giorni del profeta Geremia; è *di qualità*, perché sorpassa decisamente l'antico; è *dinamico*, dal momento che mostra quanto l'antico abbia esaurito tutto il suo potenziale e chiedi esso stesso di essere completato. Il vocabolario usato dal forbito autore di Ebrei esprime tutto questo in antitesi sintetica: la prima alleanza e la seconda (8,7); la nuova e l'antica (8,13). Risultato: la nuova alleanza è *migliore* (7,22; 8,6)²⁶⁵.

Argomento confermativo è la *funzione strutturale* di *kreittonos* in Ebrei, un vero *leitmotiv*²⁶⁶: egli, il Figlio costituito Signore, è *migliore* degli angeli (1,4); realtà *migliori* che appartengono alla salvezza sono già patrimonio della comunità (6,9); la salvezza nel nuovo patto riceve una benedizione *migliore* che nel patto antico (Melchisedek benedice Abramo, 7,7); una migliore speranza ci avvicina a Dio, cosa che non ha potuto realizzare la legge di Mosè (7,19); Gesù Cristo è egli stesso il patto migliore (7,22; 8,6a), fondato su promesse migliori (8,6b) e su sacrifici migliori (9,23b); i destinatari ben sanno di possedere beni migliori

²⁶³ Cfr. M. Morgen, «Christ venu une fois pour toutes», in *LumVie* 43 (1994) 33-45.

²⁶⁴ Cfr. P. Pilhofer, *kreittonos diathēkēs eggyos. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefes*, in *TLZ* 121 (1996) 319-328.

²⁶⁵ Si veda S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNT.SS 44), JSOT Press, Sheffield 1990, p. 53.

²⁶⁶ Ne resta affascinato già H.W. Chilstrom, *A New and Better Way*, Franciscan Printing Press, Philadelphia 1984: vede la chiave di lettura di Ebrei nel motivo «strada nuova e migliore». Ma si tratta di un tema, non del tema e tanto meno della tesi.

(10,34); gli eroi nella fede tendono a una patria migliore (11,16); attendono una risurrezione migliore (11,35); il sangue di Gesù Cristo è più eloquente e migliore di quello di Abele (12,24): infatti racconta cose migliori, non vendetta ma rendizione. Tutti questi elementi descrivono quel «qualcosa di migliore» (*kreitton ti*) che Dio aveva da tempo preparato per noi nella sua provvidenza (11,40)²⁶⁷: in Gesù Cristo, mediatore e garante migliore, perché perfetto²⁶⁸.

Tra il patto antico e il nuovo c'è continuità. Questo aspetto riscuote attenzione crescente: una continuità non legale tra AT e NT (come tale appartiene solo a Israele e a Giuda ed è sempre in attesa di realizzazione, Ger 38,31-34 [LXX]), ma di storia della salvezza, un annuncio universale al numero delle nazioni (Is 11,11), la cui benedizione è sperimentabile già ora nella remissione dei peccati. Quella continuità mette in luce il superamento della *prefigurazione* da parte della *realtà*, e se il patto nuovo non è un'appendice dell'antico, ma il prodotto migliore²⁶⁹, il patto antico non è scalzato dal nuovo, il quale ha in esso le proprie radici; e se il primo è vivo in Abramo, il nuovo è Cristo stesso, in lui si «vede» e sperimenta la profezia di Geremia: è lui il patto inciso *nel cuore* e scritto nella mente²⁷⁰. Da Geremia, oltre Geremia; da Israele, oltre Israele²⁷¹, nel mediatore migliore del patto migliore.

12. Gesù è il «Figlio» più di...

È più dei profeti e degli angeli e di Melchisedek.

I profeti «nei tempi antichi molte volte e in diversi modi» (Eb 1,1) hanno «parlato» ai padri d'Israele di JHWH, il Dio della loro storia, ne hanno trasmesso loro la Parola. Quel loro ministero profetico ha ora raggiunto il proprio scopo: «Ultimamente, in questi giorni» (1,1), infatti, Dio ha dato nel Figlio l'impulso

²⁶⁷ Così *problepsamenou* (*blepō*): vedere, pre-vedere. Nella forma media esprime il significato di «provvedere». Cfr. M. Zerwick - R. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 684.

²⁶⁸ Su *kreitton*, cfr. la rassegna contenutistica in J.M. Caballero Cuesta, *Para mejor comprender la Carta a los Hebreos*, in *Burgense* 29 (1988) 398-400.

²⁶⁹ Si ha un'eco dell'immagine paolina dell'olivo e dell'olcastro (Rm 11,17-24). Del tutto infondato il timore di chi vede nel rapporto «innesto-tronco» il pericolo di fare del cristianesimo una setta giudaica. Ne segnalano una recente analisi in A. Pitta, *Lettera ai Romani*, pp. 387-392.

²⁷⁰ Interlocutori sull'argomento: J.P. Michaud, *Le passage de l'Ancien au Nouveau selon l'Épître aux Hébreux*, in *Science et Esprit* 35 (1983) 33-52; A. Vanhoye, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, in *NRT* 116 (1994) 815-835; A. Vanhoye, *Salvezza universale nel Cristo e validità dell'Antica Alleanza*, in *La Civiltà Cattolica* 4 (1994) 433-445: sintesi dell'articolo apparso in *NRT* 116 (1994) 815-835; M. Theobald, *Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, in *TQ* 176 (1996) 309-325.

²⁷¹ Che il patto storico e legale sia la terra di Palestina non è nella mente di Ebrei, né lo è il suo auspicio compiersi nel regno millenario. Esamina il rapporto tra patto legale e contenuto del patto D. Daniels, *How does the Church relate to the New Covenant? Or, Whose New Covenant is It, anyway?*, in *F&M* 16 (1999) 64-98.

finale alla sua autorivelazione, lo ha costituito «erede» di tutta la sua progettualità, cosmica (1,2) e redentiva (1,3) e ha accolto benevolmente la richiesta di riconciliazione; le sue parole e le sue azioni, «detti e fatti», annunziano e danno salvezza. Chi, tra i profeti, ha potuto realizzare tanto? Quale profeta può vantare di essere presenza storica di Dio e impronta della sua persona (1,3)²⁷². Che non sia egli la sapienza di Dio²⁷³. Quale profeta può vantare un simile profilo?

Quanto agli *angeli*, pur prendendo atto di contatti tra il «trattato» e l'angelologia del tempo, vanno ridimensionate affinità eccessive tra essi e il Figlio, a motivo di sensibili differenze. Il culto degli angeli fiorisce in Israele nel periodo postesilico, per influsso babilonese e persiano, più ancora per l'acuto senso del trascendente. Da qui l'opportunità di porre esseri intermedi tra il divino e l'umano. Ne attestano l'evoluzione gli scritti rabbinici²⁷⁴ e la letteratura apocrifia giudaico-ellenistica²⁷⁵ e se ne rileva la presenza nei manoscritti di Qumran²⁷⁶. All'epoca di Ebrei (fine secolo I) si registra un forte idealismo sul ruolo degli angeli negli eventi umani. Il confronto tra Gesù e gli angeli diventa tema centrale in Eb 1,5 - 2,18²⁷⁷, anche su spinta di cristiani di origine ebraica interessati alla loro identità e al loro ruolo. Secondo *11QMelch* 18, il messaggero del messia sarebbe apparso in Gerusalemme e sarebbe stato l'arcangelo Michele, anzi «il messaggero è il messia». Da qui la cura di Ebrei a dimostrare la superiorità del «Figlio» messia sugli angeli²⁷⁸. In Eb 1,5b si ha un contatto con *4QFlor* 1,10-13; entram-

²⁷² Nel senso di «chi vede (ha visto) me, vede (ha visto) il Padre» in Gv 14,9.

²⁷³ Il libro della sapienza vede nella *sophia* «un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio della gloria dell'Onnipotente (*tēs tou pantokratoros doxēs*)» (Sap 7,25), «un riflesso/irradiazione (*apaugasma*) della sua luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio, un'immagine (*eikōn*) della sua bontà» (Sap 7,26). Uno solo l'innegabile contatto materiale di Eb 1,3 con Sap 7,26 nell'uso comune di *apaugasma*. Un altro, ma più da lontano, è nel genitivo *tēs doxēs* in Sap 7,25. Eb 1,3 ripensa e personalizza: «Questo figlio (...) è irradiazione della sua gloria (*apaugasma tēs doxēs*)». Un contatto si rileva ancora in Col 1,15 con Sap 7,26 nell'uso comune di *eikōn*: se la sapienza è «immagine della bontà di Dio», «Gesù Cristo è immagine del Dio invisibile». Le due tradizioni. Ebrei e Colossesi, rimossa la terminologia dell'«emanazione (*atmis*) della potenza di Dio» (Sap 7,25), personificano quella sapienza: per Ebrei è il «Figlio» (1,3) Gesù (2,9a), per Colossesi è «il Figlio diletto» (1,13b) e ridimensionano in radice la linea sapienziale: quell'«irradiazione (*apaugasma*)» e quell'«immagine (*eikōn*)» sono la persona storica del «Figlio Gesù (Eb 1,3; 2,9), il Figlio diletto (Col 1,13b)».

²⁷⁴ Dati in KNTTM.SB, vol. III, pp. 671-683 (su Eb 1,5-2,18).

²⁷⁵ Dati in J.D. Charles, *The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews*, in *JEvTS* 33 (1990) 172-174.

²⁷⁶ Cfr. L. Moraldi (ed.), *Manoscritti di Qumran*, pp. 313-314, nota su *1QM* 12,7-8.

²⁷⁷ J.D. Charles (*The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews*, in *JEvTS* 33 [1990] 171) ritiene che il tema «angeli» sia centrale in tutto il «trattato» agli Ebrei. In realtà, quel tema deve rientrare nella «presentazione sistematica della superiorità»: Cristo è di qualità superiore agli angeli (1,5 - 2,18), a Mosè (3,1 - 4,13), al sacerdozio levitico antico (4,14 - 10,18; in particolare capp. 8-9), a Melchisedek (capp. 5-7); l'alleanza da lui introdotta, infine, è nuova e di qualità superiore rispetto alla prima. Tutti questi argomenti hanno una valenza «centrale». Che se poi se ne dovesse individuare uno centrale su tutti, esso è, in base a 8,1, la tesi di Ebrei: il sommo unico ed eterno sacerdozio del Figlio. Così, fra gli altri, P. Ellingworth, *Reading through Hebrews 1-7. Listening especially for the Theme of Jesus as High Priest*, in *Epworth Review* 12 (1985) 80-88. Gli va posto accanto il tema del pellegrinaggio nella fede, tema principale in Ebrei.

²⁷⁸ Cfr. ancora J.D. Charles, *The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews*, in *JEvTS* 33 (1990) 171-174.

bi citano in senso messianico 2Sam 7,14 («Io sarò padre ed egli mi sarà figlio»). Già peculiare in 4QFlor in quanto testimonianza non usuale nella riflessione rabbinica sul re messia, 2Sam 7,14 lo è ancora di più in Eb 1,5 che lo applica al «Figlio (di Dio)». Inoltre, gli angeli, mai detti «figli di Dio», sono solo e sempre descritti come «figli del cielo»²⁷⁹. La superiorità del «Figlio (di Dio)» sugli angeli «figli del cielo» va da sé²⁸⁰. Nella riflessione giudaico-apocalittica del *Testamento di Levi* 3,4-5, nel «santo dei santi», che è nel più alto dei cieli, il sesto, abita la «grande gloria» (la persona di Dio), a cui gli arcangeli rendono adorazione e offrono sacrifici di propiziazione per i peccati commessi contro la sua trascendenza. Per Ebrei, il Figlio è adorato dagli angeli, ai quali è superiore (1,6). Che questa precisazione risenta di *Testamento di Levi* 3,4-5? L'oculato pastore supera così ogni eventuale tendenza ebionita fra i destinatari: Cristo non è il primo degli angeli, né è identificabile con l'arcangelo Michele, infelice miscuglio di apocalittica ed essenismo²⁸¹, ma è semplicemente loro superiore.

Nella evoluta speculazione giudaico-apocalittica di *1Enoch* gli angeli hanno ognuno il proprio profilo²⁸²: per *1Enoch* 40,6 l'arcangelo Michele è mediatore presso Dio, siede alla sua destra, anello di congiunzione tra Dio e i santi. Per Ebrei la superiorità del «Figlio» sugli angeli (1,4), compreso Michele, è netta. L'intera pericope di Eb 1,5-14 affronta l'argomento con raffinato tono sarcastico. Anche altrove l'autore pastore solerte mostra di impugnare una concezione apocalittica distorta degli «esseri celesti»: l'insistenza a perseverare nella fede è in polemica con quanti, di fronte al prepotere del male, esaltavano gli angeli e pensavano di abbandonare il combattimento per la fede²⁸³. Lo rivitalizzano, invece; dopo tutto, essi non hanno dato ancora la vita per la loro fede (12,4). Pur aspirando alla Gerusalemme celeste, vivano *intanto* in quella messianica (12,22-24), fedeli al Figlio superiore agli angeli; messaggeri di Dio, essi ci avvicinano a lui (cfr. Col 2,18), ma non sono in grado di operare la redenzione. E se il Figlio «fu fatto *per poco tempo* inferiore agli angeli» (2,9), è perché ha condiviso la vita umana. Ora questo tempo è trascorso: morto e ritornato dai morti (13,20), tutto è

²⁷⁹ La formuletta si legge in *IQS* 4,22; 11,8; *IQH* 3,22 e ancora in *1Enoch* 6,2; potrebbe risentire di Gn 6,2, dove «figli di Dio» potrebbe significare appunto gli angeli. Ebrei evita ogni benché minimo riferimento a Gn 6,2 a motivo della scabrosa situazione in cui quei «figli di Dio» sono incorsi.

²⁸⁰ Già H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, vol. I, p. 242.

²⁸¹ Cfr. *Pseudo-Clementine, Recognitiones* 2,42 (cfr. B. Rehm - G. Strecker [edd.], *Pseudoklementinen, Rekognitionen*, Akademie Verlag, Göttingen 1994, pp. 76-77). Cfr. anche M.C. Parson, *Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews*, in *EQ* 60 (1988) 195-215.

²⁸² Gli angeli hanno nomi precisi e programmatici (*1Enoch* 6; 8-10; 20,1-8; 40; 69); sviluppano strategie (*1Enoch* 6-9); Michele è preposto alle nazioni (*1Enoch* 20,5); Gabriele al paradiso e ai cherubini (*1Enoch* 20,7); Remiele si occupa di quanti risorgono (*1Enoch* 20,8a); altri rivelano segreti (*1Enoch* 41-43; 46,2; 71,3); fanno preghiere di purificazione (*1Enoch* 14,4); emettono giudizi (*1Enoch* 89,21).

²⁸³ Un simile affidamento evolve in seno al giudaismo del secondo tempio, quando agli angeli si ricorre per ottenere protezione nazionale e personale. Per Ebrei, quell'affidamento è eccessivo e va relativizzato alla preminenza del Figlio messia. Egli è infatti l'unico a poterli aiutare (Eb 2,18; 4,16) a restare saldi nella fede, ad onta di pericoli e opposizioni, in marcia verso il «giudizio escatologico». Cfr. C.R. Gleason, *Angels and the Eschatology of Heb 1-2*, in *NTS* 49 (2003) 90-107.

stato posto sotto la sua regale sovranità²⁸⁴. La *centralità* del Figlio s'impone già in Eb 1,1-4: un prologo-sommario programmatico. Ebrei vi traccia l'intero percorso poi esposto in 1,5 - 8,1. Il materiale offerto è già familiare ai destinatari: Eb 1,2b-3 accoglie parte di un inno protocristiano²⁸⁵ al Figlio e mostra quanto l'autore abbia a cuore raccontare di lui come «Figlio», ma dire anche che cosa egli fece per noi. Quale angelo ha compiuto la purificazione redentiva? Per questo il Figlio è *l'erede* di tutte le cose (Eb 1,2). Nessun angelo può vantarsi di tanto diritto. In questo primato del «Figlio», la parola chiave è «ereditare»: egli eredita per sempre (*kekleronomekēn*). Ed eredita quel «nome». Magistrale prassi retorica, sottile almeno quanto Fil 2,6-11, dove il «nome sopra ogni altro nome» non è Gesù, ma *Kyrios*, datogli in occasione della sua esaltazione. In Eb 1,2 quel nome non è Gesù, ma *Figlio*, datogli al suo ingresso nel mondo (1,5-6).

Ciò che ne segue è un quadruplice confronto tra il Figlio e gli angeli: Gesù il Cristo è Figlio di Dio (cfr. 1,14), gli angeli non sono tali, essi adorano il Figlio (cfr. 1,5-6); il Figlio partecipa della dignità di Dio, della sua sovranità ed eternità, coopera alla creazione, gli angeli invece sono solo servi (cfr. 1,16); il Figlio è messia e re davidico, la sua è una regalità vittoriosa (cfr. 1,17) ed è assiso nelle altezze (1,3), gli angeli sono solo degli inviati «per coloro che devono ricevere la salvezza» (1,14b); il Figlio, infine, è *klēronomos* (erede), cioè «possiede», è «padrone» sovrano di tutto l'universo e non semplicemente «erede» di tutto²⁸⁶; il suo nome è più eccellente di ogni altro nome: è Figlio.

Questa sequenza argomentativa fa da battistrada al fatto che il Figlio è superiore a... Che la parola *kreittonos* (superiore) ricorra 13 volte in Ebrei è prova non solo di una sua qualità migliore, ma anche di una sua «situazione» migliore. Già i padri della Chiesa hanno visto in quella differenza di qualità ciò che distingue la nuova economia dall'antica. Se in quest'ultima «si diventa», nella nuova «si è». Per questo, Giovanni Crisostomo ha difficoltà ad accogliere che il Figlio è «diventato» superiore agli angeli e sfuma la traduzione con «dichiarato (mostrato) superiore...»²⁸⁷. L'affermazione che il Figlio è «diventato» superiore agli angeli e ha ereditato il nome «Figlio» ha qualcosa che stride, vi si avverte come una tensione insuperabile tra la cristologia della preesistenza e quella della glorificazione. Eppure è così: se il Figlio entra nella gloria di Dio, ciò è perché già vi apparteneva e vi possedeva quel nome. Ma doveva «attraversare» la sua vicenda storica per mostrare tanta sua superiorità. Ebrei interpreta una gesuologia cristologica *in eventu*, non elabora una tesi di cristologia sistematica.

²⁸⁴ Cfr. P.D. Duerksen, *Images of Jesus Christ as Perfect High Priest for God's People*, in *QRMin* 14 (1994) 321-322.

²⁸⁵ Cfr. R. Fabris, *Le lettere di Paolo*, vol. III, pp. 549-555; S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 1991?, pp. 744-746. Più approfonditamente N. Casalini, *Una Vorlage*, pp. 101-148. Cfr. qui il commento su Eb 1,2b-3.

²⁸⁶ D.J. Ebert (*The Chiasmic Structure of the Prologue to the Hebrews*, in *Trinity Journal* 13 [1992] 163-179) mostra che le qualità del Figlio sono affidate da Ebrei al potenziale espressivo della struttura chiasmica di 1,1-4. Le riserve da me avanzate su quest'ultima (*ad locum*) non sminuiscono il valore dell'intuizione.

²⁸⁷ Cfr. Giovanni Crisostomo, *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos. Homilia 2*, in PG 63,24-25 (su Eb 1,4).

Quel Figlio poi è più di Melchisedek. In *11QMelch 18* l'arcangelo Michele (o anche Gabriele)²⁸⁸ e Melchisedek sarebbero la stessa persona²⁸⁹. Nell'enigmatico sacerdote e re²⁹⁰ di Salem si profilerebbe così un super-essere angelico. Tale figura ha creato attorno a sé il movimento dei melchisedekiani²⁹¹. Ebrei ridimensiona: il Figlio è superiore agli angeli, a Michele e a Melchisedek²⁹². Sacerdote «alla maniera di Melchisedek», il Figlio è superiore al sommo sacerdote e re di Salem anche nel sacerdozio. Egli è più dei profeti, è più degli angeli.

13. Figlio di diritto, rivelazione di Dio, messia re

«Oggi ti ho generato» (1,5; Sal 2,7; 2Sam 7,14). Ebrei usa *hyios* 24 volte in senso generale. Le seguenti 6 frequenze sono invece personali: Dio parla attraverso il «Figlio» (Eb 1,2); questi è Gesù Cristo, «Figlio» di Dio (Eb 4,14) per sua diretta dichiarazione: «Tu sei mio figlio» (5,5,8); ricrocifiggere il «Figlio di Dio» (6,6); per chi calpesta il «Figlio» vi è un adeguato ammonimento (10,29); il «Figlio» è più di Melchisedek (7,3,28). In 1,8-10 *theos* e *kyrios*, connotazioni di Dio, creatore e signore del cielo e della terra nel Primo Testamento, sono trasferite al Figlio.

Il «diritto alla nascita» è sottolineato in Eb 1,5, dove si riscontra l'adorazione del «Figlio» da parte degli angeli; in 1,7-14, dove gli angeli sono presentati come ministri e servi del «Figlio», e in 1,6, dove la nozione apocalittica è unita a quella storica: vi è identità tra il «Figlio dell'uomo» e il «Figlio di Dio». La parola chiave in questo contesto è *ho prōtotokos* («primogenito»; cfr. 1,6 e 2,11.12.17), dall'ebraico *b'kōr*; indica una relazione unica e privilegiata: Israele, santo e inviolabile, è primizia del raccolto di JHWH (Ger 2,3) e appartiene esclusivamente a lui, sebbene la realtà storica dica il contrario. L'oracolo profetico va oltre la storia²⁹³. Il primogenito aveva un aggancio speciale con il padre quanto alla benedizione e all'eredità (Eb 11,20; cfr. Gn 27,1-45: Giacobbe, la benedizione, Isacco ed Esaù). In Eb 1,5 - 2,18 si intravede la posizione netta dell'autore sul diritto alla primogenitura: l'uso ripetuto di *hyios* indica la relazione speciale tra Gesù e il Padre. Con *prōtotokos* Eb 1,2,4-5.13 descrive le caratteristiche del Figlio, erede dell'universo: gli angeli gli sono sottomessi (v. 4); ha un diritto nativo alla regalità, in quanto ha cooperato alla creazione «dei mondi», dei quali è

²⁸⁸ Michele è il grande patrono del popolo ebraico (Dn 10,13,21; 12,1; *Testamento di Levi* 5,5-6) e difensore di Dio; Gabriele è il grande messaggero di Dio (Dn 8,16; 9,21; Lc 1,19,26). Si deve tuttavia dire che il tardo giudaismo (rabbिनico) ascrive a Michele una statura enorme. Così J.D. Charles, *The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews*, in *JEvTS* 33 (1990) 172.

²⁸⁹ Cfr. P.E. Hughes, *The Christology of Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 22.

²⁹⁰ Si legga Gn 14,18; cfr. *1QS* 2,11-16.

²⁹¹ Se ne occupa A. Vivian, *I movimenti che si oppongono al Tempio: il problema del sacerdozio di Melchisedek*, in *Henocho* 14 (1992) 97-112.

²⁹² Cfr. P.E. Hughes, *The Christology of Hebrews*, in *SWJT* 28 (1985) 19-27.

²⁹³ Si legga il denso articolo di M. Tsevat, *b'kōr*, in *GLAT* (1988) 1,1305-1320 e *passim*, qui 1320.

il centro²⁹⁴ e sui quali è sovrano incontrastato (v. 2b) e intronizzato (v. 3b); i vv. 5-13 con l'ausilio del Sal 109 rilevano nel «Figlio» l'impronta di Dio. Questi si è definitivamente fatto conoscere in lui qualificandolo come Figlio e come l'erede in cui si compiono tutte le promesse²⁹⁵. Questa esaltazione tuttavia non gli attribuisce attualmente alcun potere se non quello dell'intercessione presso il Padre a nostro favore (7,25): la sua è per ora una *leadership* passiva. Soltanto quando vedrà tutti i suoi nemici assoggettati a sé (Sal 109,1), potrà godere della signoria-regalità (teologica) su tutto il creato, alla fine dei tempi, quando cioè il sopravvento escatologico del bene sul male sarà definitivo (apostasia e morte ridotte all'impotenza). Una speranza che accomuna l'attesa giudaica e quella cristiana: il regno di Dio, che ha avuto un passato, ha ora un presente e va verso un futuro. Asceso al Padre e assiso alla sua destra (1,3), Gesù il Cristo conferma di essere quel «Figlio» che il Padre ha generato (Sal 2,7; 109,3), perché fosse sommo sacerdote (Sal 109,4)²⁹⁶, mediatore di tale progetto.

«Accreditato come Figlio sulla sua propria casa», Gesù è *rivelazione* di Dio²⁹⁷. Dio si è autorivelato al suo popolo attraverso angeli e profeti. A Mosè, poi, «l'uomo di fiducia in tutta la mia casa» (Nm 12,7), egli ha parlato bocca a bocca (Nm 12,8a). Nella tradizione rabbinica, gli angeli e Mosè rivestono un ruolo determinante nell'autorivelazione di Dio²⁹⁸: gli angeli ne sono ministri (1,14), Mosè la riceve da Dio stesso. Eppure, né i profeti, né gli angeli né Mosè sono a lui paragonabili; essi sono solo ambasciatori. Gesù invece è superiore in qualità a tutti perché «Figlio», egli stesso rivelazione del Padre: irradiazione del Dio vivente o, meglio, sua adeguata significazione storica (*apaugasma*), manifestazione della sua persona (*charaktēr*, 1,3). Il Figlio è inoltre sacerdote unico ed eterno; sempre vivo per riconciliare (7,25), offre un sacrificio nuovo, non cruento, ma perfetto e redentivo: «una volta per tutte»; egli è «ieri e oggi lo stesso e per sempre» (13,8).

Per Ebrei, nel giudaismo non vi è figura alcuna che possa essere paragonata al Figlio. Dunque è Ebrei lo scritto più critico verso l'ebraismo in tutto il NT? Ancora più di Galati e Romani? C'è chi la pensa così²⁹⁹. Ma questo modo di sentire è sempre più in revisione. Che se lo fosse, ne andrebbero risoppesati toni e

²⁹⁴ Segnalo sull'argomento lo studio di P. Ellingworth, *Jesus and the Universe in Hebrews*, in *EQ* 58 (1986) 337-350.

²⁹⁵ Cfr. M. Saucy (*Exaltation Christology in Hebrews: What Kind of Reign?*, in *Trinity Journal* 13 [1992] 41-62) visiona il tema dell'esaltazione-intronizzazione. La trattazione è cristologica.

²⁹⁶ Si veda R. Martínez de Pisón, *Acción Salvífica de Jesucristo y Lenguaje Sacrificial-Sacerdotal*, *Continuidad o Ruptura en la Epístola a los Hebreos?* in *ComSev* 25 (1992) 333-358.

²⁹⁷ Si veda H. Cousin, *Accrédité comme Fils sur sa maison*: *Révélation et filiation dans la Prédication sur le sacerdoce du Christ*, in *LumVie* 43 (1994) 47-62. H. Cousin ritiene che l'annuncio del sacerdozio di Gesù avviene in sede liturgica e in forma omiletica. Che Ebrei nel suo insieme sia un'omelia è parere sempre meno sostenuto. Che vi siano dei momenti liturgici è tuttavia un dato di fatto.

²⁹⁸ Il pensiero rabbinico su Mosè, il fedele custode della casa di Dio, è proposto in *Sifre Nm* 12,7 § 103 (27b); *Esodo Rabba* 37 (96a); *Jalqut Shimoni su Nm* 12,7 (1 §739); *Pesiqta Rabbati* 10 (35b). Dati in *KNTTM.SB*, vol. III, p. 683.

²⁹⁹ È la posizione di H. Cousin, *Accrédité comme Fils sur sa maison*: *Révélation et filiation dans la Prédication sur le sacerdoce du Christ*, in *LumVie* 43 (1994) 47-62.

contenuti. Dopo tutto, il Figlio si pone al di sopra e al di fuori dell'ebraismo e dello stesso cristianesimo. Prenderne atto è facilitarne per entrambi la ricerca.

Gesù Figlio e messia re: binomi inscindibili. Eb 1,5 argomenta sul Figlio in base al Sal 2,7 secondo lo schema interpretativo «promessa messianica e suo adempimento nella persona di Cristo»³⁰⁰. In Eb 1,8-9 egli è il re messia-unto, «consacrato con olio di letizia» (Sal 44,8), il suo scettro è giusto, il suo trono dura per sempre (Sal 44,7); ed è Dio stesso a parlare del Figlio appena generato: «Del Figlio invece (*pros de ton hyion*) afferma» (Eb 1,8). Anche qui lo schema interpretativo è «promessa messianica e adempimento»³⁰¹; l'abbinamento dei due appellativi, Figlio e re messia-unto, lo si ha ancora nell'allusione di Eb 1,5 e 1,8-9 al Sal 89,27-30. In 1,6 Ebrei torna ad appoggiarsi al Sal 89,28 a motivo del termine *prōtotokos* (primogenito), il Figlio, cioè, primo elemento del binomio «Figlio-Messia». In 1,13 = Sal 109,1, il Figlio che siede alla destra di Dio è il Messia vittorioso su tutti i suoi nemici, e la sua vittoria sarà messa a punto personalmente da Dio. Quel Figlio per il quale il Padre (1,5) s'impegna tanto è l'atteso messia re. Se vi dovessero essere dubbi, questi cadono di fronte alla trilogia-epilogo della sua vita: crocifissione, risurrezione, ascensione. Diventa, in tal modo, decisiva in Eb 9,28 l'allusione a Is 53,12: «Ha consegnato se stesso alla morte e... mentre portava il peccato di molti, intercedeva per i peccatori». Ciò dà forza all'espiazione da lui compiuta (1,3). Entrato nel santuario celeste, colui che si è assiso alla destra del Padre è dunque il re messia che ivi continua il suo ministero: così il Sal 109,1. Quella sua nuova situazione è definitiva. E come vi giunge? In Eb 1,3 vi è un vuoto: si parla di purificazione dei peccati, riferimento esplicito alla morte, e di ascensione alla destra della Maestà, ma non si fa cenno alcuno alla risurrezione. Bisogna attendere Eb 13,20 per leggervi l'unica menzione esplicita: quel Figlio messia è «il pastore delle pecore, quello grande» che Dio ha fatto tornare dai morti³⁰²; poi «ha attraversato i cieli» (4,14). Retroterra apocalittico e sforzo ermeneutico sono ben riconoscibili.

14. Noi, sacerdoti e pellegrini

«Voi sarete per me un regno di sacerdoti» (Es 19,6). Disorientato, ma non smarrito, a quel «regno di sacerdoti», oggi dal volto cristiano, non resta che riappropriarsi di una fede solida in una peregrinazione sacerdotale di vita, che già fu del Figlio.

La questione scaturisce dai termini *latreuein* (servizio cultuale) e *syneidēsis* (coscienza-consapevolezza) in Eb 9,9-10 e in 9,14; vi si riferisce dei due rituali di alleanza. Essi possono indurre a rilevazioni contrastanti. *Latreuein* indica coloro che svolgono un culto sacrificale, i sacerdoti di 8,5 e 10,2. Eb 9,14 e 10,2 ne pro-

pongono tuttavia un significato alternativo: «culto» sacerdotale di un popolo sacerdotale. In forza del sacrificio perfetto, tutti possono accedere a Dio più direttamente, i sacerdoti che officiano e i fedeli riuniti; gli uni e gli altri rendono a Dio un'adorazione riverente, onde beneficiare del dono della sua salvezza. *Syneidēsis*, la coscienza esistenziale³⁰³, ha a che fare con gli effetti prodotti dall'oblazione dell'uomo Gesù, una novità cristiana, secondo Ebrei, insita nel suo *patrimonio sacerdotale*, nella *capacità* cioè di offrire «sacrifici spirituali» a Dio graditi, in una vita tutta di Dio e tutta dei fratelli. Anche se il vocabolario sul sacerdozio comune non è esplicito³⁰⁴, suppliscono bene espressioni equivalenti: possiamo entrare nel santuario (10,19; 6,19; 9,8), abbiamo un altare (13,10), offriamo un culto gradito a Dio (12,28; 9,14), usciamo fuori dall'accampamento (come il sommo sacerdote antico, 13,13 [= Lv 16,27; 4,12]). Appropriata è la scelta del verbo *latreuō* nell'espressione: «Tributiamo un culto gradito» (9,14; 12,28): designa il servizio sacro di tutto il popolo e anche quello dei sacerdoti (Eb 8,5; 13,10). In base a questo dato linguistico, l'azione sacerdotale dei cristiani (*latria*) è innestata nel sacerdozio di Cristo, la «liturgia» (8,6) dei sacerdoti ne è l'attualizzazione.

Che tipo di sacrifici celebra il cristiano? La risposta è in Eb 13,15: «Offriamo un sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che "confessano (*homologountōn*)-celebrano" il suo nome». Per illustrare il sacrificio di lode, l'autore colloca 13,15 in una duplice corrente dell'AT: preghiera di lode a Dio con offerta di sacrifici di ringraziamento...» (Sal 50,17-18; Ger 33,11); atteggiamento di misericordia verso i fratelli con offerta di sacrifici di lode (Sir 35,2). Questa duplice tradizione è solido fondamento per il culto nella vita cristiana, in quanto i due sacrifici sacerdotali, di fedeltà verso Dio e di misericordia verso i fratelli, si fondono e partecipano dell'unico ministero sacerdotale del sommo sacerdote «fedele e misericordioso» (Eb 2,17)³⁰⁵.

Ne segue che la misericordia verso i fratelli è sacrificio di lode a Dio, momento che esprime l'alta qualità del popolo sacerdotale. Per delineare un sacrificio che consiste nella lode³⁰⁶ l'autore si avvale di Os 14,3, secondo la versione dei LXX³⁰⁷, ove «frutto di labbra» sono le labbra oranti di chiunque accoglie Dio, e

³⁰³ Quella che presiede le decisioni libere nella vita e le ispira nella realizzazione.

³⁰⁴ Come invece lo è in 1Pt 2,5: l'espressione *sacerdozio santo* ivi riferita ai cristiani, ne fa un organismo sacerdotale e pone in luce il *carattere sacerdotale* di ogni credente. Anche in Ap 1,5-6 e 5,10 la terminologia non lascia equivoci. Già in Is 66,20-21 il Terzo Isaia, in epoca di ricostruzione postesilica, vede i popoli tutti e i figli d'Israele presentare l'offerta al Signore nel tempio del Signore: «Anche fra essi mi prenderò sacerdoti e leviti, dice il Signore». Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale?

³⁰⁵ L'allusione anche al Sal 49 permette di rilevare quanto una situazione storico-politica possa incidere su un orientamento religioso. L'esortazione a offrire a Dio un sacrificio di lode nel giorno della sventura (Sal 50,14 citato in Eb 13,15) è legata agli anni 732-720 a.C. (annessioni assire: Sennacherib e Sargon II) o, ancora meglio, agli anni 596-586 (Nabucodonosor e la distruzione del tempio). L'assenza del tempio giustifica l'esortazione al sacrificio di lode e ringraziamento, non essendo praticabile il sacrificio cruento. Cfr. P. Auffret, «Sacrificie à Dieu une sacrifice d'action de grâces». *Étude structurelle du Pasume 50 (49)*, in *FoIOr* 28 (1991) 135-155.

³⁰⁶ Sacrificio di lode (= lode che è sacrificio): è il senso del genitivo epesetico *thysia aineseōs*.

³⁰⁷ Cfr. Os 14,3; Sal 50,14.23. «Qual è dunque l'olocausto spirituale? Il sacrificio della lode». Così Basilio di Cesarea, *Sullo Spirito santo* 27,2 (B. Pruche, ed.), (SC 17bis), Cerf, Paris 1968, p. 473. Cfr. T.C. Smith, *An Exegesis of Hebrews 13.1-17*, in *F&M* 7 (1989) 70-78.

³⁰⁰ Così F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, p. 38.

³⁰¹ Cfr. ancora F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, pp. 60-66. Il Sal 44,7-8 è citato in Eb 1,8-9 quasi letteralmente.

³⁰² Anche per questo Eb 13,20 è parte integrante dello scritto, non un'aggiunta posteriore.

non secondo il TM, ove sono le labbra d'Israele che torna al suo Dio. Ebrei universalizza così le parole del profeta e spinge i suoi destinatari a prendere atto di essere assemblea sacerdotale: le prestazioni dei cristiani (*eupoia* e *koinonia*, compiere opere buone di fronte a Dio per i fratelli) sono infatti veri sacrifici alla portata di tutti, offerte che aprono l'esistenza personale e sociale alle esigenze della carità divina («Eb 13,15 attesta che i sacrifici dei cristiani passano attraverso Gesù Cristo. Il termine tecnico di sacrificio è applicato alla vita di carità fraterna. Ormai il culto non è accanto alla vita, ma la trasforma»³⁰⁸).

Nel solco della ricca tradizione dell'AT (Sal 50,17-19; Ger 33,11; Sir 35,2), Ebrei intende per «sacrificio di lode» il «frutto» che loda Dio, nell'ordine della fraternità. L'offerta quotidiana di questo frutto è ministero sacerdotale. A esigere questo significato è la struttura chiasmica di Eb 13,15-16³⁰⁹. Se consideriamo, poi, l'esortazione di Eb 10,19-39, in modo particolare i vv. 19,24 (entrare nel santuario ed emularsi a vicenda nella carità e nelle opere buone), si scopre una vita cristiana nella quale quei due atteggiamenti appaiono per quello che sono: «sacrifici sacerdotali». In questo modo, la vita sacerdotale dei cristiani, come quella del sommo sacerdote Gesù il Cristo, è atto di obbedienza-adesione fedele al Padre e disponibilità alla piena comunione con i fratelli³¹⁰.

Per quanto il sacerdozio comune (*latreuein*) nell'AT sia diverso (per grado) da quello ministeriale (*leitourgein*)³¹¹, entrambi sono strettamente uniti; derivano infatti dall'unico sacerdozio di Cristo: distinti, ma non contrapposti. Testimonianze dal NT e in particolare da Eb 8-10 fanno da fondamento³¹². Per il *sacerdozio comune*, due i momenti essenziali: l'accesso a Dio e l'offerta esistenziale. Il sacrificio di Gesù Cristo ha eliminato le barriere tra il popolo e Dio. «Ora» tutti sono chiamati ad accostarsi a Dio senza paura (diritto anticamente riservato solo al sommo sacerdote, *Jôm Kippûr*, Lv 16,3-34). Anzi, i cristiani hanno il privilegio superiore di poter entrare sempre e liberamente nel «santuario in forza del sangue di Gesù» (Eb 10,19). Il tono è di vittoria: per Cristo abbiamo tutti, nell'unico Spirito, l'accesso al Padre. Non c'è più alcuna distinzione, la relazione con Dio nella nuova alleanza è interiore, per ciascuno (Eb 8,10). «Santificati» dal suo unico sacrificio sacerdotale, i suoi accedono al santuario per offrire, da sacerdoti, i loro sacrifici³¹³. E non animali e cruenti, ma spirituali e

³⁰⁸ Così A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il NT*, LDC, Torino-Leumann 1990, pp. 176, 184. La stessa idea trova fondamento nella forte allusione al Sal 50,17-19: il salmista e, per Ebrei, il credente, è in grado di soppesare la propria vita; se l'infedeltà lo getta nell'angoscia, non gli resta che dissodare la situazione di peccatore, diventare giusto di fronte a Dio sradicando dal proprio cuore la radice dell'infedeltà. Cfr. P.A. Dominic, «Miserere», a *Prayer for Justice*, in *RRel* 49 (1990) 132-136.

³⁰⁹ Per i dettagli rimando qui al commento su Eb 13,15-16.

³¹⁰ Coglie bene questi aspetti V.M. Fernández, *La vida sacerdotal de los cristianos según la carta a los Hebreos*, in *Revista Bíblica* 52 (1990) 145-152.

³¹¹ Si noti il differenziato vocabolario anticotestamentario che Ebrei non rispetta, come già notato.

³¹² Si veda A. Vanhoye, *I due aspetti del sacerdozio cristiano*, in *PP* 9/10 (1987) 63-77.

³¹³ Sull'argomento, cfr. N. Casalini, *Per un commento a Ebrei (II): Eb 7,1 - 10,18*, in *SBFLAn* 44 (1994) 111-214, qui 213. La polemica anti-Grässer ivi condotta, tuttavia, mi appare non poco esagerata. È vero, gli evangelici devono riscoprire il gioiello mancante del culto e del sacerdozio, comune e mi-

personali, qualcosa di se stessi, al modo del sacrificio di Cristo e nel senso di Rm 12,1: offrano «il (proprio) corpo come sacrificio vivente, santo, gradevole a Dio in culto spirituale»³¹⁴. Siamo al cuore del culto cristiano. Non separato dalla vita, esso vi è così mescolato da costituire con essa un tutt'uno. Il culto cristiano non è un insieme di riti esterni; esso si esprime in sacrifici-oblazioni che sono spirituali e reali: nella lode-ringraziamento a Dio (comunione con Dio) e nella misericordia-amore verso i fratelli (condivisione). Abbiamo così una definizione obiettiva del *sacerdozio comune dei fedeli*: comunione e condivisione.

Quanto al *sacerdozio ministeriale*, a prima vista potrebbe sembrare che non vi sia posto per esso. Tutti i cristiani, infatti, capaci di «offrire» la loro vita, sono sacerdoti. Eppure il sacerdozio ministeriale è indispensabile alla comunione ecclesiale, in quanto strumento della mediazione di Cristo³¹⁵. Essa è sua e solo sua ed è imprescindibile per l'esercizio del sacerdozio comune: nessuno infatti può presentare l'offerta perfetta della propria vita, se non in quella mediazione. Questa, poi, ha bisogno di manifestarsi, ed è qui che si colloca il veicolo *sacramentale* del sacerdozio ministeriale: in esso i suoi ministri attualizzano la sua presenza nella storia e aiutino i cristiani a gustare la sua mediazione sacerdotale. Il sacerdozio ministeriale è dunque servizio al sacerdozio di Cristo e al sacerdozio comune. Senza quello di Cristo, il sacerdozio comune dei fedeli e il ministeriale non avrebbero contenuto; senza il sacerdozio comune del popolo di Dio, quello ministeriale non avrebbe utilità alcuna. Eppure, senza questo mezzo di collegamento tra l'offerta di Cristo e le offerte dei cristiani, la vita cristiana non potrebbe essere trasformata in un'offerta sacerdotale a Dio gradita. Per quanto tra i due sacerdozi corra una differenza di grado³¹⁶, i loro rapporti non sono di inferiorità e superiorità, ma organici e così inter-

ministeriale. Non si ha qui un'occasione «scientifica» di tutto peso ecumenico? Le modalità di quella riscoperta, infatti, implicano un lavoro comune alla ricerca di una *teologia biblica del culto* a partire dall'uso che il NT fa della terminologia cultuale, valutando la possibilità di applicare i testi dell'AT alle odierne assemblee liturgiche, registrando le differenze tra l'AT ed il NT in particolare, dando a Ebrei il riconoscimento che merita, in quanto il culto è fra i suoi temi centrali, e l'autore è interessato a cogliere la relazione tra ciò che è stato preparato nell'AT e quello poi realizzato in Cristo il Figlio nel NT. La metodologia di E. Grässer favorisce un simile dialogo ecumenico, critico-storico. Un buon apporto, in questa linea, in D.G. Peterson, *Towards a New Testament Theology of Worship*, in *RefTR* 3 (1984) 65-73.

³¹⁴ *Logikè* esprime in *primis* razionalità. Dunque, «culto razionale», cioè ragionevole, perché colto dalla ragione nelle sue *ragionevoli* motivazioni. Per Rm 12,1 la conformità del sacrificio e del culto alla «razionalità» di *logikè* avviene nell'«azione misericordiosa compiuta da Dio in Cristo» (*dia tòn oiktirmôn tou theou*) e soltanto nello «spirito di Gesù Cristo» (*pneuma 'Iēsoû Christou*). Questa innovazione in Rm 12,1 innalza culto e sacrificio dalla sfera razionale a quella etica e spirituale. Cfr. G. Schrenk, *logikos*, in *GLNT* (1970) 6,396-400. Ma vedi A. Pitta, *La Lettera ai Romani*, p. 421: tiene per «razionale».

³¹⁵ Il problema è già avvertito da Giovanni Crisostomo. Questi lo chiarisce, reintroducendo la distinzione tra sacerdozio del popolo di Dio (*latreuein*) e sacerdozio ministeriale (*leitourgein*); momento specifico di quest'ultimo è la celebrazione eucaristica. Dai due risulta il sacerdozio ecclesiale (così in *Id.*, *Ad Hebraeos. Homilia* 17, in PG 63,131 e in PG 63,339-340. Cfr. J.P. Mondet, *Clartés sur le sacerdoce ministériel: le témoignage de Saint Jean Chrysostome dans son Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, in *La foi et le temps. NS* 18 (1988) 259-286. Posizione chiara quella di Crisostomo, che va però oltre Ebrei: questi non distingue i due verbi, né presenta un chiaro orientamento eucaristico.

³¹⁶ E di struttura? Così la *Lumen gentium* 10: «Essentia et non gradu tantum differant». Ma la formulazione è ambigua. Per una rilettura di questo inciso, cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo miste-*

connessi da non poter essere autonomi l'uno rispetto all'altro: il sacerdozio comune è offerta esistenziale, il sacerdozio ministeriale *attualizza* la comunione organica del popolo sacerdotale di Dio. Questi due aspetti del sacerdozio di Cristo sono distinti e correlati (non vanno separati): esprimono la comunione ecclesiale nel sacerdozio ecclesiale e danno la misura della fratellanza cristiana.

Trasformare l'esistenza in qualità e continuità è il nuovo culto cristiano che ha preso il via con il nuovo sommo sacerdozio (reale, personale, immesso nell'esistenza), contrapposto al culto rituale antico (esteriore e convenzionale). Non più santificazione negativa, attraverso separazioni rituali, ma *positiva e propositiva*, sullo stile sacerdotale del Figlio: docilità verso Dio (10,7-9) e solidarietà verso i fratelli (12,1-4; 13,16.21), due qualità che trasformano in permanenza la vita del cristiano e la rendono, a tutti gli effetti, *sacerdotale*³¹⁷. Regredire nella fede? Molto meglio «edificare noi stessi» ed essere «inviati» agli altri³¹⁸: «Sarete per me un regno di sacerdoti» (Es 19,6). Allo scopo, abbeverarsi a quel ministero sacerdotale. Siamo ben oltre la ritualità antica, siamo a un *sacerdozio comune*, esercitato in comunione con il *sacerdozio ministeriale*: sacerdoti per lui e per il popolo (non funzionari), sacerdoti per la riconciliazione nella donazione (Eb 13,15-16), per la solidarietà nell'*agapē*. È quanto Ebrei propone.

15. Rendiamo al Figlio il culto nuovo

Il culto è risposta alla regalità divina. Questa la prospettiva in Is 6 sul significato del tempio e del tabernacolo; in Ebrei esso è risposta alla regalità di Gesù il Figlio, «erede di tutte le cose» (1,2), «assiso alla destra della Maestà nelle altezze» (1,3).

In una catena di testi, che mostra l'assoluta trascendenza del Figlio, Eb 1,5-13 introduce un linguaggio culturale specifico: «Lo adorino (*proskynēsatosan*) tutti gli angeli di Dio» (1,6; Sal 96,7); «Lo adorino i figli di Dio» (1,6; Dt 32,43 [LXX]). Con *proskynein* Ebrei sembra muoversi in sintonia con la tradizione dell'AT, ove quel verbo esprime l'omaggio reso a re e superiori³¹⁹, a Dio nel culto³²⁰, ma anche in piena sintonia con la tradizione neotestamentaria³²¹. L'autore ha uno scopo preciso: esortare i credenti a onorare Gesù il Figlio adeguatamente sulla terra, per godere già ora del suo dono di salvezza. Egli scrive loro: «Proprio

ro nel concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della *Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 129-139; L. Sartori, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, una formula ambigua?*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 409-412. Infine, e al meglio, A. Vanhoye, *I due aspetti del sacerdozio cristiano*, in *PP* 9/10 (1987) 63-77.

³¹⁷ Si veda una felice intuizione in D.F. Kelly, *Prayer and Union with Christ*, in *SBET* 8 (1990) 109-127, qui 109: Cristo Gesù è collegato con i suoi (popolo sacerdotale) a loro volta connessi con lui, sommo sacerdote per essi *nella mortale umana natura*.

³¹⁸ Cfr. A. Vanhoye, *Sacerdoce du Christ et culte chrétien selon l'épître aux Hébreux*, in *Christus* 28 (1981) 216-230.

³¹⁹ Si vedano: Gn 27,29; 1Sam 25,23; 2Sam 14,33; 24,20.

³²⁰ Così Gn 22,5; Es 4,31; 24,26; 24,1; Dt 26,10.

³²¹ Cfr. Mc 5,6; Mt 8,2; 14,33; 28,9.17; Lc 24,52; Gv 9,38. Ancora di più in Ap 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4.

per questo bisogna che ci applichiamo con maggiore impegno a quelle cose che abbiamo udito» (1,1-13; cfr. 2,1), perché di una «salvezza così grande... promulgata all'inizio dal Signore» (2,3) possono beneficiare solo «coloro che gli obbediscono» (5,9). «Avete *infatti* bisogno di costanza, perché dopo aver compiuto il volere di Dio, possiate conseguire la promessa» (10,36; cfr. 10,26 - 13,25). Tutto questo preme sulla *homologia* (Eb 3,1; 4,14; 10,23), con la quale Ebrei mostra ancora sintonia con il NT³²². Risultato: il modo per riportare il culto agli angeli nel suo giusto alveo è una risposta culturale gradita a Dio, nel Figlio.

Tale conclusione è confermata dall'uso di *latreuein*. Anche qui, Ebrei mostra di conoscere la tradizione dell'AT che ne fa uso in riferimento al culto del popolo, riservando *leitourgein* all'ufficio sacerdotale³²³. Senza rispettare tuttavia la distinzione anticostamentaria, Ebrei usa *latreuein* per dire il ministero sacrificale dei sacerdoti (Eb 8,5; 13,10; cfr. 9,6; 10,11), ma anche il culto dei fedeli (Eb 9,9.14; 10,2). E insiste sul «culto gradito (*euarestōs*) a Dio» nella fede (Eb 11,5-6; 12,28), risposta del credente all'espiazione-redenzione del Figlio (9,14; 12,28), fino alla *homologia* in «quel sacrificio di lode che è frutto di labbra che confessano il suo nome» (13,15; cfr. Os 14,3), fino al servizio nella carità, «perché il Signore se ne compiace (*euaresteitai*)» (13,16). Risultato: il culto è appropriazione personale dei benefici dell'azione salvifica di Cristo.

Un terzo elemento linguistico culturale è nell'esortazione ad «accostarsi» con fiducia a lui (4,14-16; 10,19-23), il Figlio, sommo sacerdote «nell'alto dei cieli» (1,3; cfr. 4,14; 5,5-6; 7,26-28; 10,11.14). Si tratta di *proserchesthai* ed *eggizein* (7,19): i due verbi godono di una vasta tradizione anticostamentaria. *Proserchesthai* descrive chi si accosta a offrire il sacrificio a Dio in tutta perfezione (fisica)³²⁴, ma anche l'accostarsi a Dio di tutto Israele³²⁵; esprime inoltre *relazione* generica con Dio (Sir 1,28.30; 2,1). *Eggizein* presenta il ministero sacerdotale³²⁶, la preghiera di Abramo (Gn 18,23), l'avvicinarsi a Dio di tutto Israele, per ascoltarlo e ritornare a lui³²⁷; per Gdt 8,27 «è a fine di correzione che il Signore castiga coloro che gli *si avvicinano* (cfr. Eb 12,5b-7)». Il giudaismo ellenistico filoniano conosce l'uso di *proserchesthai* per dire una relazione con Dio permessa a coloro che desiderano avvicinarsi a lui, con la mente perfettamente purificata perché distaccata dalle cose materiali e ne riconoscono la sovrana beatitudine³²⁸. Ebrei si avvale ampiamente di questo linguaggio, riconoscendogli peso culturale: «*Accostiamoci* dunque con piena fiducia» (4,16; cfr. Ger 7,16 [LXX] e Sal 33,6); «Perciò (Gesù, 4,22) può salvare in modo perfetto quelli che per mezzo di lui *si accostano* a Dio» (7,25); «(La legge) invece non ha il potere di condurre alla perfezione... coloro che *si accostano* a Dio» (10,1). Da qui Ger 38,31 (LXX) in Eb 8,8: «Ecco: vengono giorni... quando io porterò a buon

³²² Cfr. Mt 10,32 e paralleli; Gv 9,22; 12,42; Rm 10,9-10; Tt 1,16; 1Tm 6,12-13.

³²³ Cfr. Es 3,12 e 4,23; Es 8,4; Dt 10,12.20; Gs 24,14 ss.

³²⁴ Così Lv 21,17-18.21; 22,3: chi si accosta dovrà essere privo di ogni deformità (perfezione).

³²⁵ Si leggano: Es 16,9; 34,32; Nm 10,3-4.

³²⁶ Cfr. Es 19,22; 42,13; 43,19.

³²⁷ Cfr. Qo 4,17; Os 12,7; Sof 3,2; Is 29,13; 58,2; Sal 148,14.

³²⁸ Cfr. rispettivamente Filone di Alessandria, *De opificio mundi* 144 (*proserchesthai*); *De plantatione* 64 (*proselēlythen*) e *Deus immutabilis* 161 (*hoi prosethontes*).

fine (...)»³²⁹ un'alleanza nuova». «*Accostiamoci* dunque (a Dio) con cuore sincero in piena persuasione di fede» (10,22), onde cercarlo (11,6) e stringersi a lui (1Pt 2,4). La sua risposta sarà dello stesso tenore: «*Avvicinatevi* a Dio ed egli si avvicinerà a voi» (Gc 4,8); «Voi infatti non vi siete *accostati* a un luogo tangibile» (12,18), «voi vi siete *accostati* al monte di Sion e alla città del Dio vivente» (12,22). Ebrei mostra di non volere affermare soltanto che in Cristo il sacerdozio antico giunge a compimento, ma che esso conduce di fatto ogni credente alla giusta relazione con Dio.

Il vocabolario culturale impiegato presenta un triplice senso: esprime l'omaggio che gli angeli rendono a Gesù il Figlio; descrive il servizio gradito a Dio, cioè l'obbedienza riconoscente al dono della riconciliazione in Cristo, il che si traduce in *homologia* di fede in Cristo, nonostante le difficoltà, accompagnata dalle opere buone; denota l'appropriazione personale della redenzione in Cristo in una relazione di fiduciale dipendenza da lui. È così che il cristiano dovrebbe rispondere al vangelo. Ebrei non usa mai il linguaggio culturale in riferimento all'assemblea liturgica cristiana, per la quale prevale quello paracletico, deciso e talora severo, ma sempre incoraggiante (Eb 3,12; 10,22-25) e in buona sintonia con il NT (Rm 12,1-8; Ef 5,15 ss.; Col 3,16)³³⁰. Ne tratto qui di seguito.

16. Paràclesi, stile di un pastore zelante

Ne ho riferito ovunque essa è ricorsa: è come il clima di tutto il «trattato»³³¹. Qui fornisco un rapido prospetto dei dati.

In verità, la *paràclesi* in Ebrei resta *sub iudice*: c'è chi ne riscontra cinque brevi unità letterarie³³²; altri ne ravvede cinque ampie sezioni³³³; altri ancora sco-

³²⁹ «Con la casa d'Israele e con la casa di Giuda». In questa puntualizzazione storica si ravvede l'aspetto legale del patto in Ger 38,31-34, esclusivo di Israele e Giuda. Ma Ebrei va oltre. Cfr. D. Daniels, *How does the Church relate to the New Covenant? Or, Whose New Covenant is It, anyway?*, in *F&M* 16 (1999) 64-98. Cfr. qui *Il messaggio teologico*, pp. 24, 36, 362 e 706.

³³⁰ Studiando la relazione tra culto antico e nuovo, D.G. Peterson (*Towards a New Testament Theology of Worship*, in *RefTR* 3 [1984] 65-73) ravvede nel culto e nel sacerdozio ministeriale e comune del popolo di Dio il gioiello mancante alla teologia biblica evangelica. Un argomento ecumenico di valore. Si veda inoltre J.D. Pursiful, *The cultic Motif in the spirituality of Hebrews*, Lewiston, New York 1993. Segnalo poi M.E. Isaacs, *Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, JSOT Press, Sheffield 1992.

³³¹ Mi è parso parere comune fra gli esegeti ravvedere in Ebrei la presenza di fatto di una successione tra insegnamento epidittico e paràclesi. Così J. Swetnam, *The Structure of Hebrews 1,1-3,6*, in *Melita Theologica* 43 (1992) 58-66: 1,5-14 esposizione seguita da paràclesi in 2,1-4; 2,5-18 esposizione seguita da paràclesi in 3,1-6. Colgono ancora questo aspetto S. McKnight, *The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions*, in *Trinity Journal* 13 (1992) 21-59 (su 2,1-4; 3,7 - 4,13; 5,11 - 6,12; 10,19-39; 12,1-29); F.J. Matera F.J., *Moral Exhortation: The Relation between Moral Exhortation and Doctrinal Exposition in the Letter to the Hebrews*, in *TorJT* 10 (1994) 169-182.

³³² Eb 2,1-4; 6,4-8; 10,26-31; 12,12-17; 12,25-29. È la proposta piuttosto contenuta di A. Mugridge, *Warnings in the Epistle to the Hebrews: An Exegetical and Theological Study*, in *RefTR* 46 (1987) 74-82.

³³³ Eb 1,5 - 2,5; 3,1 - 4,13; 6,4-12; 10,26-39; 12,25-29. È la proposta più estesa e contestualizzata di T.K. Oberholtzer, *The Warning Passages in Hebrews. Part 1: The Eschatological Salvation of Hebrews 1,5-2,5*, in *BS* 145 (1988) 83-97; *Part 2: The Kingdom Rest in Hebrews 3,1-4,13*, in *BS* 145

pre nell'alternanza tra cinque sezioni espositive e cinque esortatorie la struttura dell'intero «trattato», che ruota attorno al motivo della fede³³⁴. Per altri, la chiave per comprendere il messaggio del «trattato» sta *proprio* nei passi paracletici, rilevati ed esaminati in modo essenziale³³⁵, ma anche in forma più articolata e dettagliata³³⁶. Una ulteriore osservazione consente una rilevazione più caratterizzata della paràclesi in Ebrei³³⁷: incoraggiamento³³⁸; ammonimenti severi³³⁹; minacce contro eresia e «dottrine peregrine» (13,9)³⁴⁰. Lo stretto rapporto tra insegnamenti ed esortazioni si impone da sé: pericopi che invitano i lettori a trattenere (*katechein*) gli insegnamenti che sono già loro patrimonio e altre dove si richiede di afferrare (*kratein*) a due mani la novità della fede cristiana (buona prova della continuità dell'AT nel NT³⁴¹). Si ha così una struttura *paracletica* a spirale gesuologico-cristologica che ruota attorno al Figlio, Gesù il Cristo, e approda nell'assemblea. Ogni sezione termina con un'esortazione: Eb 2,5-18 argomenta che Gesù è superiore agli angeli; 2,1-4 esorta a dare attenzione più alle parole vive dette da Gesù che non ai profeti e agli angeli. Eb 3,7 - 4,13 si riporta epiditticamente alla storia dell'esodo (3,7-10; Sal 94,8-11), per poi impiantare una *paràclesi* sul pellegrinaggio: «oggi» si ascolti la sua voce, senza indurire il cuore, onde evitare di non conseguire il riposo promesso (4,11); Eb 4,14 - 5,10

(1988) 185-196; *Part 3: The Thorn-Infested Ground in Hebrews 6,4-12*, in *BS* 145 (579,1988) 319-328; *Part 4: The Danger of Willful Sin in Hebrews 10,26-39*, in *BS* 145, 580 (1988) 410-419; *Part 5: The Failure to Heed His Speaking in Hebrews 12,25-29*, in *BS* 146 (1989) 67-75. A motivo della loro ampiezza, le paràclesi proposte da T.K. Oberholtzer sconfinano in altri aspetti della *narratio-expositio*; non così A. Mugridge che centra in modo credo più attendibile la *sola* paràclesi.

³³⁴ Eb 1,1-14 esposizione sulla fede e 2,1-4 esortazione alla fede; 2,5-18 esposizione e 3,1 - 4,16 esortazione; 5,1-10 esposizione e 5,11 - 6,20 esortazione; 7,1 - 10,8 esposizione e 10,19-39 esortazione; 11,1-40 esposizione e 12,1 - 13,21 esortazione. È la proposta di V. Rhee, *Christology and the Concept of Faith in Hebrews 1,1-2,4*, in *BS* 157 (2000) 174-189.

³³⁵ Eb 2,1-4; 3,7; 4,13; 5,11; 6,20; 10,19; 13,26; cfr. S.D. Toussaint, *The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews*, in *GraceTJ* 3 (1982) 67-80.

³³⁶ Merita attenzione la proposta di S. McKnight, *The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions*, in *Trinity Journal* 13 (1992) 21-59: egli individua cinque *compositiones* paracletiche (Eb 2,1-4; 3,7 - 4,13; 5,11 - 6,12; 10,19 - 39; 12,1-29). Ognuna di esse è articolata in elementi ricorrenti: esortazione (*prosechō*, *blepete*, *parakaleite*... in 2,1; 3,12; 3,13...), possibile caduta nell'infedeltà (*pararreō* in 2,1; *parabasis* e *parakoē* in 2,2...), sgradite conseguenze (*mē eiseleusesthai* in 3,11; 4,1; 6,11...; *adynaton palin anakainizein* in 6,4-6; 12,16-17...), ascolto di un insegnamento chiarificatore (caso tipico e molto articolato in 6,4-6: proposizione centrale spiegata da cinque dipendenti), essere consapevole che il dono redentivo di Dio è sempre disponibile (2,3b-4). Questi elementi possono essere ritenuti *certi* a motivo del vocabolario appropriato che li veicola. Cfr. *Ibid.* 25-43.

³³⁷ Cfr. J. Cervera J., *Hebrews, una exhortació a perseverar*, in *RCatT* 23 (1998) 299-32.

³³⁸ Eb 2,16-18; 3,1,6; 4,2-4.11a.14-16; 6,1,9-12.19-20; 10,19-20.22-24.25b.32-39; 11,40-12.14a.22-24; 13,1-7.13-17.22.

³³⁹ Eb 2,1-3; 4,1.11b.13; 12,25-29; 13,8-9; o anche solo *ammonimento*, come suggerisce M.L. Gubler (*Der Hebräerbrief, eine Mahnrede*, in *Diakonia* 34 [2003] 186-190), il quale però lo propone come genere letterario di Ebrei finalizzato a ottenere adesione ai segni redentivi di Gesù il Cristo. Un tale genere letterario lo abbiamo già escluso nella nostra *Sezione introduttiva*, p. 40.

³⁴⁰ Eb 3,12-14; 6,4-8; 10,26-31; 12,14b-17.

³⁴¹ Cfr. E. Grässer, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), J.C.B. Mohr, Tübingen 1985, pp. 290-311. La questione è oggi molto sentita e registra nuovi sviluppi.

dimostra che Gesù è un obbediente sommo sacerdote; in 5,11 - 6,20 spinge i credenti a mantenere forte la loro professione di fede in lui. Una qualità primaria della paràclesi nell'intero «trattato» la si ha in 1,1-4: Ebrei dice *prospettivamente* che Gesù è Parola escatologica di Dio; nel resto del suo scritto esorta alla speranza in lui, che è la salvezza escatologica. Egli porta il Dio eterno nel tempo e nella storia³⁴². E vi è di più: Gesù è fedele al Padre, crede in lui e nel suo progetto. È un fedele nella fede. Grazie a lui, la fede stessa diventa *paràclesi*. Ebrei è l'unico scritto del NT e in tutta la Bibbia dove la fede assume un marcato profilo paracletico: l'autore cioè non pone la fede come condizione dottrinale, piuttosto esorta a compiere il cammino della fede. Ebrei non parla mai della necessità di credere in Gesù Cristo salvatore (cosa invece normale per Paolo e Giovanni), ma presenta Gesù stesso come credente, primo dei credenti, iniziatore e perfezionatore (*archēgos kai teleiōtēs*, 12,2) della fede in Dio: egli stesso ha compiuto il proprio cammino di fede verso il Padre, senza mai vacillare (4,14). Quanti nell'AT hanno creduto (Eb 11,2-39), hanno compiuto quel cammino di fede, guidati da lui e verso lui, pur senza saperlo. E nel NT i credenti sono alla sua scuola, esortati a compiere «oggi» quel cammino³⁴³, sospinti da tanta forza trainante nella fede (11,1-40). Camminiamo dunque anche noi. Anzi, corriamo.

Questo scritto per la seconda generazione cristiana tenta di attualizzare il messaggio della «fede in Dio», senza falsare la fede stessa. Questa operazione ermeneutica si rende necessaria dal momento che la seconda venuta-parusia del Cristo giudice (9,28) tarda a compiersi³⁴⁴; egli *ora* «siede alla destra della Maestà nelle altezze» (1,3). Affrontare questa situazione è compito dell'autore: Gesù non è colui al quale credere, piuttosto colui che indica il punto di arrivo. Da qui l'esortazione a raggiungerlo alla destra del Padre, a guardare a lui (*aphōrōntes eis*), alla sua vita, alla sua morte, a scoprire in lui il primo e perfetto credente (12,2), per credere come lui.

Ebrei non può essere considerato solo come aggancio a un'antica tradizione protogiudaica, a motivo del sacrificio e del sacerdozio levitico (simile interpretazione è riduttiva). L'orizzonte dello scritto è ben più ampio. Quel «trattato» è il risultato migliore di tutta l'attesa anticotestamentaria. Attraverso i profeti, un corretto ascolto della parola di Dio guida alla scoperta del Figlio, il quale porta la manifestazione storica di Dio al suo punto culminante (1,1-2). L'autore guida questo sviluppo lungo il giusto tracciato, fino alla destra del Padre che ne è il segno più eloquente (1,3). A quel punto dobbiamo giungere anche noi. Se per il NT la fede è obbedire a Cristo (*hypakoē tēs pisteōs*), per Ebrei è peregrinare con lui che crede e ha aperto il cammino verso il riposo di/in Dio. Tutte le fasi della sua vita, fino alla croce, lo descrivono credente nel Padre: una

³⁴² Si veda D.W. Perkins, *A Call to Pilgrimage: The Challenge of Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 69-81.

³⁴³ Se ne occupa T. Söding (*Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, in *ZNW* 82 [1991] 214-241), con riferimento a E. Grässer (*Der Glaube im Hebräerbrief*) su Eb 12,2a.

³⁴⁴ Il problema riscuote attenzione già in 1-2 Tessalonicesi.

paràclesi continua. Tutt'altra prospettiva. Israele sa bene che la sua patria non è sulla terra (11,10.13-16.19-20), ma al di là del tempo, nel «non ancora», in Dio, nel suo riposo. «Teniamo dunque fisso (*aphōrōntes*) lo sguardo in/su (*eis*) Gesù» (12,2), colui che ha portato a compimento la propria fede. In lui, Dio dona all'uomo la visione parziale dei beni futuri, non ancora visibili in pienezza. Siamo al punto più stimolante della fede come *paràclesi*: «Non abbiamo quaggiù una città permanente...» (Eb 13,14), ma finché ci siamo, «usciamo anche noi fuori dall'accampamento...» (13,13), come lui. Due momenti che ben descrivono l'estraneità (escatologica) al mondo dei cristiani pellegrini in esso, ma ancora di più il loro impegno perché la sua vicenda continui. Il *pellegrinare* coordina i punti esortativi di Ebrei e ne è tema paracletico portante. L'autore vuole sottrarre i suoi ai ristretti limiti del giudaismo e aprirli alla *missione universale cristiana*. Anche se con qualche riserva, questa linea epidittico-paracletica è tenuta. Dunque, *resistere nella fede* degli apostoli (2,3-4). *Pistis* con il relativo gruppo semantico è un dato basilare nella teologia di Ebrei, una *paràclesi* esistenziale. Che se dovesse permanere del dubbio circa l'adempimento delle promesse fatte ad Abramo, ebbene esso trova nella fede del Figlio adeguato dissipamento.

Da qui la forte e varia esortazione dell'autore pastore perché la comunità riprenda il cammino: resti ben salda (2,1; 4,14; 10,23; 3,6.14); non indurisca il cuore (Sal 94 [LXX]; Eb 3-4), anzi obbedisca/collabori con Dio come Abramo (6,15), Mosè (11,24-28) e Gesù (12,2-3); non si esponga al reale pericolo di cadere nella disobbedienza-infedeltà che esclude dal riposo di/in Dio (4,11) e ne provoca il giudizio severo (2,2-3a; 6,4-6; 10,26-31), che tuttavia è ben controbilanciato dal fatto che «rimane valida la promessa (di Dio) di entrare nel suo riposo» (4,1); per chi rimane nella fedeltà, e la cerca e ricerca, non c'è che consolazione (12,28). Per i credenti ancora bambini nella fede (5,11-14) forte è la spinta a divenire adulti (6,1) in ascolto del pastore, il cui insegnamento è ben radicato nella vita di Gesù Signore (2,3b-4) e nel potenziale della sua offerta redentiva. Elementi saldi e precisi danno fondamento a questo progetto del Padre: la figliolanza divina di Cristo (1,2 e Sal 109 [LXX]), la sua regalità (1,8a; Sal 44,7), il suo sacerdozio e l'offerta di sé. Ciò rende l'intera antica alleanza «obsoleta» (8,13) e inaugura una speranza nuova per chi sceglie Gesù il Cristo. Importante è guardare agli eroi dell'AT (Eb 11), testimoni di speranza nel Messia e di una fede che ha saputo resistere nella speranza. Se ne traggano gli auspici: si resti con il «pioniere e perfezionatore» della fede. Con lui il compimento è stato appena avviato. Esso sarà completo «alla destra della Maestà» (Eb 1,3). Non resta che vivere in tensione e contribuire al compiersi del compimento.

E alla Chiesa di oggi? A lei l'autore dice: osservi, guardi a Gesù (Eb 2,9) e lo decifri, guardi al suo inscindibile rapporto con la fede dei padri, in Abramo; guardi alle Scritture che sono sue e *raccontano* di lui; abbia fiducia di entrare nel santuario per il culto nuovo (v. 19); si accosti a Dio-ancora con cuore sincero; alimenti la propria fede sino alla pienezza (v. 22); mantenga e proponga la professione della speranza, senza vacillare (v. 23); stimoli nella carità e nelle opere buone (v. 24); qualifichi la «nostra assemblea», da non disertare (v. 25), con pertinente annunzio e attenzione agli interrogativi del suo tempo; sia consapevo-

le che la casa di Dio ha come capo un grande e sommo sacerdote (v. 21) e non altri³⁴⁵. E produca *paràclesi*, ad esempio nella forma della *synkrisis*. Basata sulla comparazione tra antico e nuovo (*Entsprechung*), essa si risolve in una costante esortazione a osservare l'altro (*Andersartigkeit*), a dialogare con lui, onde decidere per il meglio (*überbietung*)³⁴⁶. Un pastore preoccupato, quello di Ebrei? Felice quella preoccupazione che ha prodotto un tale « appello », un tale « trattato », una tale « parola di esortazione » (13,22).

17. Problemi e prospettive

a) *Ebrei: quale storia della salvezza?* - Le linee della storia della redenzione ricevono in Ebrei un profilo ben caratterizzato rispetto al NT. Rilevo solo alcuni momenti, per lo più articolati sul filo dell'antitesi sintetica: 1) Antico e nuovo esprimono invecchiamento e innovazione e sono in rapporto di continuità³⁴⁷. 2) E se l'AT è buono, il NT è migliore (*kreittonos*): un mediatore migliore, un patto migliore, un sacerdozio migliore, un sacrificio migliore, uno stile di vita migliore, un'economia migliore, pagata con l'inferiorità (abbassamento, *ēlattonos*, 1,7), sia pure per poco tempo. 3) Molteplicità e unicità. La prima è proprietà dell'AT: molte manifestazioni, molti sacerdoti, molti sacrifici; la seconda lo è del NT: una sola manifestazione nel Figlio unico, un sommo sacerdote unico, un sacrificio di riconciliazione unico, « una volta per tutte ». 4) Mutabilità e stabilità. La prima è profilo di un popolo peregrinante nel deserto, spesso smarrito, fino a fallire il traguardo del « riposo » (*katapausis*). In Gesù Cristo il pellegrinaggio è più sicuro, il « riposo » è sempre possibile. In lui vi è stabilità, egli è « ieri e oggi lo stesso e per sempre » (13,8). 5) Imperfezione e perfezione, provvisorietà e compimento. Se il patto antico fosse stato perfetto, non ci sarebbe stato posto né motivo per il nuovo (8,7). 6) Terrestre e celeste. Il nuovo patto, nella fase *terrestre*, è esso stesso imperfetto. Avrà il proprio compimento solo nella città di Dio, quella *celeste*. « Oggi », nel « frammezzo », solo un pregustamento. 7) Quella città è il regno di Dio: esso va cercato nel tempo e oltre il tempo, « regno incrollabile » al quale anelare con fede incrollabile. E se il celeste è prototipo per il terrestre, quest'ultimo ne è solo l'ombra. 8) Visibile e invisibile. Nella fede tutto è invisibile; con Mosè, al Sinai, tutto è visibile. Ma il Sinai è « tremendo », impaurisce e intimorisce, e allontana più che avvicinare; Sion, il monte della fede, è gioioso, là è l'assemblea « festosa » di giusti ed eletti che hanno peregrinato verso l'invisibile, come vedendolo. 9) Servo e Figlio. Mosè è servo fedele; onore e venerazione sono invece per Gesù, il Figlio intronizzato, re e messia fedele. La fedeltà del Figlio è migliore di

³⁴⁵ Si legga B. Corley, « We See Jesus », *Biblical Vision for a New Millennium*, in *SWJT* 44 (2002) 14-27.

³⁴⁶ Cfr. D.F. Watson, *Rhetorical Criticism of Hebrews and the Catholic Epistles Since 1979*, in *CRBS* 5 (1997) 185.

³⁴⁷ T. Lohmann (*Zur Heilsgeschichte des Hebräerbriefes*, in *Orientalische Literaturzeitung* 79 [1984] 117-125) pensa che l'AT in Ebrei sia eliminato dal NT. Non è però così. I due sono invece in continuità discontinua.

quella del servo. 10) Sacerdote sommo e unico, più di Aronne, più di Melchisedek, gestisce la redenzione con libera disponibilità. 11) Sulla *risurrezione* Ebrei non ha un pensiero organico. L'autore tuttavia presenta Gesù il Cristo come « il grande pastore delle pecore che Dio ha fatto tornare dai morti » (13,20), ora « assiso alla destra della Maestà » (1,3d). In lui non si è più stranieri, ma a casa. Basta guardare a lui (Eb 12,2), andare a lui, restare con lui (Gv 1,38-39). 12) Noi, assemblea pasquale (*episynagōgē*) in pellegrinaggio sacerdotale, con traguardo « il riposo (*katapausis*) » in Dio, nella sua città futura.

b) *Permangono delle difficoltà.* - Esse rendono Ebrei di problematico accesso ancora oggi: 1) Il « trattato » suppone una più che buona conoscenza generale della Bibbia, delle usanze israelite circa il sacrificio cruento di animali innocenti da presentare a Dio come richiesta di purificazione e perdono, di riammissione al rapporto fedele con lui. 2) Le conclusioni che l'autore trae sono logiche per i suoi destinatari, ma non altrettanto per noi oggi: la redenzione eterna, ad esempio, ottenuta da Cristo con il suo unico e definitivo ingresso nel « santo dei santi » celeste, poteva essere chiara per il lettore del suo tempo, informato sul decorso culturale rispettato dal sommo sacerdote, « una sola volta l'anno », in occasione dello *Jōm Kippūr*. In assenza di queste informazioni, il lettore di oggi non trova logico ciò che allora lo era. I destinatari di Ebrei non hanno la difficoltà (che noi oggi abbiamo) di capire il parallelo tra i sacrifici antichi e quello di Cristo e la superiorità qualitativa di quest'ultimo sui primi; è invece più facile per noi, come già per essi allora, capire che il « Figlio » è superiore agli angeli, ma lo è già meno l'ingresso solenne di quel Figlio nel mondo: « Oggi ti ho generato », argomento irresistibile che impegna le emozioni dei lettori di ieri. 3) Per mostrare a Dio la propria adesione e credere in lui non è necessario offrire sacrifici; piuttosto egli gradisce l'offerta di se stessi, sacerdozio del popolo di Dio. Ciò richiede notevole lavoro per mettere a punto al meglio una propria posizione *sacerdotale* alla presenza di Dio. 4) Patto migliore (8,6), dunque, superiorità dei cristiani sugli ebrei? Un errore storico, in corso di revisione, del resto. Dopo tutto, Eb 11 racconta di tanti ebrei, tutti di rilievo, che hanno reso culto a Dio con la vita. Eb 11,26 poi lascia intendere un culto giudaico a Gesù: Mosè stima la croce di Cristo un guadagno maggiore delle ricchezze e delle gioie egizie. Tra ebraismo e cristianesimo c'è continuità. Queste rilevazioni non comportano un rigetto dell'ebraismo, piuttosto i giudeocristiani stessi vi hanno motivi sufficienti per apprezzare il loro ebraismo, scoprendovi le radici del proprio sviluppo cristiano. Siano consapevoli della loro « nuova » identità e non la svendano.

c) *Dialogo ebreocristiano.* - Il fatto che il cristianesimo diventi la religione dominante non autorizza a ritenere l'ebraismo superato. Pensarla così è stato un disservizio allo stesso nome di Gesù Cristo³⁴⁸. E, poi, come la metteremmo con Ap 15,3-4: «... Cantavano il cantico di Mosè, servo di Dio, e dell'agnello », ove Mosè e l'agnello sono destinatari di un unico cantico di lode?³⁴⁹ C'è da riconsi-

³⁴⁸ Così F.S. Reding, *Hebrews 9,11-14*, in *Interpretation* 51 (1997) 67-70. Cfr. anche *ad locum*, in Eb 9,11-14.

³⁴⁹ Acuta rilevazione di B. Lindars, *The Theology*, pp. 1-25.

derare! Il « patto » continua. E mentre promuove un dialogo ebreo-cristiano, Ebrei, ieri come oggi, chiede alcune condizioni. 1) Per ebrei e cristiani destinatari del suo « trattato », l'autore tenta una descrizione delle rispettive identità in base a valori comuni e affini (*Entsprechung*) e a diversità (*Andersartigkeit*): l'orientamento teocentrico nella teologia del patto; la pasqua del « sommo sacerdote », evento base diverso eppure comune per un costruttivo dialogo³⁵⁰. Urge un riesame continuo del retrofondo storico di Ebrei, onde definire il patto alle origini. È essenziale partire dal *Sitz im Leben* di ieri, abramitico e mosaico, per approdare all'ambiente vitale della comunità di Ebrei (gesuologico e cristologico), fino a quello delle nostre comunità di oggi (ecclesiologico). Esse riconoscano il peso escatologico tanto accentuato nel giudaismo e siano disposte a rivedere di continuo il NT, liberandolo da interpretazioni antiggiudaiche, ma senza cedimenti acritici. Quel potenziale escatologico ridimensiona le differenze, apre a una ricerca della verità che fa liberi. E si accettino le crisi della comunità: esse fanno crescere la teologia del patto (*Überbietung*). 2) Il carattere di promessa del nuovo patto, ultimo e definitivo, ma non ancora giunto al compimento, esige che si situino bene le promesse di Dio date a Israele e ancora in attesa di essere accolte. Di quelle promesse e di quel patto, Gesù è il garante. 3) In questo processo va ben considerata la teologia protogiudaica del patto nella *tôrâ*, e anche quella tardorabbinica. Questo esame manca, o va appena cominciando in casa cristiana, anche perché la stessa Chiesa delle origini ha preferito porre in evidenza la non fedeltà al patto da parte d'Israele anziché la sua faticosa ricerca di fedeltà al medesimo. Quel che ne è seguito è stato un doloroso isolamento da ambo le parti. Tanto più che gli ebrei, dopo il 70 d.C., costretti alla diaspora, perdono molto della loro identità. Ricuperarla è ricollegarsi al patto in Abramo e in Mosè al Sinai, è percepire la perennità del primo e la transitorietà del secondo, è alimentare una speranza ebraica che non può più essere cercata solo nella storia ebraica, ma essa è legata infatti anche alla storia cristiana. Pellegrinante verso « il riposo », quel popolo resta agganciato a Dio nel primo patto, si apre a lui nel nuovo nel Figlio e continua a pellegrinare verso il volto definitivo dell'alleanza: popolo sacerdotale³⁵¹ in Cristo³⁵². 4) Per Ebrei l'identità cristiana si rispecchia in quella giudaica e

³⁵⁰ Cfr. K. Backhaus, *Der neue Bund und die werdende Kirche*, p. 355.

³⁵¹ Una certa insistenza sull'assemblea cristiana = Chiesa = popolo di Dio è dovuta agli scritti NT nel tardo secolo I: la chiamata al pellegrinaggio in Ebrei, « oggi »; la pericolosità del viaggio in Giacomo, le prove della peregrinazione in 1Pietro, l'avvertimento a non smarrire la giusta direzione in Giuda e 2Pietro, il traguardo sicuro dei pellegrini, felicemente raggiunto nella terra desiderata, in Apocalisse. Argomento appassionante. Ne tratta S. Nash, *The Church as a Pilgrim People. Hebrews-Revelation*, All the Bible, Macon (Georgia) 2001, pp. 6-37.

³⁵² Questo armonico insieme mi sembra sfugga a C.M. Williamson, *Anti-Judaism in Hebrews?*, in *Interpretation* 57 (2003) 266-279. È vero, Ebrei non distingue tra giudei, gentili e cristiani, non fa raffronti tra i gruppi, alla ricerca del migliore; non offre argomento alcuno in direzione antiggiudaica. L'unica novità in Ebrei rispetto all'AT sarebbe il solo sistema sacrificale. Davvero troppo poco! Dal cuore del nuovo sistema sacrificale si diparte infatti una quantità di novità! Controspinta (apologetica?) in G.R. Osborne, *The Christ of Hebrews and others Religions*, in *JEvTS* 46 (2003) 249-267. Il rischio imminente, da cui guardarsi, di cadere in una retrogressione verso l'antico (giudaismo e paganesimo) è per G.R. Osborne preoccupazione preponderante in Ebrei. Antidoto: urge

quest'ultima in quella cristiana: le promesse (*epaggeliai*) di Dio sono e restano il sostrato permanente del patto, quasi i suoi « detti » per un popolo in marcia nel « frattempo », tra il « già e il non ancora ». Il patto nuovo, ultimo e definitivo, s'immette nel ritmo delle promesse e le spinge verso il compimento. Come non lasciarsi attrarre e trainare da un « Gesù Cristo, ieri e oggi lo stesso e per sempre » (Eb 13,8)³⁵³?

d) *Qualche risultato*. - Per decodificare Ebrei e il suo messaggio s'impone un'operazione ermeneutica. L'autore stesso ne è il migliore esempio. Ebrei va recuperando nei confronti di Paolo, con il quale ha non poche convergenze e nei confronti del quale ha non poche innovazioni³⁵⁴. La lettura antiggiudaica di Ebrei appartiene ormai al passato. E lo sforzo linguistico di farsi capire è ammirabile³⁵⁵: ciò che è terreno è anticipo di ciò che è celeste. Nel celeste, entrambi saranno visibili nella loro reciproca relazione: il terreno anela al celeste, lo storico al metastorico, il provvisorio al definitivo, l'umbratile al vero. Come nella seguente interrelazione: confronto (*gegenseitige Entsprechung*); pluralità-diversità (*Verschiedenheit-Andersartigkeit*); qualitativa superiorità (*Überbietung*)³⁵⁶.

Un metodo esistenziale, quello di Ebrei: prende le mosse dalla persona umana situata e ne considera opportunamente le strutture. Una provocazione al nostro tempo: in Cristo, nello Spirito, gustare l'urgenza di una speranza che è fondamento della fede e, nel « frammezzo », dialogare con chi è pensoso e sbandato; compito *sacerdotale* dell'assemblea pasquale verso il « non ancora ».

Una rivincita di Ebrei? Certo, questo autore ha saputo attendere il « suo » tempo. Assieme a Giovanni e Paolo, egli è ormai nella terna dei tre grandi teologi del NT, e con pieno diritto. Anche se il suo « trattato » non ci fornisce, e non lo si può negare, una formula altrettanto completa quale quella di Gv 1,14: *ho logos sarx egeneto*, non si può disconoscere che in esso abbondano formulazioni che affermano la reale, autentica e inalterata umanità del Figlio di Dio e ne descrivono la sua vita nella carne: così Eb 5,7 e molto probabilmente anche 10,20 (non velo, ma strada vivente = storia della vita terrena)³⁵⁷. È comunque chiaro che Ebrei presenta la vita terrena di Gesù senza ambiguità, come fatto reale situato tra la preesistenza e la sua croce, sino alla risurrezione-ascensione. Incarnazione del *logos*? Non è il linguaggio di Ebrei o, meglio, del Figlio preesistente.

prendere atto dell'identità cristiana rispetto all'ebraismo e a ogni altra religione, della superiorità di Cristo su ogni aspetto dell'ebraismo e su ogni altra religione; urge perseverare nel proprio pellegrinaggio verso il fine dei tempi e il compimento. Soluzione cristologica, forse *intollerante*? In verità, Ebrei propone un profilo cristiano di qualità che sia a servizio di un dialogo interreligioso (moderno) di qualità. Già A. Feuillet, *Le dialogue avec le monde non-chrétien dans les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux. Deuxième partie: l'épître aux Hébreux*, in *EsprVie* 98 (1988) 152-159.

³⁵³ Osserva la situazione con acume critico di J. Dukes, *The Humanity of Jesus in Hebrews*, in *TEdr* 31 (1985) 38-45.

³⁵⁴ E va conquistando attenzione anche nei piani di studio delle Facoltà Teologiche presso le quali è da tempo solo una cenerentola.

³⁵⁵ Cfr. già F.J. Schierse, *Die irdischen und himmlischen Dinge in der Sprache der heutigen Theologie*, in Id., *Verheißung und Heilsvollendung*, pp. 60-64 (*Excursus*: escatologia anticipata).

³⁵⁶ Cfr. F.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, pp. 40-41.

³⁵⁷ Cfr. R. Williamson, *The Incarnation of the Logos in Hebrews*, in *ExpTim* 95 (1984) 4-8.

Ebrei è preziosa testimonianza di uno sforzo di autodefinizione (*self-definition*) da parte cristiana di fronte al mondo greco-romano e a quello giudaico³⁵⁸. L'autore dialoga con queste culture, e quando propone il nuovo progetto cristiano³⁵⁹ se ne avvale, ma non più di tanto: ne è interessato e indipendente (nuovo comportamento ermeneutico).

Non così qualche recente preoccupato intervento che, in verità, andrebbe non considerato, a motivo della totale assenza di un apparato critico che prenda atto di una problematica in corso. Ne do tuttavia menzione, perché con il paventato crollo dell'anglicanesimo³⁶⁰ è connesso a quello dell'intero cristianesimo. Motivo: un'addolcita esegesi lo proverebbe là dove Ebrei mostra ben più decise posizioni: se Dio ha parlato definitivamente nel Figlio, dunque lo si ascolti seriamente (1,2). Come a dire: di profeti e giudaismo si può fare a meno! Quel patto antico, del resto invecchiato, è stato scalzato! La crisi religiosa cristiana contemporanea è dovuta a un difettoso rapporto con la parola di Dio. Se, ad esempio, è detto che esiste un peccato imperdonabile (6,4-6), sorprende che si faccia di tutto per rendere perdonabile l'imperdonabile. Una simile posizione non può che fare del male alla coscienza religiosa e al profilo cristiano. Analoga la questione sul patto: esso è definitivamente chiuso; il Messia re lo ha celebrato sulla croce. L'eucaristia non ne può essere la continuazione, come insegnato da *Anglicans* e *Anglicans Catholics*. Sarebbe come dire che quel patto non è ancora chiuso. E così via su altri argomenti. Rispettabili posizioni di un pastore in apprensione, ma lontano dalla ricchezza di un testo che considera il rischio nella fede come un arricchimento in essa e il sondaggio della Parola come inesauribile.

L'enorme velocità nella vita degli ultimi decenni provoca casi del genere, ma pone al centro la persona di Abramo alla ricerca del senso di Dio e dell'uomo: crede nell'incredibile; spera nella città futura; ha creduto che Isacco gli sarebbe stato ridato dai morti. Questo messaggio torna d'attualità nel nostro tempo. Ebrei lo avverte già al suo tempo e lo tratta con sensibilità ermeneutica: sceglie le parole e cura la fraseologia, non abbassa la guardia teologica, anzi l'intensifica alla ricerca di un nuovo linguaggio, che persuada. Nel nugolo di testimoni della fede, Abramo ha certo un ruolo centrale³⁶¹: continuare a guardare al futuro di Dio, nella speranza. *In primis* al discendente nella sconfinata discendenza: Gesù il Cristo (12,2).

³⁵⁸ Cfr. D.F. Watson, *Rhetorical Criticism of Hebrews and the Catholic Epistles Since 1979*, in *CRBS* 5 (1997) 201.

³⁵⁹ Cfr. A. Feuillet, *Le dialogue avec le monde non-chrétien dans les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux. Deuxième partie: l'épître aux Hébreux*, in *EsprVie* 98 (1988) 152-159.

³⁶⁰ Si tratta infatti del contributo del pastore anglicano P. Peterson, *The Epistle to the Hebrews and the Decline of Anglicanism*, in *Churchman* 114 (2000) 330-345.

³⁶¹ Si legga utilmente T. Söding, *Die Antwort des Glaubens. Das Vorbild Abrahams nach Hebr 11*, in *Communio-IntKathZeit* 24 (1995) 404-405.

EBREI NELLA STORIA

1. Ebrei e il canone della Scrittura

Ovvero, sull'approccio canonico di Ebrei? Il quesito è doveroso, dopo la pubblicazione del documento della Pontificia Commissione Biblica (*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*). In esso si distingue tra *metodo* ed *approccio*. In verità, ho difficoltà a cogliere questa distinzione e non vedo la possibilità di un approccio al testo biblico senza metodo. Capisco invece che il metodo biblico è ampio e flessibile e si apre su molteplici approcci. Quello canonico è un «processo o sviluppo progressivo delle Scritture alle quali la comunità credente ha riconosciuto un'autorità normativa»¹. Esso esamina un documento biblico rapportandolo a quelli che lo precedono e seguono immediatamente, e ad altri ancora, cogliendone armonia e continuità, anche nella discontinuità. Si tratta di un processo di maturazione che suppone il metodo storico-critico di cui l'approccio canonico stesso è parte integrante. Ed è un buon approccio, se condotto con metodo. Non lo è se intende sostituirsi a esso. Nel caso di Ebrei, l'approdo finale è tra lettere pastorali e Filemone da un lato, Giacomo e 1Pietro dall'altro. E altre risonanze vanno ben oltre questi confini immediati². Seguiamo in sintesi la storia di questo approdo e poi del senso.

a) *L'approdo*. - Ebrei si muove in *circolo* paolino? Fin dalle origini questo scritto non ha avuto un posto preciso fra le lettere dell'Apostolo; questo fatto, mentre ne attesta comunque la conoscenza da parte delle Chiese, è riprova che quel documento è stato a lungo alla ricerca di collocazione. E se i testimoni più antichi, il P⁴⁶ (= Chester Beatty ca 200) e i codici unciali B (secolo IV), S (secoli IV-V) e A (secolo V), collocano Ebrei dopo Romani, che risulta così annoverata fra le lettere di Paolo, il canone Muratoriano (ca. 200) ignora Ebrei. Preziosa la testimonianza delle versioni: quella Saidica (Romani, 1-2Corinzi, Ebrei); la Saidica di Atanasio (Galati, Ebrei, Efesini); la versione Bohairica (lettere ecclesiali, Ebrei, lettere pastorali); Teodoro di Mopsuestia (Romani, 1-2Corinzi, Ebrei, Galati).

Comunque siano andate le cose, anche se questo «trattato» finisce per essere inserito nell'epistolario paolino, si avverte nei primi secoli che esso non può

¹ Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pp. 45-46 che dirime la questione aperta da Brevard S. Childs e James A. Sanders (ivi citati), optando per il suggerimento storico-critico del secondo.

² Si veda qui la *Sezione introduttiva*, pp. 66-71.

essere attribuito a Paolo. Eppure, in questa storia della sua ricezione, il fatto che Ebrei abbia occupato differenti posizioni nei manoscritti e nelle versioni rivela l'autorevolezza di un documento percepito in modo diverso.

La collocazione di Ebrei dopo 2Tessalonicesi e prima delle lettere pastorali è frequente nei padri greci.

Il codice B, che posiziona Ebrei dopo Romani, dà un contributo particolare quando annota ai margini la numerazione di una collezione (più antica) delle lettere paoline, dove Ebrei è posta tra Galati ed Efesini. Così: Gal 5,16; Eb 1,1; 3,1; 4,14; 6,9; 7,19; 9,11; Ef 1,1. Disposizioni flessibili ricorrono anche in versioni come la Sahidica (secoli II-III)³ ad esempio, dove Ebrei si trova tra 2Corinzi e Galati; Teodoro di Mopsuestia situa Ebrei dopo le lettere pastorali e dopo la Lettera a Filemone⁴; ancora diversa è la disposizione di Cassiodoro, *Institutiones* 14 (Colossesi, Ebrei, 1Tessalonicesi⁵).

Il manoscritto latino di Westminster⁶ richiede attenzione. Esso riporta le lettere di Paolo nella seguente successione: Romani, 1-2Corinzi, 1-2Tessalonicesi, 1-2Timoteo, Galati, Efesini, Colossesi, Filippesi, Ebrei, Filemone, Tito. La collocazione è certa a motivo della formula latina che chiude la lettera precedente («explicit epistola ad...») e apre la seguente («incipit epistola ad...»); nel nostro caso: «explicit epistola ad Philippenses; praefatio epistolae ad Hebraeos; explicit epistola ad Hebraeos; incipi epistola ad Philemon». Ma questo suggerimento è e resta isolato.

La versione Siriaca P^cšittā⁷ riporta Ebrei dopo le lettere pastorali e la Lettera a Filemone ed è seguita dalla Lettera di Giacomo e dalla 1Pietro. Questo ordinamento influisce su una buona quantità di manoscritti greci posteriori ed è accolto nel *textus receptus*. Se ne ha testimonianza in Epifanio: «Filemone è la tredicesima lettera seguita da Ebrei che è la quattordicesima»⁷.

Lo stesso ordine ricorre nei manoscritti latini delle versioni Vetus Latina e della Vulgata nelle sue varie edizioni⁸, forse perché in Occidente Ebrei non ebbe rapida accoglienza. Quando giunse il momento, Ebrei fu semplicemente immesso nella collezione delle lettere paoline dopo le lettere pastorali e la Lettera a Filemone. Ma non in forma acritica. Il codice Claromontano D², ad esempio, pone Ebrei in appendice alle lettere di Paolo, separandola riconoscibilmente da Filemone a mezzo sticometria. Dunque, per D² vi sono solo tredici lettere di Paolo. Nel manoscritto di Sir T. Phillips, da cui Mommsen riporta la sticometria *eplae Pauli XIII*⁹, si dice espressamente che le lettere di Paolo sono tredici. Dunque, senza Ebrei. Una *peregrinatio* singolare e molto varia, quella del nostro «trattato».

Risultato: l'approdo finale di Ebrei è dopo le lettere personali a Timoteo, a Tito e Filemone e prima della Lettera di Giacomo e della 1Pietro. Ma per altri,

³ Informa al riguardo B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 31.

⁴ Cfr. in PG 66,935-951.

⁵ Cfr. in PL 70,1125-1126.

⁶ Cfr. ancora B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 31.

⁷ Cfr. Epifanio, *Adversus haereses*, in PG 41,810-811. Lo stesso Epifanio informa su altre disposizioni come: Ebrei, 1-2Timoteo; Lettera a Tito e Lettera a Filemone.

⁸ Si veda E. Nestle - K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (edizione XXVII).

⁹ Ne riferisce B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Macmillan, New York 1903 - Macmillan, London 2001, p. 32.

specialmente in Oriente e oggi ancora, Ebrei non ha posto alcuno negli scritti apostolici.

b) Confronti. - Il raffronto contenutistico con le lettere prima e dopo le quali Ebrei è posto nei primi tempi della Chiesa, è stato offerto nella *Sezione introduttiva* (Ebrei e il NT). Esso rileva temi propri di Ebrei e temi comuni, che ricevono in Ebrei altra elaborazione.

Dopo la 2Tessalonicesi e prima delle lettere pastorali, Ebrei risente della linea escatologica di 1-2Tessalonicesi e dell'argomento *episkopoi, presbyteroi e diakonoi* delle lettere pastorali. In entrambi i casi, l'elaborazione propria è notevole: l'escatologia è molto più ampia e dettagliata e si compie nel «regno indistruttibile» (12,28); con *hēgoumenoi*, Ebrei sintetizza la trilogia delle lettere pastorali favorendo una linea meno gerarchica e più carismatica: si tratta di guide carismatiche. E se le lettere pastorali conoscono un *orto* - e una *eterodidascalia*, Ebrei propone un *logos tēs sōtērias* promulgato, confermato, udito, testimoniato da Dio e dallo Spirito (2,3-5), capace di contenere la spinta di «dottrine diverse e peregrine» (13,9). Gesù Cristo, che è «lo stesso ieri e oggi e sempre» (13,8), è il nuovo polo di attrazione.

Posto dopo le lettere pastorali e la Lettera a Filemone e prima della Lettera di Giacomo, il «trattato» agli Ebrei mostra contatti sul motivo dell'ospitalità e della visita ai prigionieri (nel caso di Onesimo, il prigioniero è proprio Paolo) e s'immerge con discrezione e chiarezza nel dibattito su fede e opere: una fede che è guida alla scelta delle opere buone e alla vittoria sulle opere perverse. La bontà del matrimonio in 1Tm 4,23 è argomento in Eb 13,4.

La celeste Gerusalemme in Ebrei e in Apocalisse, il popolo sacerdotale in Ebrei e 1Pietro, il giudizio di Dio e solo di Dio in Ebrei e in Giacomo, ecco altrettanti contatti tra il «trattato» e gli scritti del NT che lo precedono e seguono, immediatamente e non.

c) Apporti nuovi. - La *katapausis* come riposo di/in Dio e «la nostra assemblea (*episynagōgē*)» sono due apporti nuovi di Ebrei rispetto al NT: assemblea peregrinante, quella cristiana gusta già in se stessa il riposo di Dio, in marcia verso quello del settimo giorno, il riposo sabbatico in Dio. Il suo è un pellegrinaggio sacerdotale: essa è popolo sacerdotale (1Pietro; Apocalisse); fa da retrofondo lo *Jēm Kippūr* ormai nuovo, in Gesù, anch'egli sacerdote pellegrino. Infine, ma non è tutto, l'uso dell'AT in Ebrei è magistrato, ampio e tipico, catechetico ed epidittico. E poi il metodo, ad esempio, delle antitesi non polarizzate, ma sintetiche: eredità alessandrina, ma con quanta personalizzazione!

Pioniere e perfezionatore della fede, pellegrino nella fede come già il suo popolo nell'esodo; sacerdote migliore rispetto ad Aronne e Melchisedek, Gesù è Figlio di diritto ed è più degli angeli e di Mosè. La sua vita terrena è *teleiōsis* progressiva fino al suo apice: la croce, perfezione sacerdotale (altrettanti apporti specifici di Ebrei al NT).

Lo «Spirito eterno» guida il Figlio a decidersi per la croce (9,14); egli giunge alla glorificazione, introdotto dall'obbrobrio della croce (2,9), «separato da Dio!» (*chōris theōi*). Armonia del paradosso! Lontana sintonia con Gv 12,23 e 13,30-31, dove Gesù è glorificato proprio nella crocifissione, ma non con Paolo,

nel cui pensiero la risurrezione glorifica il Crocifisso. Ma anche per Paolo la croce, scandalo e stoltezza, è sapienza e potenza di Dio.

Apostasia irreparabile? Attenzione acuta e preoccupata solo in Eb 6,4-6 e 10,26-31. Ma quell'*ephapax* battesimale e pasquale favorisce l'ironia retorica, un deterrente accorato (mossa strategica acuta). Un ben riuscito *adinato*.

Il *patto eterno* di redenzione, di cui Eb 13,20b, è «nel sangue di un'alleanza eterna». In quanto eterno, quel patto assume in sé i cinque patti nell'AT qualificati come «eterni»¹⁰. Essi puntano lo sguardo in avanti, verso quell'unico «patto eterno» che doveva dare fondamento alla loro aspirazione eterna. Da parte sua, il patto nuovo guarda indietro a quei cinque patti per dare compimento a quella loro aspirazione. Una procedura del genere è del tutto assente in AT e NT prima di Ebrei.

Una ricca *procedura canonica* quella di Ebrei. Che cosa è ancora necessario per dire il profilo unico di questo *trattato*, la sua imprescindibilità per la teologia del NT, nonché l'autorevolezza unica del suo autore, tanto noto nella sua professionalità di fede e cultura quanto ignoto nella sua identità personale?

2. Storia dell'interpretazione. Ovvero, alcune linee di *Wirkungsgeschichte* in Ebrei

La prassi liturgica nelle comunità cristiane attesta un'attenzione a Ebrei che l'esegesi non le ha invece accordato. Almeno nel passato è stato così. Forse la discussa paternità paolina ha fatto di Ebrei fin dalle origini della Chiesa antica un documento altrettanto discusso; fino alla Riforma, la sua teologia non è stata motivo di confronto teologico. Oggi, anche l'esegesi va relativizzando le proprie riserve. Ebrei si prende la rivincita: da cenerentola, è ora al centro di una crescente attenzione critica.

Tre elementi immettono Ebrei in un'accesa discussione: l'apparente irriducibile severità nei confronti dei *lapsi*, il suo altrettanto apparente orientamento filosofico (*platonico-filoniano*) e la concezione innovatrice sul sacrificio. Mentre il primo aspetto è oggetto di animato confronto già nei primi tempi della Chiesa, gli altri due animano il dibattito nei secoli XVIII e XIX, proposti a un pubblico selezionato. Ma una controtendenza non tarda a farsi sentire. Essa vede in Ebrei lo scritto del NT che «va più in profondità di ogni altro» e offre cibo solido per la crescita spirituale in Cristo. Ebrei è *paulinarum epistolarum princeps et regina*. Si tratta del pietismo.

Una storia dell'interpretazione (*Wirkungsgeschichte*) di Ebrei esige attenzione ad entrambi gli aspetti. Ne provengono due orientamenti critici: positivo il primo, l'altro negativo. Essi evolvono mano nella mano.

a) *Offre Ebrei il fianco a una critica negativa?* Alcuni elementi lo lascerebbero supporre. Eb 1,1-2: «Ieri nei profeti, oggi in un figlio», che è il Figlio. Ciò

¹⁰ Precisi fatti biblici: patto noahico (Gn 9,16); abramitico (Gn 17,7.13.19; Is 24,5); sacerdotale (Lv 24,8b.9b; Nm 18,19); davidico (2Sam 23,5; Sal 89,3-4.28-29.36-38) e patto nuovo (Ger 38,1-34 in Eb 8,7-12).

che è stato, resta; ciò che segue, evolve: due momenti in correlazione. Sia il binomio «tipo-antitipo» sia il tentativo di spiegarli con la trilogia «confronto, diversità, superiorità», già opportunamente richiamata, nonché l'altro binomio «promessa-compimento», non sono un *aut aut*, ma un *et et*, ed evolvono nella direzione epidittico-ermeneutico-paracletica, non polemico-antitetica.

Eb 8,13: «Ciò che diventa antico e invecchia è prossimo alla scomparsa». Questa dichiarazione ha dato àdito a un certo antiggiudaismo ecclesiastico, a un tentativo di dichiarare morto l'AT, quasi fosse una parte non più efficace della Scrittura; eppure non vi è in Ebrei il benché minimo tentativo di sganciare il cristianesimo dal suo fondamento giudaico anticotestamentario. Esattamente il contrario! Non poco il torto fatto a un autore che ha dovuto a lungo subire un immeritato isolamento.

Eb 8,5; 10,1; 10,1-10. Il cristianesimo, visto come compimento del giudaismo, ha favorito a lungo la tesi della sostituzione di quest'ultimo da parte del primo; così si dica del culto antico (AT) visto come ombra del culto vero e perfetto capace di redimere (8,5; 10,1); del sacerdozio aronide (I stadio) fortemente ridimensionato da quello di Melchisedek (II stadio), per non dire sostituito. E poi il sacerdozio di Gesù (III stadio) del tutto nuovo, vero, unico ed eterno: la perfezione che abbatte l'imperfezione (10,1-10). Fa da retrofondo l'idea che l'AT è solo introduzione al NT e conferma tipologico-cristologica per il medesimo. Qui cessa la sua funzione! Marcata concezione dualistica del tipo *aut aut*.

Eb 2,5.16; 8,5; 13,9; 11,36-38; 12,24 e Mt 27,25. Chi in Ebrei voleva vedere e sentire un messaggio antiggiudaico aveva qui del materiale esplosivo a disposizione: 2,16 (i cristiani vera famiglia di Abramo); 8,5 (*tôrâ* e circoncisione ridotte di valore); 2,5 (culto degli angeli) e 13,9 (cibi puri e impuri) sono per i cristiani la riprova dell'errata religiosità giudaica; se Adamo, Abele, Enoch, Noè e Abramo sono giusti senza *tôrâ*, anche Melchisedek lo è da vero sacerdote non giudeo, riconosciuto da Abramo; e, poi, quanto si legge in 11,36-38 di profeti maltrattati e uccisi, è riprova del cattivo animo giudaico; Eb 12,24 risentirebbe di Mt 27,25 ove i giudei chiamano su se stessi la maledizione di Dio («Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli»), eppure, quel sangue parla più forte di quello di Abele. Ciò rèlega i giudei nel ruolo di Caino, uccisori del fratello buono, uccisori di Gesù l'ebreo, il Cristo. Una lettura a dir poco polarizzata. Ma una rilettura critica di questi dati riduce l'accusa di antiggiudaismo in Ebrei, in termini di abrogazione del medesimo. L'antico e il nuovo impongono il principio della *correlazione*: essi sono così connessi da non poter essere sganciati l'uno dall'altro. Di nuovo: non *aut aut*, ma *et et*.

Con i secoli XX e XXI la questione giudaica in Ebrei ha preso pieghe più rispettose della storia, di Dio e dell'uomo e della vicenda giudeocristiana legata a Gesù di Nazareth, l'ebreo. Il concilio ecumenico Vaticano II, con la Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra aetate*, ha soppesato bene la riflessione storico-esegetica. Essa da un lato ha ridotto l'antigiudaismo cristiano dei secoli precedenti, dall'altro va correndo il rischio di spostare il baricentro del problema sull'altro versante: un proggiudaismo così accentuato da porre a rischio lo specifico cristiano. Non irenismo ma realismo, a tutto vantaggio della verità storica dei fatti.

b) *Paradossalmente*, è proprio Ebrei a prendersi la rivincita; quel «trattato» attesta a fine secolo I l'esistenza non di due religioni provenienti dalla stessa radice, ma di un giudaismo cristiano e di un giudaismo non cristiano; un cristianesimo che ha realizzato in pieno il giudaismo (giudeocristianesimo) e un giudaismo che non ha ancora preso contatto con il cristianesimo. Questa posizione riduce l'anti-giudaismo ecclesiastico, fino ad annullarlo. Proprio qui è il merito dell'autore: porsi fuori da un'accusa indebita della storia, con le proprie forze. Ha dovuto e saputo attendere che la storia maturasse. Superata questa *empasse*, il «trattato» va sempre più imponendosi per la sua positività. La sua *Wirkungsgeschichte* conosce momenti di qualità già alle origini. Solo alcune rilevazioni.

Origine e Girolamo. Per Origine, Ebrei ha non solo un linguaggio superiore a quello di Paolo, ma ancora di più un contenuto (*noēmata*) che pone la «lettera» in posizione non secondaria (*ou deuterā*) rispetto all'epistolario paolino¹¹. Girolamo apprezza nell'autore un *vir ecclesiasticus*, uno scrittore della Chiesa che ha scritto *aliquid de Scripturis sacris*¹².

Eb 1,3; 2,9-10.14; 3,1; 5,7-9; 13,8 ottengono l'attenzione delle due grandi scuole, antiochena e alessandrina, le quali si dividono sull'interpretazione di questi passi: per la prima, essi descrivono l'umanità di Gesù; per la seconda, la sua divinità. Inoltre, essi trattano la cristologia dell'abbassamento e dell'esaltazione del Cristo, le sue due nature, nonché la nota questione trinitaria della *omousia*. In verità, è troppo esigere tutto questo da Ebrei! Il fatto tuttavia che quelle due scuole vi riscontrino materiale da elaborare, parla a favore del «trattato».

Eb 2,9: *chōris theou o chiariti theou?* Punto scottante, ancora oggi discusso. Per Origine (185/186 - 254/255), *sine Deo* è la lezione più attestata dai manoscritti a sua disposizione¹³, tenuta ancora da Eusebio di Cesarea, Ambrosiaste, Girolamo, Ecumenio. Questa lezione critica è riproposta da A. Harnack, che la fa ricadere pesantemente su Eb 5,7. È segnalata in E. Nestle - K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (edizione XXVII). Eppure, secoli dopo, Giovanni Damasceno (+ ca. 754) opta per *gratia Dei*¹⁴, segno di un dibattito ancora aperto, e lo è ancora oggi. Per questo momento scottante nella storia dell'interpretazione, vedi qui il commento su Eb 2,9.

Eb 4,12-13; 6,19. Il *logos* è Dio che parla o è la persona di Gesù? L'appassionata discussione sorta già tra i padri della Chiesa (Origene, Ilario, Ambrogio, Atanasio, Crisostomo) si protrae ancora oggi: le due letture vengono tenute. Ma prevale la prima: quel *logos* è Dio (4,12-13). Analoga discussione su Eb 6,19 con risultato simile: «L'ancora della (nostra) vita» non è il Cristo che ha già raggiunto quell'ancora, ma Dio stesso, fondamento stabile della nostra speranza.

Eb 5,6 ispira non pochi a vedere in Melchisedek la manifestazione dello Spirito santo. Si tratta del movimento dei melchisedekiani¹⁵. Nessuna traccia di questa visuale in Ebrei e nessuna significativa ricezione posteriore.

¹¹ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 6,25,11-12.

¹² Cfr. Girolamo, *De viris illustribus. Praefatio* 1.

¹³ Cfr. Origene, *Commentarius in Johannis Evangelium* 2,18,123 (C. Blanc, ed.), *Commentaire sur Saint Jean* (SC 120), Cerf, Paris 1966, p. 289.

¹⁴ Cfr. G. Damasceno (+ ca. 754), *In epistolam ad Hebraeos*, in PG 95,938.

¹⁵ Reagisce Epifanio di Salamina, *Adversus haereses* 55,1 (GCS 31), W. De Gruyter, Berlin 1980², pp. 324-325.

Eb 5,7-9. Marcata sottolineatura dell'umanità del Figlio, esposto a sofferenza e morte. Vi si appoggiano, ad esempio, intorno al 200 d.C., i monarchiani, i quali ritengono il Cristo un uomo riempito di potenza divina¹⁶. Anche i doceti inciampano in questo passo. Ma la linea gesuologica elaborata dall'autore¹⁷ era in grado già allora di motivare equilibrati dibattiti. Sta di fatto che la *Wirkungsgeschichte* doveva fare il suo corso. Oggi, è dato esegetico certo.

Eb 6,4-6. La questione dei *lapsi* trova in Filastro di Brescia e in Epifanio¹⁸, attenti e rigorosi osservatori: i *lapsi* non vanno riaccolti. Vi si riportano i novaziani (con seguito ecclesiastico fino al secolo VII). Testo base a sostegno della loro posizione: Eb 6,4-6. Tertulliano «premontanista» invece¹⁹ ammette una seconda penitenza dopo il battesimo, escludendone, soltanto da «montanista», lussuriosi e impudichi. Si avvale di Eb 6,4-6, in *De pudicitia* 20²⁰. Egli impugna così il *Pastore di Erma* che favorisce, a suo avviso, una rischiosa tendenza irenica a favore dei *lapsi*²¹. Lo sviluppo successivo del dibattito giunge a riammettere i *lapsi* proprio in forza di Eb 6,4-6, dove *anakainzein* (rinnovare) – la voce verbale che è pietra di inciampo – viene riferito al battesimo celebrato una volta sola. Un secondo battesimo resta dunque escluso. Giovanni Crisostomo (344-407) dedica trentaquattro omelie a Ebrei. Nella questione dei *lapsi* è testimone autorevole della loro riammissione, senza necessità di un secondo battesimo. Questa linea prende con lui definitivamente piede. Fino a oggi.

All'attenzione riscossa da Ebrei in epoca medioevale s'interessa D.E. Riggenbach con uno studio sui commentari latini di quel periodo (*Historische Studien zum Hebräer*, Leipzig 1907); C. Spicq scrive un articolo su Eb 11 in Tommaso d'Aquino (1947); H. Feld (*Der Hebräerbrief* [1985], p. 56) rileva la tendenza medievale, mi sembra sostenendola, a vedere in Ebrei il fondamento del papato come monarchia sacerdotale regale!

Caietano, *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum ad graecam veritatem castigatae ... et juxta sensum literalem enarratae*, Venezia 1531, pp. 156-172. Pensiero solido e conciso, in poche pagine. Il titolo fissa l'angolo di osservazione: la verità greca (il pensiero ellenistico cioè), alla quale l'interpretazione dell'epistolario paolino e quella di Ebrei sarebbero obbligate. Tra le posizioni avanzate rispetto a quelle del suo secolo, questa anticipa un momento metodologico oggi del tutto acquisito. Ne potrebbe essere il pregio. Tuttavia, il commentario *juxta sensum literalem* su Ebrei è di qualità inferiore ad altri commentari dello stesso Caietano.

¹⁶ Cfr. Ippolito di Roma, *Refutatio omnium haeresium* (= *elenchos*) 7,36,1 (M. Marcovich, ed.), (PTS 25), W. De Gruyter, Berlin - New York 1986.

¹⁷ Per essa, rinvio qui al *Messaggio teologico*, pp. 665-675.

¹⁸ Vedi Filastro di Brescia (350 d. C.), *Diversarum haeresion liber* 89,3, in CC 9,256, che si avvale di Epifanio di Salamina, *Adversus haereses* 59,2,1 (GCS 31), W. De Gruyter, Berlin 1980², p. 365.

¹⁹ Cfr. Tertulliano (160-223), *De poenitentia* 7,2,10-14; 12,8, in CSEL 76,157.159-160.169-170.

²⁰ Cfr. rispettivamente in CSEL 20,227-228 e in CSEL 20,266-267.

²¹ Si veda, ad esempio, N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, pp. 546-549, sul battesimo e sul suo valore unico e irripetibile di rigenerazione permanente (il carattere - *sphragis to hydōr estin*), nel *Pastore di Erma. Similitudini* 9,16,4; cfr. anche *Ibid.* 8,1,1-11,5, sull'enorme potenziale della penitenza. Cfr. N. Brox, *Der Hirt*, pp. 345-375.

La Riforma si fa attenta a Ebrei con un dibattito su 2,7, un'attendibile chiave di volta nel «trattato». In verità, il confronto fra gli umanisti su Eb 2,7 si era già acceso: Cristo è *per poco* (LXX) - *di poco* (TM) inferiore agli angeli. Nella discussione, Erasmo da Rotterdam è il più efficace rappresentante. Si può dire che in questo momento nasce la ricerca scientifica su Ebrei e non si arresta più.

Martin Lutero esalta Ebrei per la sua cristologia: la « lettera » è cristocentrica, è una esposizione sul sacerdozio di Cristo, è una competente esegesi dell'AT. In essa il riformatore trova il fondamento alla sua *Schrift-Theologie*, ritenuta oggi un indubbio *apporto* all'esegesi. E che Ebrei sia stata a lungo una cenerentola nel NT è per G. Calvino indubbia opera satanica. Quale altro documento attesta il sacerdozio di Cristo e l'unicità del suo sacrificio redentivo nella morte? Una verità base: Cristo è la fine (o il fine?) della legge. Un tesoro da tenere alto²²! G. Calvino, sorprendentemente, va oltre. Eucaristia in Ebrei? L'autore non ne parla espressamente. Ma per G. Calvino, sì. In caso contrario, Eb 9,20 registrerebbe parole vuote per un patto vuoto. Il sangue dell'alleanza sarebbe un segno sterile. Ma non può essere così. Nel nuovo patto, quel sangue è nell'eucaristia. Non riconoscerla, significherebbe togliere l'anima al *sacramento*. Per Eb 10,15 poi quel sacrificio è unico ed è celebrato una volta per sempre (9,26; 10,14) dall'unico sommo e vero sacerdote. Nuovi sacrifici celebrati da nuovi sacerdoti non sono dunque pensabili. Un pensiero polemico nei confronti del cattolicesimo che però, nel frattempo e dopo il concilio ecumenico Vaticano II, ha già raggiunto posizioni più riflettute in materia. Oggi, un simile confronto appartiene al passato; Gesù stesso continua a offrire il sacrificio redentore (5,7.14.25.28; 10,10.14) celebrato una volta per tutte, cioè in continuità (7,27; 9,12; 10,10). Se l'eucaristia è un sacrificio, va inteso solo così: non una *Sühnetheologie* o *Meßopfer* (teologia dell'espiazione; troppo poco, anche se già molto!), ma un patto nuovo ed eterno, una teologia della redenzione e della salvezza (*Erlösungs- e Heilsteologie*). Già Agostino²³ è di questo parere quando si riporta a Eb 7,26-28 per dire che il mediatore è uno e unico, Gesù l'apostolo (3,1), egli solo ha dischiuso ai suoi fratelli la strada verso l'ancora di salvezza, Dio. I sacerdoti della nuova alleanza lo sono solo nell'unico sacerdote, rendono visibile il suo sacerdozio e celebrano la sua celebrazione. Qui, come in altri punti, Ebrei mostra di possedere un potenziale critico notevole, per la crescita della comunità ecclesiale.

Per l'ortodossia, Ebrei è alla base dei tre poteri sacerdotali di Cristo: profeta, re, sacerdote. E credo anche per il cattolicesimo. Quella trilogia immessa nella celebrazione del battesimo, sacramento della iniziazione cristiana, non può venire che da Ebrei.

Oggi, Ebrei continua a trovare accoglienza più nelle comunità ecclesiali che fra gli studiosi. Molti canti liturgici e preghiere le si ispirano. Ma anche questo fenomeno va appartenendo sempre più al passato. Alle comunità *liturgiche* cristiane manca infatti una visione solida e d'insieme. Essa è possibile con il contribu-

²² Cfr. *Corpus reformatorum* 83,5.

²³ Cfr. Agostino di Ippona, *Contra epistolam Parmeniani* 2,7,14; *De peccatorum meritis et remissione* 2,13,19. Cfr. *Enchiridion patristicum*; vedi A. Vanhoye, *Hebräerbrief*, in TRE (1985) 14,502,47-50.

to dell'esegeta. Questo lavoro è in corso; grazie a esso, Ebrei cresce in credibilità: dall'AT, libro caro e irrinunciabile per la comunità cristiana, a gesuologia, cristologia e soteriologia, pneumatologia breve e intensa, ecclesiologia; e poi, a un sacerdozio efficace nuovo e unico; a un patto pasquale senza soluzione di continuità, dall'antico al nuovo. Accanto a Giovanni e Paolo, l'autore di Ebrei va conquistando un'arricchente posizione teologica nel NT: accanto a essi, non nella penombra della loro ombra²⁴.

²⁴ Sulla *Wirkungsgeschichte* in Ebrei, dati ulteriori in E. Grässer, *Hebräer*, vol. I, pp. 32-38.