



DIVENIRE CHIESA: SOGGETTI E COMUNITÀ

Fraternità e potere come servizio

Gianattilio BONIFACIO

Abstract

The Lordship of God included in Jesus's proclamation of the Kingdom proposes a lifestyle which affects the practicality of the historical situation but which, at the same time, remains open to a fulfilment that acknowledges the provisional status of any worldly solution. Jesus encourages a new type of relationship which is based on God's Lordship and which determines a critique of the patriarchal and power systems (the new family). The claim of the eschatological horizon of the Kingdom, which feeds into a practical rethinking of the polis, represents a decisive proposal also for the contemporary Church.

La signoria di Dio, che emerge dall'annuncio del Regno di Gesù, propone un originale stile di vita che incide sulla concretezza delle condizioni storiche, ma – nel contempo – resta aperto ad un pieno compimento che riconosce la provvisorietà di ogni soluzione mondana. Gesù ha promosso un'innovata modalità di relazioni interpersonali che, imperniata sulla sovranità di Dio, hanno determinato anche una critica del sistema patriarcale e di potere (la nuova famiglia). La rivendicazione dell'orizzonte escatologico del Regno, che alimenta una concreta proposta di ripensamento della polis, costituisce un appello decisivo anche per la chiesa contemporanea.

Spunti per iniziare

Che il regno di Dio (RdD) costituisca il tema centrale della predicazione di Gesù è un fatto asodato¹. I vangeli ne parlano come realtà già

¹ Valga per tutte l'affermazione di James D. G. DUNN: «è uno dei fatti meno contestabili o controversi riguardanti Gesù»: James D. G. DUNN, *Gli albori del*

all'opera nel presente e nel contempo in attesa del pieno dispiegarsi escatologico². Questa tensio-

cristianesimo. I. La memoria di Gesù. 2. La missione di Gesù (= ISB.Sup. 30), Brescia: Paideia 2006, p. 424.

² Per la dialettica tra la presenzialità del Regno e la sua dimensione escatologica vedi ad es. Romano PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi del-*

ne tra orizzonte mondano e orizzonte divino caratterizzò profondamente la missione di Gesù e quella dei suoi discepoli, prima e dopo la Pasqua.

La sintesi di questo dato evangelico ideata da Oscar Culmann nell'espressione «già e non ancora»³ ha avuto tanto successo come citazione quanto poco rilievo nella valutazione delle sue conseguenze sulla vita ecclesiale. Il «già» si è espanso e consolidato nella forma istituzionale e nella più ampia prassi ecclesiale e il «non ancora» è stato confinato per lo più nel trattato sui novissimi, la cui menzione è andata sempre più rarefacendosi.

Nei racconti evangelici – e in particolare in quello di Marco su cui ci si concentrerà – il fare e il parlare di Gesù mostrano all'opera la dinamica del Regno in specifiche modalità di convivenza, di confronto e dialogo, di testimonianza e di conflitto. Da questo complesso di tradizioni emerge nettamente l'importanza decisiva che Gesù ascrive alla dialettica «già e non ancora». Essa infatti «distende» la storia come spazio umano di salvezza e conversione: da un lato costringe a fare i conti con la concretezza della vita e con le scelte ineludibili che essa impone, dall'altro mette in guardia da ogni pretesa di definitività mondana, rimandando ad un compimento che *precede* e domanda disponibilità e fiducia.

L'impatto dell'azione di Gesù e del suo gruppo non rimase relegato all'ambito strettamente religioso. In effetti sia la predicazione che i gesti del Maestro, agli occhi dei suoi contemporanei, non potevano non avere anche un chiaro risvolto socio-politico⁴. Questo a partire dal concetto stesso

la cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi (= Studi della Bibbia e il suo ambiente 1), Cinisello Balsamo: San Paolo ⁴2010, pp. 109-118.

³ Presente in *Christus und die Zeit* del 1946; *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna: EDB 1965, 1990, 2005.

⁴ La separazione della religione da politica ed economia, con il relativo confinamento della prima nella sfera privata è un'idea occidentale. Il fallimento delle guerre d'*esportazione democratica* a guida nord-americana, che hanno dilaniato il Medio Oriente negli ultimi vent'anni, ne sono la conferma più evidente. Nelle società tradizionali, sia nel contesto odierno (vedi molti paesi mussulmani) come – a maggior ragione – nella Palestina del I secolo tale distinzione era impensabile. Cf in proposito Richard A. HORSLEY, *Gesù e l'impero. Il Regno di Dio e il Nuovo Disordine Mondiale*, Bologna: EMI 2008, pp. 16-24. La rete sociale e in particolare la struttura della famiglia patriarcale costituivano parte integrante dell'identità individuale e immergevano ogni mem-

di Regno di Dio, che facilmente era inteso da galilei e giudei – sulla scorta di un pur vago messianismo davidico – anche nella prospettiva dell'instaurazione di una indipendenza politico-identitaria che l'elezione del gruppo dei Dodici non fece che rafforzare⁵.

L'effetto missionario di questa *raccolta d'Israele* consistette nel rendere visibile la praticabilità di relazioni sociali fondate sulla fede, grazie al coinvolgimento di un gruppo articolato di seguaci: ponendosi come loro guida e definendo un preciso stile di vita, Gesù intese rendere presente tra loro la sovranità di Dio (*qāhal YHWH*). Senza ricorrere ad esplicite azioni politiche, ma assumendo la logica dell'*auto-abnegazione*, denunciò implicitamente la pretesa assolutezza del potere mondano rimandando all'intervento escatologico di Dio⁶. Fece scelte precise nel «già» della sua condizione storica e accettò la fatica della loro «non ancora» piena efficacia affidandosi alla promessa divina.

bro della società dentro una trama complessa di relazioni asimmetriche e di potere, che si allargava dal livello familiare fino a quello delle organizzazioni regionali e statuali.

⁵ Anche l'accoglienza delle persone emarginate e devianti, a cui Gesù garantì la riconciliazione con Dio come esito dell'accoglienza della sua persona, scavalcò il sistema sacrificale del Tempio, suscitando la reazione della classe religiosa e sacerdotale dominante. L'ingresso «messianico» a Gerusalemme e la successiva azione nel Tempio, furono intesi da parte delle élite come una seria minaccia all'ordine costituito, come conferma anche il *titulus crucis*, a corredo della sentenza di morte emessa dall'autorità romana.

⁶ Vedi Mark E. MOORE, *Kenotic politics. The reconfiguration of power in Jesus' political praxis* (= Library of New Testament Studies 482), London: Bloomsbury - T&T Clark 2013, 1-8. Gesù, pur compiendo atti che incidono sulla concezione e costruzione della *polis*, «evita il potere politico attraverso un'inestricabile combinazione di auto-abnegazione e azione politica» (p. 1). Moore configura il personaggio del politico come colui che esercita *il potere* su un gruppo identificabile di *sostenitori* con l'intenzione di portare avanti una precisa *agenda politica*. Poi precisa che il gruppo dei sostenitori nel contesto del I sec. può rifarsi al concetto di *politeuma*, inteso come sottogruppo della *polis* con struttura ed amministrazione proprie, cioè con una *governance* relativamente indipendente rispetto all'intera compagine statale/cittadina. In questa prospettiva vede in Gesù colui che ristabilisce la *qāhal Yhwh* (assemblea di Dio) e vi esercita una definitiva leadership (come vice-re di Yhwh) assumendo così un innegabile ruolo politico, oltre a quello profetico e sapienziale.

Marco racconta della nascita del gruppo di Gesù configurandolo come la nuova famiglia di Dio in contrasto sia con l'ordine patriarcale, sia con la logica del potere mondano. In un mondo che usava ed abusava (ma il presente purtroppo è tutt'altro che fuori luogo) di Dio per perseguire agende politiche di asservimento e di conferma di disumane asimmetrie, la "teocrazia" di Gesù (la signoria di Dio nella storia) si presentò assolutamente *sui generis* perché interpretò e visse il dominio di Dio (*kratos*) come dono di sé in vista della promozione degli altri.

Il *pater familias* senza famiglia

Nel vangelo di Marco vi sono alcuni passaggi che gettano luce sulla proposta di una convivenza alternativa del gruppo guidato da Gesù.

Il primo è collocato proprio all'inizio del vangelo e descrive come il maestro, all'esordio della missione, abbia coinvolto i primi quattro discepoli. Il breve racconto (Mc 1,16-20) mette a fuoco anzitutto l'autorevolezza di colui che chiama alla sequela registrando l'immediatezza dell'adesione da parte di entrambe le coppie di fratelli: il farsi vicino del Regno, con la sua urgenza escatologica, (1,15) non ammette esitazioni⁷.

Tuttavia l'aspetto che qui maggiormente interessa sta nelle conseguenze esistenziali e socio-culturali che derivano dall'assenso incondizionato alla sequela: l'abbandono del fondamento che garantisce identità, ruolo e sicurezza, cioè del gruppo familiare⁸. Senza negare l'importanza dei

⁷ Vedi in proposito, all'altro capo del vangelo (11,12-14), il racconto del fico sterile dove Marco precisa – diversamente da Matteo 21,19 – che «non era il tempo (*kairos*) dei fichi». L'inciso toglie di mezzo ogni possibile scusa, per quanto plausibile, rispetto all'urgenza escatologica inaugurata dal Messia. L'*effetto di straniamento* – e la conseguente chiamata in causa dell'impegno interpretante del lettore – è assicurato in questo caso dall'irrelevanza assegnata alla stagionalità dei processi botanici; nel caso dei pescatori dalla totale assenza del benché minimo processo decisionale: semplicemente mollano tutto! Va solo precisato che l'autorevolezza di Gesù, come Signore, si affermò definitivamente dopo la Pasqua. Durante la sua missione Gesù dovette fare i conti con i contrasti che il suo annuncio determinò.

⁸ L'espressione "gruppo familiare" serve per distinguere tra la componente istituzionale della famiglia (struttura patriarcale, differenziazione funzionale, parentado e clan) da quella più concreta e affettiva: la casa come focolare domestico. L'inglese a diffe-

legami affettivi, la famiglia al tempo di Gesù era essenzialmente una rete di relazioni cooperative per garantire l'abitazione, le risorse e il posto di ciascuno nella società e conseguentemente nella trama delle più ampie interazioni sociali e di potere⁹. La percezione di sé era definita dal rapporto con gli altri, attraverso un sistema di controllo reticolare e pervasivo imperniato sulla polarità di «onore – vergogna»: la valutazione che occhi altrui davano della famiglia si estendeva su ogni suo membro e viceversa¹⁰.

In questo contesto l'abbandono del padre da parte dei chiamati gettava uno stigma negativo sulla sua autorevolezza e la diserzione dalla professione di membri attivi rendeva più precario il sostentamento dell'intera casa (Mc 1,20). Tutto ciò determinò inevitabilmente un giudizio disonorevole sui fratelli e sulle loro famiglie. Con l'aggravante che il chiamante era un carismatico itinerante, che si presentava da solo (sprovvisto cioè del sostegno del proprio gruppo familiare) e che non era né del villaggio, né un pescatore¹¹.

Seguire un outsider, rende a propria volta degli outsider. Ma non tutti i marginali sono uguali. Gesù era del tutto dedito al servizio del Regno e in questo coinvolse la coppia di fratelli prospettando loro di diventare «pescatori di uomini». L'enigmaticità della nuova professione è risolta, almeno in parte, dal resto del racconto dove i Dodici (alla cui testa dell'elenco stanno i nostri quattro) sono chiamati «per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demoni» (Mc 3,14-15); compito quest'ultimo espressamente richiesto – e creativamente realizzato – nel mandato missionario di 6,7-13, dove la precarietà è parte integrante del mandato (6,8-9). Perseguire la promozione del Regno comportò inevitabilmente scelte di rottura con il contesto familiare tradizionale, che tuttavia la promessa escatologica dell'avvento del Regno rese sostenibili.

renza dell'italiano possiede due vocaboli distinti: rispettivamente *house* e *home*; anche lo spagnolo oltre a *casa* presenta anche il termine *hogar*.

⁹ Cf Mara RESCIO, *La famiglia alternativa di Gesù. Discipolato e strategie di trasformazione sociale nel Vangelo di Marco* (= Antico e Nuovo Testamento 13), Brescia: Morcelliana 2012, pp. 27 e 39.

¹⁰ Cf Narry F. SANTOS, «The new family of Jesus and the relativization of the natural family: An exposition on honor and shame (Mark 1:16-20; 2:13-14; 3:13-35)», *Review & Expositor* 115, 4 (2018) 592-601, p. 593.

¹¹ RESCIO, *La famiglia alternativa di Gesù*, 79-82.

Quanto Gesù richiese ai primi discepoli – l’abbandono del gruppo familiare – lo visse egli stesso in prima persona. Lo attesta il racconto di Mc 3,20-21.31-35. Per i vv. 31-35 la testimonianza della tradizione è solida¹², ma per quelli iniziali c’è solamente quella di Marco. Se è facile assegnare a costui la redazione del v. 20, resta da chiarire se il v. 21 sia invece ascrivibile nella sostanza alla tradizione. Ebbene il tenore offensivo nei confronti del Maestro (*exestē* = essere fuori di sé) depona a favore dell’origine pre-marciana perché si allinea con le altre accuse nei suoi confronti («un mangione e un beone, un amico di pubblicani e di peccatori»: Mt 11,19 e Lc 7,34). Inoltre l’atteggiamento sin qui tenuto da Gesù fu sicuramente destabilizzante per l’onore della sua famiglia di origine: lo attestano l’offesa nei confronti di quella di Zebedeo e il conseguente coinvolgimento dei figli in una itineranza senza posa (cf Mc 1,38-39). Una reazione del clan a salvaguardia del buon nome era tutt’altro che improbabile!¹³ L’intercalazione, qui adottata da Marco (v. 21: famiglia ostile / vv. 22-30: accusa di connivenza con Beelzebul / vv. 31-35: ancora la famiglia in chiave positiva), ha l’intento di difendere Gesù proprio da queste accuse, che rimontavano non certo alla creatività dell’evangelista¹⁴.

Segnalato il conflitto, il racconto evangelico ne mostra anche la soluzione. Quelli “vicini a lui” (*hoi par’ autou*) usciti dalla loro casa (v. 21) finalmente arrivano alle soglie del luogo dove Gesù stava predicando: sono ora identificati come sua madre e i suoi fratelli (v. 31). Ci sono almeno tre particolari di cui il narratore si serve per definire

¹² Vedi Mt 12,46-50; Lc 8,19-21; EvTh 99.

¹³ La traduzione alternativa del v. 21 «i suoi seguaci (*hoi par’ autou*) sentito [ciò] uscirono per trattenere la folla (*auton*) poiché dicevano che [la folla] era colta da stupore» risulta piuttosto lambiccata: Marco quando si riferisce alla folla usa stabilmente il plurale (*autous*: 14x); non è poi chiaro il perché la folla qui sarebbe da contenere, mentre in 6,31-34 Gesù stesso, nelle medesime circostanze (cioè l’impossibilità di mangiare e riposare), ne ha compassione e prende l’iniziativa di farsene carico. Vedi anche RESCIO, *La famiglia alternativa di Gesù*, 110–112.

¹⁴ Complessivamente nella valutazione del passo si può far valere sia il criterio dell’*imbarazzo*, sia quello della *coerenza* complessiva circa l’impatto destabilizzante che Gesù ebbe rispetto al suo rapporto con la rigidità degli schemi socio-culturali e religiosi. Anche nella visita a Nazareth si ripropone la stessa conflittualità tra le attese del gruppo familiare e il comportamento “extra-ordinario” dell’imbarazzante parente (Mc 6,1-6a).

il rapporto tra la famiglia d’origine e quella di elezione: il ricorso al riferimento locale “dentro” vs “fuori”; la fitta sequenza di indicazione di possesso/relazione (*autou, sou, mou*: suo/mio); il rapporto tra folla e discepoli/nuova famiglia.

La madre e i fratelli, rimanendo “fuori” sono contrapposti a quelli “dentro”: la localizzazione ha un effetto simbolico nella definizione del rapporto con il maestro¹⁵, in una sorta di contrapposizione tra estraneità e intimità giocata qui sui legami di sangue e le relazioni elettive. Il parentado ha l’intenzione far valere il vincolo familiare nei confronti di Gesù: sono *sua/tua* madre e i *suoi/tuoi* fratelli quelli che a buon diritto lo cercano per farlo uscire dal luogo che non è casa sua. Ma la prospettiva adottata dai consanguinei, l’oggettività dei rapporti parentali, viene riformulata da quella soggettiva di Gesù: «Ecco *mia* madre e i *miei* fratelli» (v. 34). La presenza indifferenziata della gente (*ochlos*) in casa con il maestro (v. 32) e il suo sguardo che abbraccia d’intorno tutti i presenti sfocia nella constatazione di un dato di fatto (*ide* = ecco): la creazione di nuove relazioni parentali.

Gesù rifugge dal paternalismo: i presenti non diventano “sue figlie / suoi figli”. La ripresa del termine madre e fratelli (v. 33) delinea uno stato condiviso di dipendenza/rispetto (madre) ed eguaglianza (fratelli). La menzione della folla poi garantisce una inclusività delimitata solo dalla disponibilità all’ascolto della proclamazione del Regno (la gente è seduta attorno al maestro)¹⁶.

Invece l’unica, ma determinante, condizionalità è definita dall’obbedienza alla volontà di Dio, a cui tutti, Gesù compreso, sono tenuti. L’esito di questa riformulazione delle relazioni parentali è ulteriormente indicata nel rovesciamento dell’ordine dei personaggi del versetto introdotto (la madre è all’ultimo posto) e nell’aggiunta delle sorelle: uguaglianza e inclusività sono ribadite.

La rinuncia al proprio gruppo familiare non è una scelta sconsiderata perché il/la discepolo/a ottiene un nuovo status e una nuova identità – è

¹⁵ Ciò risulta evidente poco più avanti, in Mc 4,11-12: i discepoli e i Dodici hanno accesso al “mistero del Regno” che a quelli *fuori* pur non essendo precluso è accessibile solo in parabole.

¹⁶ La condizione discepolare però non è scontata perché è sempre possibile «pensare secondo gli uomini e non secondo Dio» (cf Mc 8,33) e così il discepolo può sempre slittare verso la relazione potenziale ma indifferenziata della folla o verso quella angusta della famiglia naturale di Gesù.

fratello, sorella e madre – e con ciò l'integrazione nella nuova comunità/famiglia di Gesù. Qui l'onore è garantito niente di meno che dall'adesione alla volontà di Dio stesso¹⁷. Così, nel gruppo familiare appena costituito, il potere e la tutela sono disconnessi dal *pater familias*: restano in campo solo Dio, fratelli e sorelle, e le madri guadagnano la menzione d'onore.

Il nuovo gruppo familiare non fu inteso da Marco come una aspirazione ideale, ma una praticabile e realistica alternativa di convivenza, come si può intravedere in 10,28-30.

L'intero capitolo decimo è costituito da una serie di insegnamenti che hanno come oggetto le relazioni e come obiettivo una loro riconfigurazione innovativa e critica rispetto all'ordine patriarcale. La proibizione del divorzio (vv. 1-12) colloca su un piede di parità le relazioni coniugali, impedendo l'unilateralità dell'iniziativa del marito; l'accoglienza dei bambini e il riconoscimento della loro esemplarità rispetto al Regno (vv. 13-16) pone al centro chi nella struttura sociale era ritenuto irrilevante; la ricchezza e il relativo potere sono intesi come radicale impedimento alla sequela e all'accesso al Regno (vv. 17-27).

Il risultato di questo modo nuovo di intendere le relazioni sfocia esattamente nel nuovo gruppo familiare raccolto attorno a Gesù (vv. 28-30). Pietro rivendica a nome dei discepoli/e¹⁸ l'adesione all'insegnamento di Gesù e il conseguente abbandono del sistema patriarcale (v. 28). Gesù dapprima ribadisce che la scelta dei seguaci è stato un effettivo distacco dalla sicurezza garantita dal gruppo familiare di origine (v. 29). Lo si evince dalla menzione dei due elementi decisivi: la *casa* e i *campi*. Sono i due fattori determinanti perché la prima rappresenta il luogo fisico dove vive il gruppo familiare, da cui derivano protezione e sicurezza; i secondi costituiscono l'indispensabile mezzo di sostentamento frutto dall'impegno collaborativo di tutti i membri¹⁹. Ebbene Gesù asserisce che la sua nuova famiglia non è da meno: gli stessi fattori di identità e sicurezza sono addirittura ampliati. Il centuplo, come si riscontra nelle parabole del Regno (4,8), è frutto dell'accoglienza della Parola di Dio, resa disponibile in tutta la sua efficacia dalla predicazione del vangelo²⁰.

Ancora una volta vengono meno i padri, mentre alla triade già vista (fratelli, sorelle e madri) Gesù aggiunge anche i figli: non si tratta quindi

del rifiuto della famiglia, ma della riformulazione delle sue relazioni interne dove al venir meno della discrezionalità del potere patriarcale, acquista centralità quella tra discepoli/e e il maestro. Le parole di Gesù più che una promessa, hanno il tenore di una constatazione: la nuova compagine familiare è presente «ora, in questo tempo» (v. 30: *nyn en tō, kairō, toutō*), come conseguenza delle scelte fatte alla luce dell'urgenza del Regno e della responsabilità assunta da Gesù e dal suo gruppo di farsene annunciatori e avanguardie. Tuttavia stare con il Maestro e dividerne la missione comporta una reazione conflittuale perché insidia inevitabilmente la stabilità/rigidità dell'organizzazione sociale, politica e religiosa, determinando una reazione aggressiva, come Gesù stesso affermerà in occasione del discorso sull'avvenire della comunità²¹. Lì però viene anche precisato il punto di svolta: «Ma prima è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le nazioni» (13,10). Proclamare il Vangelo è dimostrarne gli effetti, vivendo da sorelle e fratelli di Gesù, accettandone le conseguenze.

Il pieno dispiegarsi del Regno, nella promessa della vita eterna, domanda e sostiene la perseveranza nel presente²². E l'effettiva praticabilità delle relazioni fondate sull'obbedienza a Dio (3,35) mostra che il Regno «si è fatto vicino» (1,15).

Il potere alla rovescia

Se è vero che il gruppo familiare raccolto attorno a Gesù incarna la logica inclusiva ed egualitaria (perché fraterna) promossa dalla signoria di Dio, ciò non esclude che al suo interno vi siano peculiarità e articolazioni funzionali²³.

¹⁹ Vedi Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar: Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios* (= *Ἀγορά* 18), Estella, Navarra: Verbo Divino 2005, pp. 64–65. Or. inglese: *Putting Jesus in His Place. A radical Vision of Household and Kingdom*, Luisville: John Knox 2003.

²⁰ Cf RESCIO, *La famiglia alternativa di Gesù*, 164.

²¹ 13,9-11: persecuzione da parte di sinagoghe, governatori e re; 13,12: conflitti tra padri, fratelli e figli. Per il ricorso a queste citazioni vedi ancora *Ibid.*, 164–165.

²² 13,13: «Sarete odiati da tutti a causa del mio nome. Ma chi avrà perseverato fino alla fine sarà salvato».

²³ Vedi ad es.: il mandato missionario ai Dodici: 3,14 e 6,6-13; la *diakonia* delle discepoli: 15,40-41; il ruolo di mediazione di Giuseppe d'Arimatea: 15,43; il rimando a funzioni direttive: «... se uno vuole essere il primo» (9,34); «chi vuole diventare grande... e chi vuole essere il primo tra voi...» (10,43-44).

¹⁷ Vedi RESCIO, *La famiglia alternativa di Gesù*, 125.

¹⁸ Nota la correlazione tra discepoli (10,10.13.23.24 e Pietro che in 10,28 ricorre al "noi").

Ma è proprio da questo elemento, cioè dalla qualità e dalla modalità delle relazioni che intercorrono tra i discepoli e le discepole, che si conferma la netta alternativa che Gesù pose all'ordinamento sociale e politico: è la questione del potere.

Siamo a un punto cruciale del racconto: il terzo annuncio della passione (10,23-34.35-45). L'indicazione, finalmente precisa, della meta – Gerusalemme – segnala l'avvicinarsi del confronto tra il Maestro e le autorità: la croce si profila all'orizzonte. Destino inevitabile anche per quelli che vogliono seguirlo nella sua testimonianza al vangelo (8,34-35). Nell'intera sezione del viaggio la fede nel Messia sofferente è il tratto fondamentale che caratterizza i discepoli di Gesù, perché è la sola che li pone all'interno della prospettiva escatologica ed inclusiva del Regno di Dio.

La connessione tra gruppo familiare e potere si riconosce in più di un elemento. Anzitutto la sequenza narrativa li pone in immediata continuità: 10,28-31 e 32ss. Ritorna anche il gruppo al seguito di Gesù, la cui composizione però è riformulata. Infatti le relazioni parentali (v. 30) lasciano il passo ad una tripartizione del gruppo dei seguaci²⁴. L'intimità della nuova famiglia non esaurisce lo spazio della relazione nei confronti di Gesù e i tre gruppi menzionati, pur a livelli diversi di consapevolezza e di ingaggio, sono solidali con lui nel cammino verso la prova definitiva.

Nel complesso la dettagliata introduzione, nel conferire la massima solennità al terzo annuncio della Passione²⁵, mette anche in risalto il tema del potere. Per tre motivi. Anzitutto, dopo l'intervento di Pietro (8,28) entrano ora in scena altre due figure di primo piano del gruppo familiare: due dei fratelli chiamati sin dall'inizio²⁶. Sono tra "i

soci fondatori" e lo fanno valere! C'è poi una sola istruzione che il Maestro rivolge al nucleo più a lui prossimo, «gli altri dieci» (10,41-42): come interpretare correttamente il ruolo di guide²⁷. Infine è il testo di Marco in cui Gesù definisce più chiaramente il senso oblativo della sua morte (10,45). Complessivamente il modo di esercitare il potere appare quindi decisivo nella formazione della cerchia più intima e rappresentativa della nuova famiglia alla sequela del Messia sofferente. E, la sua morte ormai vicina, conferisce all'insegnamento una proiezione verso la successiva comunità post-pasquale.

L'istruzione prende il via dall'iniziativa di Giacomo e Giovanni. Il patronimico, che li identifica come figli di Zebedeo (10,35a), era assente dal racconto sin dal momento in cui Gesù aveva loro dato un altro identificativo: «*Boanerges*, cioè "figli del tuono"» (3,17). L'identità connessa all'ingresso nella famiglia di Gesù si offusca sotto la pressione del consueto ordine patriarcale dove il potere gioca un ruolo ben definito²⁸. La formulazione della domanda sembra proprio andare in questo senso, perché adotta una forma sorprendentemente poco discepolare: «Maestro, vogliamo che tu faccia per noi quello che ti chiederemo» (10,35b). La condiscendenza dell'interlocutore (v. 36) fa sì che i due palesino questa sorta di regressione: cercano i posti di prestigio (v. 37)²⁹. Tornano a farsi sentire i precedenti criteri di valutazione a proposito di cosa sia onorevole e vergognoso, perché la logica mondana prende il sopravvento³⁰.

«escatologico» (13,3: stavolta anche con Andrea, ricostituendo così il gruppo dei primi quattro chiamati).

²⁷ A seguito degli altri due annunci (8,31 e 9,30) ci sono degli sviluppi narrativi e didattici più ampi, qui invece tutto si confluisce sull'insegnamento circa il potere/servizio.

²⁸ Vedi più avanti al v. 42: «Voi sapete bene...».

²⁹ Dietro la richiesta di sedere alla destra e alla sinistra si intravede l'interferenza nazionalistica che proietta sul messianismo di Gesù la possibilità di ergersi come sovrano sull'Israele finalmente liberato.

³⁰ Secondo Narry F. Santos l'obiettivo che si prefigge l'evangelista non è negare l'importanza della coppia «onore – vergogna», ma di rovesciarne la portata: il lettore sarebbe così invitato a riconoscere onorevole quanto solitamente è considerato vergognoso: «The new family of Jesus», 592. Il rovesciamento dei criteri diventa nitido se si prosegue la lettura sino al racconto della crocifissione, dove c'è l'unica altra ricorrenza dell'espressione «alla destra e alla sinistra», cioè in 15,27. Solo che lì si tratta di due *lēistai*, ladri

²⁴ I tre gruppi: 1) quelli che stanno salendo a Gerusalemme: erano sbigottiti (*ethambunto*); 2) la cerchia di quelli che seguono: erano spaventati (*efobunto*); 3) i Dodici: destinatari esclusivi del terzo annuncio.

²⁵ Eccone gli elementi raccolti assieme: 1) precisazione della meta: Gerusalemme; 2) differenziazione in gruppi dei discepoli, la cui paura intensifica l'imminenza della sorte di Gesù; 3) separazione dei Dodici e precisazione del suo destino da parte di Gesù, cioè l'annuncio vero e proprio della Passione, 4) dove stavolta c'è il più preciso riferimento ai cc. 14-15 dove è descritta la passione in dettaglio.

²⁶ Assieme a Pietro sono menzionati in cima all'elenco dei Dodici (3,16-17) e come costui vengono rinominati (ai quali diede il nome di Boanerges, cioè «figli del tuono»); accompagnano Gesù in momenti cruciali: al capezzale della figlia di Giairo (5,37.40b); al momento della trasfigurazione (9,2) e al discorso

La replica di Gesù palesa la perdita di consapevolezza dell'appartenenza al nuovo gruppo familiare e dei valori che lo caratterizzano («Voi non sapete quello che chiedete»: v. 38). Ma – come di consueto³¹ – il Maestro li ripropone (vv. 39-40) asserendo che il suo obiettivo è di coinvolgere i discepoli nella sua stessa missione (battesimo e calice), in obbedienza alla volontà di Dio: l'unica autorità a cui fratelli e sorelle devono adeguarsi (cf 3,35).

Come è tipico del secondo vangelo, l'incomprensione dei discepoli è generalizzata. Infatti lo sdegno degli altri dieci è dettato dalla stessa ricerca di prestigio: i due non sono rimproverati d'altro che di concorrenza sleale! (10,41). La protesta però dà l'occasione a Gesù di formulare il suo modo di intendere le relazioni tra loro e quindi di riflettere sull'uso e la ricerca del potere. Ora si rivolge all'intero gruppo dei suoi "fratelli" più intimi (42a).

L'esordio delle parole di Gesù non è esente da ironia. Se i discepoli e i Dodici hanno dato continuamente mostra di non comprendere il vangelo – come in questa occasione – una cosa invece la sanno benissimo: come funziona il potere mondano e la modalità di relazioni che determina (v. 41): «Voi sapete bene...». I detentori del potere sono descritti con due espressioni. La seconda «i grandi» (*hoi megaloi*) non solleva particolari questioni. La prima invece richiede una puntualizzazione: Gesù ricorre alla perifrasi «quelli che sono considerati / che credono di comandare: *hoi dokountes archein*». L'intento dell'inciso intende relativizzare la pretesa di absolutezza del potere. Questa interpretazione è asseverata da altri due episodi di personaggi importanti presenti nel vangelo: il compleanno di Erode (6,21-29) e la sentenza di Pilato (15,1-15). Lì è chiaro che in un mondo regolato dalla dinamica onore - vergogna, i rapporti tra *patrones* e *clientes* creano una rete di controllo reciproco da cui neppure chi è al vertice si può liberare³². Infine la presenza della preposi-

(15,27).

³¹ Un tratto ricorrente del Gesù marcano è la paziente ripresa del suo insegnamento di fronte all'ottusità dei discepoli.

³² La spacconata del tetrarca, irretito dalle sinuosità della giovane danzatrice (6,22-23) e lo stratagemma di Pilato per togliersi dall'impaccio di dover decidere, pur riconoscendo la pretestuosità delle accuse (15,6-10) si infrangono contro le attese e il giudizio degli astanti. Pur davanti a subordinati, il *dominus* non deve recedere, né mostrarsi esitante: ne va del suo onore. Non lo possiede in proprio, ma gli viene rico-

zione *kata*, davanti ai verbi che descrivono l'esercizio del potere, non intende opporre uno dispositivo contro uno più giusto e benevolo³³, ma più nettamente affermare che il contrasto è tra potere in sé e servizio³⁴.

Al v. successivo (43) il *de* avversativo e l'uso del presente *estin*, mentre confermano la secca alternativa, ne dimostrano anche la praticabilità: Gesù stesso la può affermare perché è così che vive la relazione con i suoi "familiari"³⁵.

L'illustrazione della nuova concezione del potere come servizio si apre con l'espressione duplicata «chi vuole diventare grande / essere il primo» (vv. 43 e 44). Come detto in precedenza, Gesù riconosce una diversificazione di funzioni e ruoli all'interno dei suoi discepoli/e, che rispondono anche alle inclinazioni e alle competenze di ciascuno.

Però l'aspirazione a ruoli di guida ha precise caratteristiche, come mette in chiaro la contrapposizione «grande – servo (*diakonos*) // primo – schiavo (*doulos*). I due termini, *diakonos* e *doulos*, dal punto di vista biblico hanno accezioni e significati tutt'altro che degradanti³⁶. Tuttavia il parallelismo li orienta all'accezione "peggiorativa" di un servizio umile e sottomesso. Non si tratta di una metafora, perché l'assunzione di un atteggiamento servizievole e mite da parte di chi aspira a ruoli di guida non è uno stratagemma per arrivarci, ma l'essenza stessa di tale ruolo.

nosciuto e per questo non può che essere riconoscente. Per un approfondimento sui due racconti vedi Alberto DE MINGO KAMINOUCI, 'But it is not so among you': *Echoes of Power in Mark 10.32-45* (= JSNTSS 249), New York-London: T&T Clark 2003, pp. 157-204.

³³ Rispettivamente *kata-kyrieyuosin* e *kat-exousiazousin*. Talvolta la preposizione *kata* ha valore intensivo, qui sarebbe peggiorativo. In realtà Gesù descrive semplicemente che chi comanda lo fa e basta. Il mondo va così! Vedi *Ibid.*, 123s

³⁴ Così MOORE, *Kenotic politics*, 68.

³⁵ Per De Mingo Kaminouchi l'*estin* afferma lo stato già operativo del potere come servizio perché Gesù stesso lo rende presente ed intende continui nel futuro: 'But it is not so among you', 127-129. Dello stesso tenore l'espressione giovannea alla lavanda dei piedi: «Voi mi chiamate il Maestro e il Signore, e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i piedi a voi, anche voi dovete lavare i piedi gli uni agli altri» (Gv 13,13-14).

³⁶ *Doulos kyriou* viene usata per figure di rilievo: ad es. Giosuè (Gs 24,30), Davide (Ger 37,24), Daniele (DanTH 6:21), Maria di Nazaret (Lc 1,38), Paolo (Rm 1,1); *diakonos* identifica ancora Paolo (Ef 3,7), Èpafra (Col 1,7, dove è anche *syndoulos*), Timoteo (1Tm 4,6).

L'evidente paradosso trova conferma e misura nell'auto-identificazione che Gesù opera attraverso la figura del Figlio dell'uomo. L'ampiezza semantica di questa designazione³⁷ tiene assieme il «già» della condizione storica e il «non ancora» della promessa escatologica. Infatti da un lato la scelta attuale di «servire e non essere servito», che si concretizza nel dono della vita, reinterpreta radicalmente il potere perché ne distrugge la logica di fondo: quella di promuovere se stessi a scapito degli altri. Questo modo di fare costituisce il centro della sequela (Mc 8,34-9,1) e stabilisce le condizioni attuali di convivenza della nuova famiglia di Gesù. Dall'altro rende possibile l'affrancamento (*lytrosis*) da quanto rende angusta e cattiva l'esistenza, in una prospettiva che parte dal presente, ma la cui efficacia generalizzata (*anti pollōn*) si proietta nella compiutezza dell'*escaton*.

Ne esce un messaggio, che ha evidenti risvolti sul modo di concepire la *polis*, perché mostra un'alternativa al sistema sociale tradizionale: chi detiene il ruolo di guida assume un comportamento da schiavo, così da presiedere una comunità liberata dalla schiavitù del potere³⁸ in forza della manomissione pagata da Cristo stesso.

L'insistente ricorso dell'espressione «tra di voi»³⁹, che identifica i destinatari dell'istruzione, gioca un ruolo importante per due motivi complementari. Anzitutto perché conferma quanto visto in precedenza circa l'effettiva esistenza del nuovo gruppo familiare⁴⁰, ma soprattutto – se, come credo, presenta i Dodici come referenti dalla generalità dei membri di tale gruppo⁴¹ – ha una

funzione restrittiva. Sono i discepoli/e e loro soltanto a dover vivere all'insegna del nuovo modo di intendere il potere. Questo non significa che Gesù voglia farne una setta elitaria ed esclusiva. È l'esatto contrario: i discepoli/e hanno un compito missionario. Sono testimoni del Vangelo esattamente perché dimostrano la possibilità di vivere come «famiglia di Gesù», obbediente a Dio e per questo disponibile ad impegnarsi nel presente, accettando la sfida e il rischio di proporre una alternativa alla prassi mondana del potere, che diviene servizio.

Un'apertura possibile?

Nel contesto della Galilea del I secolo, Gesù raccolse attorno a sé un gruppo di discepoli/e che – in palese rottura con il sistema patriarcale – rese manifesto uno stile di convivenza improntato all'obbedienza a Dio e al servizio della sua signoria nella storia. Lo stile fraterno ed egualitario – che la riformulazione del potere come servizio non offusca, ma promuove – radicati nella fede nel Messia crocifisso, sono i tratti che caratterizzarono la nuova famiglia di Gesù e la abilitarono a condividere la causa del Regno. I contrasti e l'opposizione che Gesù e la sua gente suscitarono a motivo della sfida all'ordine patriarcale e al sistema di potere non riuscirono a silenziarli. Anzi la parola e la prassi del Maestro, confermate nella risurrezione, divennero riferimento imprescindibile per la comunità degli inizi. Questa esplorò creativamente nuove possibilità di costruzione delle relazioni sociali, politiche, economiche e religiose a partire dal contesto culturale in cui visse. Se ne può avere un'idea, seppur condizionata da motivi apologetici e/o propagandistici, dai sommari degli Atti⁴².

UK: T&T Clark 1986, 131–161. In questo caso, visto che si tratta di «chi vuole diventare grande / essere il primo tra voi» (v. 43), è messo in evidenza l'aspetto funzionale dei ruoli di presidenza, ma non i rapporti di parentela fittizi che intercorrono tra i discepoli/e. Vedi RESCIO, *La famiglia alternativa di Gesù*, 166.

⁴² I sommari dei primi capitoli degli Atti (cc. 2 e 4) «esibiscono l'iniziale movimento a Gerusalemme come una comunità utopica in cui un'intera società opera come un gruppo di amici (o come una famiglia estesa) eliminando le barriere imposte dalla diseguale distribuzione della ricchezza. Somiglianze di temi e vocabolario tra questi passaggi e il pensiero utopico greco-romano sono ampiamente riconosciuti. [...] Il *De vita Pythagorica* di Giamblico è un utile parallelo per gli Atti più che per le sole ragioni linguisti-

³⁷ Comprende: 1) il peculiare rapporto con Dio, perché questa misteriosa figura è tra i «santi dell'Altissimo» (Dan 7,18); 2) il destino di sofferenza, perché – in quanto figlio dell'uomo come tutti – si identifica con il popolo che ha dovuto sopportare la violenza da parte delle bestie / imperi orientali (Da, 7,2-8); 3) la condizione di giudice escatologico, ammesso alla presenza di Dio e dotato di un potere eterno (Dan 7,13-14).

³⁸ Ne sono emblema i potenti quali Erode e Pilato. Vedi sopra nota a p. 20.

³⁹ Tre volte in due versetti (43-44) ricorre il sintagma *en ymin*.

⁴⁰ In particolare rimando alle pagine 18-18 deve si tratta di Mc 10,28-30.

⁴¹ Come già segnalato a nota a p. 18, ritengo che Marco assegna complessivamente questo ruolo ai Dodici senza particolari distinzioni che vadano oltre aspetti funzionali (ad es. la missione: 3,14 e 6,7). Vedi in proposito Ernest BEST, «Mark's Use of the Twelve», in Ernest BEST (a cura di), *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh,

Tuttavia, se le descrizioni lucane mantengono una prospettiva utopica, negli anni 50 i gruppi nati dall'evangelizzazione di Paolo e della sua équipe trovarono il modo di inserirsi nelle pratiche politico-organizzative presenti soprattutto nella parte orientale dell'impero. Le associazioni civiche (*ecclesiai*) e/o l'istituto giuridico del *politeuma*, con i loro relativi margini di autonomia e autogoverno, costituirono la base – riconosciuta e riconoscibile – di innovativi schemi di convivenza, modellati dalla predicazione del vangelo e in riferimento alla vita del Signore:

«Auto-definendosi *ekklēsiai*, le comunità multi-etniche di Paolo si auto-presentano come associazioni con un retaggio giudaico che intendono trasmettere una ideologia civica che è al contempo *pro-dēmokratia* e contro-oligarchica [...] per la creazione di una società alternativa. [...]. L'ideologia civica alternativa di Paolo, mentre resta deferente allo stato (Rm 13,1-7) si svincola dalle dinamiche di potere della politica civile e regionale (ad es., *dēmos* vs. *boulē*, o *polis* vs. *imperium*). L'ideologia di Paolo invece è focalizzata sulla riforma delle reti sociali di base che esprimono la gerarchizzazione civica della politica: stratificazione sociale (schiavi/liberi; maschio/femmina), privilegi oligarchici (povero/ricco) e pregiudizio etnico-religioso (giudei/gentili). La politica di Paolo è pertanto incentrata sul popolo e non focalizzata sulle istituzioni⁴³.

La citazione è solo una proposta che emerge dall'ampio dibattito sulle comunità paoline, che qui non interessa approfondire. Essa però permette di apprezzare il fatto che, grazie all'impegno creativo – più dialogante che apertamente conflittuale – dei discepoli, la prassi e la predicazione di Gesù poterono avere uno spazio di visibilità in una vasta area dell'impero.

Sin qui il tentativo, senz'altro approssimativo, di descrivere un tratto decisivo degli esordi dell'esperienza discepolare ed ecclesiale. Da parte nostra cercare di riprodurre *sic et simpliciter* quanto elaborato e vissuto 2000 anni fa, oltre che ingenuo, è inutile: la distanza è semplicemente incolmabile. Tuttavia spero si sia intravvisto che il «non ancora» non è alienante; il «già» non è arrogante, né rassegnato.

Resta quindi del tutto aperta l'istanza sollevata dalla causa del Regno, che spinge a cercare nel presente il manifestarsi della signoria di Dio, con il suo portato di speranza e di vita buona per l'umanità e il creato. La "famiglia di Gesù" può essere un efficace incentivo.

Il compito di "obbedire a Dio" ed essere docili allo Spirito per rendere apprezzabile la bellezza e la promessa di vita buona del vangelo, ci vede impegnati su due fronti.

Rispetto al contesto si tratta di trovare le condizioni per proporre un'alternativa credibile allo stile di vita individualistico, maschilista ed escludente che affligge la nostra società⁴⁴. Qui, accanto ad una lettura attenta ma non accomodante della situazione, credo occorra riconoscere con sincera disponibilità le occasioni istituzionali, sociali e

che. Luca ha mescolato un ritratto ideale dell'"età dell'oro" con la descrizione apologetica di uno specifico gruppo (o sottogruppo). Affermare che un tempo la chiesa realizzò gli ideali sociali del mondo antico non è proprio la stessa cosa che sostenere che questa realizzazione fece parte della sua vita ordinaria. Può invece suggerire che, se mantenuti, questi principi sarebbero stati in grado di produrre risultati ammirevoli». Così Richard I. PERVO, *Acts. A Commentary* (= Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress 2009, pp. 90–91.

⁴³ Ralph J. KORNER, *The Origin and Meaning of «Ekklesia» in the Early Jesus Movement* (= Ancient Judaism and early Christianity 98), Leiden: Brill 2017, pp. 175 e 181. In questo passaggio Korner cita a sua volta Dieter GEORGI, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1991. Orig. ted. *Gott auf den Kopf stellen* in Jacob Taubes (ed.), *Theokratie*, Paderborn: F. Schöningh 1987.

⁴⁴ Parlando del cosiddetto ddl Zan, Giacomo COSTA, direttore di *Aggiornamenti sociali* (06-07 2021, p. 368) si esprime così: «a prescindere dalla bontà delle intenzioni, siamo una società razzista, maschilista e omofoba».

culturali⁴⁵ che possono costituire lo spazio per ripensare ad una presenza cordiale e nel contempo promotrice di una convivenza in cui fraternità, rispetto delle diversità, incentivo dei processi democratici, promozione delle istanze popolari contro le derive oligarchiche danno consistenza e credibilità ai valori del Regno. Gli spazi ci sono: serve creatività, coraggio e disponibilità a rischiare le vie nuove nel «già» della nostra storia e così offrire un contributo prezioso alla costruzione della *polis*.

L'altro versante riguarda la nostra realtà ecclesiale. Qui vale il proverbio che Gesù mette in bocca alla gente di Nazareth – «medico cura te stesso» (Lc 4, 23) – con una valenza però del tutto positiva: quanto si vorrebbe testimoniare agli altri va anzitutto perseguito per se stessi. Il percorso però è probabilmente più difficile oggi che allora, perché nello scorrere degli anni la chiesa ha assunto posture e cristallizzato delle prassi che – per molti aspetti – sono esattamente quelle messe in discussione da Gesù e, per quel poco che abbiamo accennato, dalle comunità paoline: patriarcato, ricerca dell'onore mondano, prevalenza del potere sul servizio, e ancora gestione poco condivisa delle decisioni e tendenzialmente oligarchica, poco popolare e troppo sbilanciata sulla custodia delle istituzioni. Come s'è accennato all'inizio l'eccessivo attaccamento al presente, ha indebolito la fiducia teologale nel «non ancora»⁴⁶.

Il lungo processo sinodale da poco iniziato è una preziosa occasione perché il cammino porta altrove e il farlo assieme permette di dare consistenza alla fraternità della «casa di Gesù».

⁴⁵ Segnalo un recente tentativo di dialogo tra la cultura attuale e la fede: Paola BIAVARDI, *Credere in tempo di nulla. Un varco per l'umano*, Edizioni Sant'Antonio - Edizioni Accademiche Italiane, s.l. 2020.

⁴⁶ La conversione per accogliere la novità del Regno, ha la forma istituzionale dell'*ecclesia semper reformanda*.