

**Supplementi**  
di  
Esperienza e Teologia

Index  
of  
Issue

# Omelia e Teologia

Commento ai vangeli domenicali del ciclo A

*Serio De Guidi*



Studio teologico "san Zeno" e  
Istituto superiore di Scienze religiose  
"san Pietro martire"  
Verona - Italy

2024



## *Presentazione*

Nel contesto della nuova evangelizzazione, come un allargamento della catechesi, sembra che la prima opportunità, almeno numericamente, resti ancora l'omelia della domenica. Ora non c'è evangelizzazione senza un reale contatto con la Parola di Dio a partire dai testi evangelici proclamati nell'azione liturgica eucaristica. Questo incontro ecclesiale per essere vissuto in modo onesto, credibile e spirituale, non può prescindere dall'impegno teologico di leggere, comprendere la Parola per coniugare Vangelo letto e Vita vissuta. Ma, nella maggior parte dei casi e per varie ragioni, l'omelia non dà voce alla pagina evangelica letta.

Questo scritto non intende essere un sussidio per l'omelia, un dorme sicure, né un'esegesi né una *lectio divina* dei testi scritturistici domenicali. Vorrebbe essere uno strumento di lettura teologica, cioè esegetica, dottrinale e morale, dei testi evangelici domenicali, come preparazione all'omelia, o comunque ad una meditazione personale. Per favorire questa evangelizzazione, evangelizzando, ogni testo viene 1. rapidamente collocato nel tempo liturgico, 2. connesso con gli altri testi scritturistici, 3. presentato nella sua struttura letteraria e 4. nel suo probabile contesto culturale (proprio) come 5. l'indicativo teologico, o fatto salvifico da celebrarsi, 6. del conseguente imperativo da viverli. Questo modo di preparare e tenere l'omelia, in vari ambienti e per anni, più volte richiesti da presbiteri e laici, mi ha convinto a presentare la prima parte del ciclo A.

Se e nella misura in cui lo scritto potrà servire per leggere teologicamente gli oltre 150 testi evangelici, probabilmente contribuisce a promuovere una lenta, ma fondamentale, autoformazione teologica del clero e dei laici interessati, oltre che da una conseguente evangelizzazione della comunità cristiana proprio come azione liturgica. L'eucaristia così si rivelerebbe più chiaramente come fonte, centro e apice della vita cristiana personale e comunitaria.

Il livello e lo schema, da calibrarsi meglio, sono ad un tempo pregio e limite, che esorbitano dalla mia capacità valutativa e che rimetto alla vostra esperienza. Da parte mia c'è la disponibilità a presentare, entro i tempi liturgici corrispondenti, i testi evangelici dei tre cicli liturgici.

Serio De Guidi, Verona 12.10.94

### **Nota dell'editore**

Come si potrà ben vedere, lo scritto non copre l'intero arco dell'anno liturgico: manca la sesta domenica dell'ordinario e si ferma alla ventiduesima dello stesso.

Si è cercato di mantenere il testo quanto più possibile aderente all'originale di don Serio De Guidi. Le traslitterazioni non sono sempre omogenee, né filologicamente impeccabili, ma nel complesso tendono a riprodurre il valore fonetico nell'italiano.

La numerazione delle note riprende dalla prima per ogni domenica.

GB

***TEMPO DI AVVENTO***  
***E***  
***TEMPO DI NATALE***

## *Prima domenica di Avvento*

«Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre. Come fu ai giorni di Noè, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Infatti, come nei giorni che precedettero il diluvio mangiavano e bevevano, prendevano moglie e marito, fino a quando Noè entrò nell'arca, e non si accorsero di nulla finché venne il diluvio e inghiottì tutti, così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo. Allora due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato. Due donne macineranno alla mola: una sarà presa e l'altra lasciata. Vegliate dunque, perché non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà. Questo considerate: se il padrone di casa sapesse in quale ora della notte viene il ladro, veglierebbe e non lascerebbe scassinare la casa. perciò anche voi state pronti, perché nell'ora che non immaginate, il Figlio dell'uomo verrà (Mt 24,36-44).

Con questa domenica incomincia il ciclo A dell'anno liturgico. La parola-guida di questo inizio è Avvento. Per affermare contro Nestorio la reale identità umana e divina dell'unico Gesù Cristo nel secolo v. a Roma si inizia a celebrare un periodo di preparazione al Natale o Avvento. L'Avvento non è il Futuro. Il futuro va verso, è centrifugo, cosale, monopersonale. L'avvento viene incontro, è centripeto, interpersonale: Gesù Cristo nello Spirito, il Figlio di Dio e di David, annunciato da Giovanni Battista e nato da Maria sposa di Giuseppe. Il messaggio esistenziale di questa prima domenica è vegliare: esercizio di avvedutezza.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 24,36-44**

I testi liturgici orientano verso due movimenti. La prima lettura e il salmo descrivono l'andare verso il futuro: «Venite, saliamo sul monte del Signore» (Is 2,3). «Andremo alla casa del Signore» (Sal 122,1). La seconda lettura indica il venire della salvezza. «La Notte è avanzata, il giorno s'avvicina» (Rm 13,12). Il testo evangelico connette i due testi dell'AT e il brano della lettera ai Romani. «La salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti» (Rm 13,11). Il testo di Matteo ha due movimenti: quello di un futuro verso cui andiamo «incontro allo sposo» (Mt 25,1) e quello di un avvento che viene. «Il Signore vostro verrà» (Mt 24,42). Il brano di Mt 24, 36-44, è da comprendersi all'interno dell'ultimo discorso del primo vangelo e più in là ancora, dato che il ciclo A propone brani del vangelo secondo Matteo, dell'intera prospettiva mattea. «Attualmente la maggior parte degli studiosi è del parere che il Vangelo secondo Matteo sia stato scritto in Siria da uno sconosciuto giudeo-cristiano di lingua greca, che sarebbe vissuto negli anni 80 in una comunità mista di convertiti provenienti dall'ambito giudaico e pagano»<sup>1</sup>. Secondo «l'ipotesi classica», muovendo dalle delimitazioni letterarie «quando Gesù ebbe finito questi discorsi» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), il primo vangelo si articolerebbe in «prologo, vangelo dell'infanzia (cc. 1,1-2,23), corpo centrale, vangelo delle parole e delle azioni (cc. 3,1-25,46) ed «epilogo», vangelo della morte e della risurrezione (cc. 26,1-28,20)<sup>2</sup>. Il corpo centrale, dopo un'introduzione (cc. 3,1-4,25), può essere strutturata in cinque discorsi, intercalati da racconti di azioni di Gesù: «giustizia del regno» (cc. 5-7), «annuncio del regno» (c. 10), «mistero del regno» (c. 13), «vita dei figli del re-

<sup>1</sup>R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi, 1981,43.

<sup>2</sup>F. NEIRYNCK, *La redazione mattea e la struttura del primo vangelo*, in I. de la POTTERIE (ed), *Da Gesù ai vangeli. Tradizione e redazione nei vangeli sinottici*, Cittadella, Assisi 1871,73.

gno» (c. 18) e «manifestazione del regno» (cc. 24-25)<sup>3</sup>. Il brano liturgico va compreso all'interno del discorso escatologico dei cc. 24-25. I vv. di 24,1-3 danno il contesto: nel tempio stupore dei discepoli per la bellezza della sua costruzione, v. 1 e predizione della sua distruzione da parte di Gesù, v. 2; dal monte degli Ulivi domanda dei discepoli sul «quando e segno» della distruzione del tempio, di Gerusalemme e della fine del mondo, v. 3. Gesù nei vv. 4-31 risponde descrivendo prima il o i segni e poi nei vv. 32ss il quando. Il brano 36-44 fa parte della chiarifica etico-descrittiva sul quando. Segue poi la chiarifica etico-parabolica dei servi fedeli, delle vergini, dei talenti e il racconto del giudizio finale chiude il discorso escatologico. I cc. 24-25 sono composti quindi da: **A.** un'introduzione 24,1-3, e **B.** da uno svolgimento in due parti: **a.** una narrativa breve 24,4-36 e **b.** una esortativa lunga 24,37-25,30 e **A.** da una conclusione 25,31-46. Il brano evangelico liturgico è quindi la prima parte dell'esortazione escatologica. Tematicamente il testo sembra avere una struttura tripartita: **A.** introduzione, incertezza sull'ora dell'arrivo del Figlio dell'uomo, v. 36; corpo centrale bipartito, due esempi esplicativi paralleli: **B.** Noè e il diluvio, vv. 37-39; **B'** due uomini e due donne, vv. 40-41; **A'** conclusione parentetica: due inviti alla vigilanza inframmezzati dell'esempio del ladro notturno, vv. 42-44. Il messaggio del testo emerge dal rapporto tra esempi e formulazioni etiche.

## 2. Lo sfondo culturale storico

Il testo di Mt va compreso muovendo dalle immagini culturali usate e soprattutto dall'orizzonte rivelativo finale giudaico-cristiano. L'immagine di Noè trova la sua chiarifica nel racconto dell'inondazione diluviana come è recensita in Gen 6,5-12. L'archetipo del diluvio ha una perenne valenza escatologica etico-giustiziera. L'esempio dell'imprevedibile rapimento di una della due persone probabilmente si rifa al contesto di razzie e deportazioni di persone e quello del ladro sembra provenire dalla comune esperienza umana. Le tre immagini visualizzano l'urgenza e l'imprevedibilità di queste situazioni storiche umane. Le immagini mattee acquistano tutto il loro valore teologico-esistenziale dall'orizzonte culturale storico dell'imminenza di una rivelazione definitiva, o apocalittica escatologica. «Il discorso di Gesù sulla fine del mondo si riallaccia al genere letterario delle apocalissi giudaiche»<sup>4</sup>. Il genere apocalittico, già abbozzato negli ultimi profeti dell'AT come Ez 40-48; Is 34-35; e attuato 200 anni a. C. con il libro di Daniele, si esprime nei vari scritti giudaici come «Libro di Enoc, Assunzione di Mosè, Apocalissi di Elia, di Sofonia». Le apocalissi giudaiche si distinguono da quelle dei profeti. Le prime sono libri anonimi attribuiti a grandi personaggi, descrivono il futuro per annunciare la fine dei tempi come giudizio divino. I profeti, pur annunciando il giudizio futuro, non lo descrivono, sono interessati al presente per promuovere la conversione e la fede. Gesù, e per conseguenza l'evangelista, usa le forme espressive apocalittiche, ma non fa riferimento ai grandi del passato, parla a nome proprio; è meno interessato a descrivere il futuro che a precisare l'atteggiamento dei discepoli.

## 3. L'indicativo teologico

Nel contesto di Gesù le immagini escatologiche, forse collocabili verso la fine della sua predicazione, intendono essere l'ultimo appello rivolto ad un uditorio non solo disattento ma ostile, circa l'imminenza del regno, e in caso di rifiuto, circa il reale pericolo d'esserne per sempre esclusi. Gesù, prendendo spunto dalla cultura

<sup>3</sup> P. GEOLTRAIN, *Mt 24,37-44. Vegliate perché non conoscete il giorno*, in *La Parola per l'assemblea festiva*, Queriniana, Brescia 1969,33.

<sup>4</sup> A. GEORGE, *La venuta del Figlio dell'uomo: Lc 21,25-28.34-36*, in *La parola per l'assemblea festiva. 2. Prima domenica di avvento*, Queriniana, Brescia 1969,122.

ebraica e dalla comune esperienza, tenta per l'ultima volta di rendere coscienti i suoi ascoltatori dell'imminente attualità della prospettiva in avanti. Anzi non c'è più un futuro, ma solo un avvento imminente e apparentemente imprevedibile. L'imminenza consente ed esige attenta vigilanza e l'imprevedibilità avvertenza discernitiva. Egli vive in anticipo il rischio mortale dei suoi ascoltatori disattenti e imprevedenti. Badano a tutto, cioè a sposarsi, mangiare, lavorare, giocare, senza avvertire l'irripetibile occasione salvifica e l'irrevocabile giudizio di autoesclusione in caso di rifiuto. Il testo lascia probabilmente comprendere la tristezza, che Gesù, l'ultimo dei profeti, ha provato, presagendo la terribile fine del suo popolo. «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto!» (Mt 23,37). Il Regno è finalmente in mezzo a loro e non se ne avvedono. E tale regno è proprio Lui, che trasforma e adempie il futuro in avvento. Egli ha coscienza d'essere il Messia davidico, il Figlio dell'uomo e il Figlio di Dio. Ed essi non vogliono riconoscerlo, anzi i suoi concittadini, parenti, discepoli «si scandalizzano di lui» (Mt 13,57; 26,31) e gli altri, i capi, decidono di «catturarlo» per «toglierlo di mezzo» (Mt 12,14; 21,45). La disattenzione, l'inavvedutezza e il rifiuto diventano il giudizio divino, come autoesclusione. Questo è il dramma socio-culturale-religioso di Gesù. «Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti» (Mt 8,11-12). Per evitare questo dall'inizio alla fine della vita Gesù annuncia l'indicativo salvifico del conseguente imperativo morale teologale. «Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino"» (Mt 4,17). A livello della chiesa di Matteo, cioè del testo attuale, il brano attualizza le tematiche dell'imminenza-attenzione riguardo l'arrivo del regno e dell'urgenza-avvedutezza rispetto al giudizio escatologico come attesa del ritorno del Signore e del giudizio finale. L'escatologia ebraica di Gesù diventa l'escatologia cristiana del Signore che sta per ritornare, ma ritarda a venire. La comunità ecclesiale mattea, analogamente a quelle contemporanee, già fuori dalla Palestina in seguito alla diaspora giudaica dopo il 70, frustrata l'attesa del ritorno del Risorto, con problemi di convivenza tra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani, con segni di stanchezza e rilassamento, attualizza il messaggio di Gesù storico come il vangelo del Signore risorto sempre veniente, ma non ancora giunto. Il Signore risorto diventa l'escatologico Figlio dell'uomo. «Così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo» (Mt 24,37). Il messaggio di Mt assomiglia a quello di Gesù, però viene meglio precisato. Aspettavano che ritornasse il Signore, e non ritornava, tardava «a venire» (Mt 24,48). Il fondamento teologico ebraico ha trovato il suo compimento in quello cristologico personale. All'arrivo del regno subentra la «parusia, venuta» del Signore (Mt 24,37.39). Per conseguenza l'attenzione e l'avvertenza, virtù etiche umane e teologali ebraiche, sono diventate le virtù morali teologali cristiane infuse ed attivate dallo Spirito santo. Mt riattiva non più e soltanto un messaggio morale naturale e teologale ebraico d'avvedutezza verso il futuro, ma quello escatologico dell'avvento imminente del Risorto. Questo venire fonda ed esige l'attendere. «Vegliate dunque, perché non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà» (Mt 24,42). La gioia dell'attendere l'improvviso irrompere del Signore risorto tiene la comunità ecclesiale desta nella celebrazione dell'agape eucaristica domenicale e attiva nell'operosità esistenziale feriale. «perciò anche voi state pronti, perché nell'ora che non immaginate, il Figlio dell'uomo verrà» (Mt 24,44). Se cessa la gioia operosa dell'attesa e subentra la rilassatezza della sonnolenza si corre il rischio delle vergini stolte d'autoescludersi dalla gioia del banchetto con il Risorto nella comunione storica ecclesiale e già escatologica.

«In verità vi dico: "Non vi conosco". Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora» (Mt 25,12). Per la comunità di Mt il modo concreto per essere attenti e preparati all'imminente e imprevedibile avvento del Risorto non consiste soltanto, nel «vegliare e pregare in ogni momento» (Lc 21,36), ma nel produrre frutti di bene. Per Mt la vera gioia dell'attesa, che fa comporre le divergenze tra rigidismo giudaizzante e lassismo paganeggiante, si dimostra nell'operosità teologale della vita personale e comunitaria. «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21).

#### 4. L'imperativo antropologico

Il messaggio teologico-morale matteoano di attenzione e di avvedutezza umane e cristiane mantiene ancora la sua fresca attualità. «Conosciamo una triplice venuta del Signore. La prima occulta nella debolezza della carne» trova il suo compimento «nell'ultima nella maestà della gloria». Ambedue fondano quella «intermedia nella potenza dello Spirito», che dona ed esige l'avvedutezza operosa della vita cristiana<sup>5</sup>. In un contesto di caduta degli ideali, di decostruzione delle strutture di appartenenza, di conseguenti rancori dei ricchi non più garantiti, di crescente povertà immateriale emarginazionale, di fughe verso rigidismi dottrinari e morali la gioia dell'avvento cristiano del Signore può ridestare simultaneamente l'attenzione all'emergere del significato, l'avvedutezza dell'azione personale e comunitaria e la celebrazione dell'accoglienza agapica ecclesiale. L'attesa, che rende attenti, consiste nel disporsi avvedutamente ad accogliere il veniente Signore andandogli incontro nella comprensività esistenziale, nell'operosità feriale e nella festosità comunitaria domenicale. «Il Veniente» (Mt 3,11), proprio in forza del suo Spirito, rende attenti ma non preoccupati e quindi avveduti, ma non calcolanti per accoglierlo nella concretezza della vita. L'attenzione è un'accoglienza avveduta rispetto alla significativa imprevedibile libertà del venire incontro dell'altro. L'avvedutezza è un'attenzione critica e creativa che termina nell'accoglienza del nuovo: la veniente incontro persona dell'altro. E per conseguenza l'accoglienza è un'attenzione avveduta fino alla sua concreta attuazione di reali relazioni con la realtà propria e altrui, cioè con «il Veniente» (Mt 3,11). Così l'attenzione avveduta e accogliente si rivela come la prima parte della fede in atto: attenzione ricettiva, comprensione avveduta e accoglienza reale del Signore veniente nel suo Spirito, nella Parola, nella comunità, nel sacramento e soprattutto in ogni altro uomo in questo mondo storico a partire da se stessi. Attendere avvedutamente significa mettere a profitto la teologalità della vita, trafficando i «talenti» ricevuti e «guadagnati», operando il bene nella ferialità della vita e amando in modo concreto, discreto e personalizzato il fratello (Mt 25,20). L'accoglienza attenta e avveduta dell'avvento esulta nella coltivazione dello spirito, si realizza nell'amore fraterno e si celebra nell'agape comunitaria. Così il tempo d'avvento prepara ad accogliere in sé, nella famiglia, nella chiesa, nella società, nella storia il Signore che viene. «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). Egli viene nella misura in cui gli andiamo incontro, accogliendolo attentamente e avvedutamente nella concretezza dell'esistenza. L'incremento del tempo esistenziale è andare verso il miglior di sé o futuro; ma il futuro non è altro che l'autentica possibilità di diventare il proprio migliore, recato dal venire nella pienezza di umanità gloriosa del Risorto nella forza dello Spirito. Forse l'uomo, dopo tante smentite, non è più disposto a credere al futuro escatologico. Anzi in fondo intravede il tramonto dell'occidente, cioè del progresso, e lo strapparsi del cielo come buco dell'ozono. Però, come per la comunità di Mt, anche per oggi resta l'indubita-

<sup>5</sup> S. BERNARDO, *Sermones de tempore in Adventu Domini*, 5,1, in PL 183,50.

bile fatto che l'avvento del Veniente in forza del suo Spirito è l'inesauribile competenza di vivere come attenzione alla realtà, di esistere come avvedutezza al suo significato e di gioire come accoglienza per ogni uomo in questo mondo storico come anticipo di quello escatologico. Così la forza della gioia dell'avvento diventa anche capacità di andare verso il futuro storico dell'uomo e di Dio.

*«O, Dio, nostro Padre, suscita in noi la volontà di andare incontro con le buone opere al tuo Cristo che viene, perché egli ci chiami accanto a sé nella gloria a possedere il regno dei cieli».*

## *Seconda domenica di avvento*

In quei giorni comparve Giovanni il Battista a predicare nel deserto della Giudea, dicendo: "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino!". Egli è colui che fu annunciato dal profeta Isaia quando disse: "Voce di uno che grida nel deserto: Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri!" Giovanni portava un vestito di peli di cammello e una cintura di pelle attorno ai fianchi; il suo cibo erano locuste e miele selvatico. Allora accorrevano a lui da Gerusalemme, da tutta la Giudea e dalla zona adiacente al Giordano; e, confessando i loro peccati, si facevano battezzare da lui nel fiume Giordano. Vedendo però molti farisei e sadducei venire al suo battesimo, disse loro: "Razza di vipere! Chi vi ha suggerito di sottrarvi all'ira imminente? Fate dunque frutti di conversione, e non crediate di poter dire fra voi: "Abbiamo per padre Abramo". Vi dico che Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre. Già la scure è posta alla radice degli alberi: ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco. Io vi battezzo con acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più potente di me e io non sono degno neanche di portargli i sandali; egli vi battezerà in Spirito santo e fuoco. Egli ha in mano il ventilabro, pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile (Mt 3,1-12).

L'attesa escatologica della prima domenica d'avvento è lo sfondo per la figura, l'azione e la predicazione di Giovanni Battista: tema fisso della seconda domenica d'avvento. Il messaggio morale conseguente è conversione: attenzione operosa.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 3,1-12**

Mt 3,1-12 si collega a monte con Is 11,1-10 e Sal 72,1-17, il virgulto messianico davidico, e a valle è contenuto da Rm 15,4-9, accoglienza reciproca come gloria a Dio. L'azione-figura del Battista, tutta rivolta al «Veniente», va compresa come apertura pubblica del vangelo di Mt. Seguendo la delimitazione letteraria, «da allora Gesù cominciò» (Mt 4,17; 16,21), il primo vangelo può avere anche questa struttura: «preistoria: 1,1-4,16; prima parte: 4,17-16,20; seconda parte: 16,21,25,46; passione e pasqua: 26,1-28,20»<sup>1</sup>. Il brano è l'inizio della seconda parte della preistoria: azione di Giovanni (3,1-12), battesimo (3,13-17) e tentazione di Gesù (4,1-11). Il testo ha una triplice struttura, elaborazione dello scarno cenno di Mc 1,2-7: v. 1 sfondo spazio-temporale, vv. 4-5 figura-azione di Giovanni; vv. 2-3 e 7-12 kerigma e sviluppo morale del messaggio. Il v. 1 dà il contesto spazio-temporale della figura del predicatore Giovanni Battista. L'espressione solenne «in quei giorni comparve Giovanni Battista a predicare nel deserto di Giudea» è un'eco di Is 40,3; Zac 8,23 ed ha sapore profetico escatologico. L'improvviso venire di Giovanni Battista a predicare nel deserto indica l'inizio del compimento del tempo messianico e annuncia l'imminente apparizione del veniente Messia Gesù di Nazareth. «Allora Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui» (Mt 3,13). Nei vv. 4-6 viene descritta la figura di Giovanni e la sua azione battesimale. E precisamente i quattro dati del v. 4: due capi di vestito e due di alimento, indicano la sua figura morale e la sua funzione ministeriale profetica. Mantello e cintura, locuste e miele di api selva-

<sup>1</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 14,1-28,20*, Paideia, Brescia 1991,764.

tiche, vesti e cibo comuni tra i beduini del deserto, designano Giovanni come un austero asceta in contrapposizione allo stile regale (Sir 40,4). Giovanni, come Elia (2Re 1,8), indossa «il mantello di pelo» segno del profeta (Zac 13,4) e si ciba con alimenti naturali, puri. Nel v. 5 l'accorrere da tre luoghi di provenienza della folla a Giovanni determina il campo di influenza dell'attività del Battista e lascia trasparire una certa contrapposizione tra Gerusalemme e Giudea e «l'intera regione del Giordano». E nel v. 6 vengono descritti i due elementi del battesimo di Giovanni: rito e parola. Nell'acqua corrente del fiume il battezzando non si autopurifica, ma viene purificato con un rito d'abluzione non ripetibile da parte di Giovanni. Qui sta la novità del battesimo di Giovanni, il Battista, o Battezzatore. La confessione di peccati in forma generale o personale non è «per la remissione dei peccati» come in Mc 1,4, ma per la conversione. Solo la morte-risurrezione di Gesù Cristo è «per la remissione dei peccati» (Mt 26,28). I vv. 2-3 e 7-12 esprimono il messaggio morale di Giovanni. I vv. 2-3 contengono la formula kerigmatica, o d'annuncio, e la sua conferma scritturistica. In Mc 1,4 e Lc 3,4 il kerigma di Giovanni è «battesimo per la remissione dei peccati», in Mt 3,2 è formato da un monolitico imperativo fondato e motivato da un preciso indicativo: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino!». Nel v. 3 viene confermata, chiarificandola con la Scrittura, l'identità funzionale profetica di Giovanni rispetto all'irrompere del regno per la conversione. «Egli è l'annunciato dal profeta Isaia». Probabilmente il termine deserto collega cornice, kerigma e funzione profetica di Giovanni. Il testo sinottico di Is 40,3, eccetto la piccola variante finale, è quello greco dei LXX e si differenzia da quello ebraico. In questo la voce da ascoltare non grida nel deserto ma domanda di aprire «nel deserto una via a Jahvè». In quello greco dei LXX la voce grida nel deserto e invita a preparare lì la via «del Signore e di raddrizzare i sentieri del nostro Dio». Nel testo sinottico scompare «nostro Dio» e Jahvè Signore, non indica più Dio, ma il «Signore» e l'invito finale consiste nel raddrizzare «i suoi sentieri». La funzione di Giovanni è preparare nel deserto tutto il popolo all'arrivo «del Veniente». Nei vv. 7-12 Mt sviluppa il kerigma come messaggio morale per la preparazione escatologica. Nel v. 7 viene precisato il soggetto generico del v. 5 del messaggio morale: «molti farisei e sadducei», zelanti osservatori della legge e conservatori borghesi e sacerdoti. Ad essi è rivolto il messaggio minaccioso morale mediante una qualifica etica: «Razza di vipere!» ed una domanda retorica: «Chi vi ha suggerito di sottrarvi all'ira imminente?» (Is 9,18). Nel v. 8 viene richiesto l'atteggiamento fondamentale per fuggire all'ira imminente: «Fate frutto degno di conversione». Il messaggio profetico, che scongiura di sfuggire all'imminenza del giudizio divino, consiste nell'autentica conversione a Dio (Os 9,16; Is 27,6). Nel v. 9 si contesta che la discendenza da Abramo (Gn 21,12) esoneri dalla conversione a Dio. Per Dio le pietre, *banim*, possono diventare bambini, *abanim*. Nel v. 10 viene ripresa la pericolosa imminenza del giudizio divino o ira tramite l'immagine della scure già sulla radice dell'albero infruttuoso da tagliare e gettare nel fuoco. Mentre nei vv. 11-12, a modo di conclusione, si delinea un duplice confronto. Nel v. 11 si ritrae un confronto tra azione-figura di Giovanni e azione-figura del Veniente dopo di lui. «Io vi battezzo con acqua per la conversione; egli vi battezzerà in Spirito santo e fuoco. Colui che viene dopo di me è più potente di me». La piccola parabola del contadino che spula il grano sull'aia descrive il veniente come giudice escatologico che battezza con Spirito e fuoco, giudica con il ventilabro e punisce con il fuoco inestinguibile (Is 66,24). Questa complessità del testo di Mt lascia intravedere la stratificazione dei suoi significati.

## 2. Lo sfondo culturale storico

L'orizzonte culturale del testo matteoano immediatamente è quello del deserto di Giudea attorno alle sponde della parte inferiore del fiume Giordano. La figura e i costumi di Giovanni trovano qui la loro naturale spiegazione. Ma la loro origine e il loro valore morale vanno oltre il deserto di Giudea. Probabilmente Giovanni è cresciuto nell'ambito della spiritualità desertica come un profeta nazireo (consacrato) di Jahvè. «Il fanciullo cresceva e si fortificava nello spirito. E stava nel deserto fino al giorno del suo incarico per Israele» (Lc 1,80). Sembra condividere lo stile forte dei monaci di Qumran, ma se ne distingue come contenuto. Non s'opponesse al sacerdozio di Gerusalemme, non indossa la bianca veste sacerdotale, non pratica i bagni rituali, non condivide l'azione settaria dei qumranici. Lo stile forte e le tematiche dell'imminenza del giudizio, del «vaglio», del «fuoco», della conversione, del battesimo, dello «Spirito» sono tratti caratteristici del linguaggio profetico (Gl 3,1-5) e qumranico<sup>2</sup>. Ma il messaggio culturale di Giovanni trae la sua forza da più lontano. Esso è l'eco del deserto arabo che separa la valle del Giordano dalla Mesopotamia. Is 40,3 invita ad aprire una via a Jahvè nel deserto arabo per far ritornare i deportati da «Babilonia» (Is 48,20). Ma questo ritorno, proprio come secondo esodo dalla casa di schiavitù assiro-babilonese verso la terra promessa, è rimeditato sul primo esodo dall'Egitto ed entrata nella terra di Canaan attraverso il deserto del Sinai. Il messaggio culturale e spirituale del testo matteoano, pur muovendo dall'archetipo del deserto sinaitico, trae il suo vocabolario e rispettivo contenuto, come «riscatto» (Is 48,20), «redenzione, salvezza, giustizia», «vangelo» (Is 51,6-7) dal secondo e terzo Isaia. La spiritualità dell'avvento non è quella quaresimale dell'esodo dall'Egitto ed entrata nella terra promessa attraverso il deserto del Sinai, cioè del primo ciclo fondativo della salvezza, ma quella dell'imminente ritorno da Babilonia attraverso il deserto d'Arabia, cioè della salvezza persa e ridonata. È la spiritualità della liberazione dall'esilio per la gioia di una salvezza ridonata in tutta la sua piena e doppia gratuità. La nuova salvezza messianica non viene dalla cultura cittadina di Gerusalemme, cioè dalla legge, né dal culto, ma dal deserto, non però da quello sinaitico, luogo di rifugio e di tentazione (Sal 95,8-11), bensì da quello siriano come luogo puro, escatologicamente nuovo (Os 2,16), da cui viene la definitiva salvezza escatologica messianica del regno davidico di Jahvè.

## 3. L'indicativo teologico

L'azione battesimale di Giovanni mira alla conversione e non alla remissione dei peccati. Esprime la funzione messianica di Elia (Mt 11,14): preparare il «cuore» degli uomini per andare incontro alla salvezza che viene (Ml 3,23-24). Le immagini del preparare la strada e del rendere diritti i sentieri sono tipicamente morali. La vita morale dell'uomo è la sua via verso il bene o il male (Sal 139,24). E tale «via, santa» e pura, è la Legge, la Parola di Jahvè (Sal 77,14). L'attenzione e l'intenzione di tale via-vita diritta e piana, cioè giusta, sono rivolte all'imminente Regno dei cieli. Infatti il regno coincide con il Veniente immediatamente dopo il Battista stesso. Lo stile, o la via, di Giovanni, come ricupero dell'originaria naturalità dell'esistenza, esprime in pieno il suo messaggio morale. La sua vita, senza contrapposizioni settarie, priva di formalismi culturali e legali, come gli essenicisti, è una via diritta verso il regno che viene: lo stesso Veniente. Forse Giovanni intende il Veniente come l'escatologico «Figlio dell'uomo» in atto di esercitare il «giudizio»<sup>3</sup>. Tutto il messaggio morale del

<sup>2</sup> *Regola della Comunità*, 4,3, in L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino 1971, 144.

<sup>3</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-13,50*, Paideia, Brescia 1990, 122.

Battista è sotteso da una parte dall'imminenza della salvezza e dall'altra dall'irrompere imprevisto del giudizio divino. La vita e il messaggio di Giovanni sono orientati al Veniente. Egli, pur essendo prima temporalmente, viene dopo, non in senso di sequela, ma di valore. Non si considera degno di svolgergli la funzione del servo, perché il Veniente è più forte di lui. Pur non potendo precisare storicamente la relazione di Giovanni rispetto a Gesù, tra i due non c'è opposizione, e pur nella differenza di prospettive sull'immagine di Dio, di regno, di salvezza, di morale, sembrano esistere rispetto e stima reciproci. Per Gesù «tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista» (Mt 11,11). Giovanni annuncia l'imminenza del giudizio escatologico già in atto con Gesù. Il significato del messaggio di Giovanni per ogni credente in Gesù Cristo è la sua stessa figura-azione rispetto a Gesù Cristo.

Il messaggio di Giovanni, presente nel testo di Mt, è sempre illuminato dalla comprensione di Gesù Cristo e della comunità di Mt. Infatti Gesù intende se stesso ed il suo messaggio, non in opposizione a Giovanni, ma in progressione di compimento. «Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire. "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino"» (Mt 4,17). Gesù inizia come Giovanni, ma la sua comprensione di kerigma, di battesimo (Mt 3,11. 16-17), di regno (Mt 13,24), di conversione (Mt 4,17), di identità del Figlio dell'uomo (Mt 22,41-45), di messaggio morale (Mt 5,1-12) si orienta verso vangelo, misericordia, perdono, messia personale figlio di David e di Dio, beatitudine. Gesù non è un discepolo di Giovanni, ma muovendo da lui, diventa discepolo di se stesso, come figlio del Padre (Mt 11,27). L'atmosfera dell'attesa del regno per Gesù non è quella del giudizio ma dell'imminente opportunità. Il regno non è l'irrompere dell'ira di Jahvè, bensì della grazia salvifica resa attualmente presente nella sua parola ed azione. Questa rilettura del messaggio di Giovanni da parte di Gesù giunge a noi come comprensione postpasquale della comunità di Mt. L'urgenza di Giovanni diventa l'attesa escatologica della comunità postpasquale. Il giudizio apocalittico del Battista è il giudizio finale. Il battesimo è quello cristiano. La conversione morale diventa quella teologale. Il Regno dei cieli è l'universale autorità con cui Dio si rivelerà. Il Veniente atteso è il Signore risorto che può venire ad ogni momento, per cui bisogna preparare la «sue vie» mediante la bontà dell'esistenza (Mt 3,3).

#### **4. L'imperativo antropologico**

L'attesa dell'avvento predicata da Giovanni, attuata da Gesù Cristo, vissuta e già reinterpretata dalla comunità di Mt, continua ad essere l'attuale attesa dell'avvento. Il testo di Mt, proprio come Scrittura apostolica, o canonica, consente ed esige il ricupero del messaggio ebraico-cristiano di Giovanni. L'essenza del kerigma di Giovanni è il suo stesso contenuto. La sua urgenza, non è il pericolo di giungere troppo tardi, ma la sua stessa imminente realtà. E' la possibilità di anticipare questa stessa presenza sia come capacità umana sia come azione dello Spirito in forza della parola canonica. Infatti è coesenziale alla struttura intelligente e libera anticipare, senza fughe, la gioia futura come disponibilità a gioire. L'atto di intendere, come allude il termine stesso, si protende in avanti. Il comprendere è prolettico. Anticipa, scoprendo, ulteriori significati, o possibilità, di esistere. Così la conseguente libera decisione fa passare tale possibilità in concreto progetto di azione esterna corrispondente. Analogamente, ma a livello teologale, la fede apre nuovi significati che la speranza attua mediante la concretezza gioiosa della carità. L'imminenza-presenza del regno, aprendo nuovi significati di esigenza, fonda l'attesa gioiosa di poterli attuare. Ma per gioire operosamente, cioè realmente, è necessario riordinare il proprio vissuto personale, relazionale, sociale. Vivendo già sotto l'azione dello Spirito

del Risorto ogni uomo e tutti gli uomini personalmente e socialmente sono in grado di rendere più onesta la loro vita e le loro relazioni e così essere realmente disposti ad accogliere un'ulteriore attualità del farsi pieno della gioia dell'esistere. Tale gioia non si oppone alla soddisfazione né viene negata dalla sofferenza fisica, psichica, sociale, ma tende a diminuire queste e a rendere l'uomo capace di personalizzare il negativo e soprattutto di fruire dell'unica occasione dell'esistenza che è ogni giorno, ogni avvento del Natale come proprio ed altrui natale: nuovo inizio di ogni realtà. La gioia dell'avvento, divenendo vita e via nello Spirito, attua da parte umana la pienezza già definitiva divina. L'attesa d'avvento è gioia e fatica del definitivo umanizzarsi di Dio e così dell'uomo. Non il tempo fa la pienezza ma il farsi piena della salvezza divina nell'uomo fa pieno il tempo.

*«Dio dei viventi, suscita in noi il desiderio di una vera conversione, perché rinnovati dal tuo santo Spirito sappiamo attuare in ogni rapporto umano la giustizia, la mitezza e la pace, che l'incarnazione del tuo Verbo ha fatto germogliare sulla nostra terra».*

## *Immacolata concezione della beata vergine Maria*

Nel sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di David, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. Entrato da lei, disse: "Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te". A queste parole ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto. L'angelo le disse: "Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine". Allora Maria disse all'angelo: "Come è possibile? Non conosco uomo". Le rispose l'angelo: "Lo Spirito santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio. Vedi anche Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia, ha concepito un figlio e questo è il sesto mese per lei che tutti dicevano sterile: 'Nulla è impossibile a Dio'". Allora Maria disse: "Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto". E l'angelo partì da lei (Lc 1,26-38).

L'avvento è tempo specificatamente mariano. Maria è la seconda figura, dopo Giovanni Battista, che prepara con la sua azione personale di Madre Vergine all'incontro con il Signore Gesù.

### **1. Il contesto e il testo di Lc 1,26-38**

La festa liturgica della concezione di Maria viene celebrata in Oriente fin dal v. e VI secolo. Passata in occidente nel secolo IX attraverso la Sicilia s'estende fino al Nord d'Europa, precisandosi fin dal XI secolo come festa dell'immacolata concezione di Maria. Nel 1854 Pio IX proclama il dogma di fede. «La beatissima Vergine Maria fin dal primo istante della sua concezione per particolare grazia e privilegio dell'onnipotenza di Dio in vista dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano fu preservata immune da ogni macchia della colpa originale»<sup>1</sup>. Questa festa mariana dovrebbe coincidere con l'ultima domenica di avvento. Infatti, all'interno della cornice escatologica della prima domenica, nella seconda e nella terza compare la figura funzionale di Giovanni Battista e nella quarta quella personale di Giuseppe nel ciclo A e di Maria nel ciclo B e C. E per comprendere pienamente il significato di questa festa mariana all'interno dell'«ordine o gerarchia delle verità» (UR 11) l'immacolata concezione va intesa a partire dal concepimento verginale. Infatti questo sembra essere l'orientamento dei testi biblici. Le tre letture sono in qualche modo in armonia tra di loro. I testi di Gen 3,9-15.20 e di Ef 1,3-6.11-12 (l'economia divina rifiutata da Eva e attuata da Cristo fin dal concepimento di sua Madre Maria) sono collegati dal testo di Lc. La struttura del testo lucano dipende dall'intera struttura dei primi due capitoli, o vangelo dell'infanzia, e dallo specifico genere letterario delle annunciazioni. La struttura narrativa di annunciazione rende più comprensibile la funzionalità narrativa, a tre riprese dialogiche, del testo lucano. Dopo l'introduzione spazio temporale: sei mesi dopo l'annuncio a Zaccaria a Nazaret, e la presentazione dei personaggi: angelo Gabriele, Maria e Giuseppe vv. 26-27, inizia il

<sup>1</sup> PIO IX, *Litterae apostolicae de dogmatica definitione immaculatae conceptionis Virginis Deiparae. Ineffabilis Deus*, in *Corpus actorum R. R. Pontificum Pii IX Pontificis Maximi acta*, 1,1, Akademische Druck, Graz 1971, 616.

dialogo tra il messaggero celeste e Maria. E' un intarsio dialogico in triplice ripresa: saluto dell'angelo v. 28 e turbamento di Maria v. 29; messaggio dell'angelo vv. 30-33 e difficoltà di Maria v. 34; spiegazione dell'angelo con segno di riprova vv. 35-37 e il *fiat*, consenso, di Maria v. 39a. La partenza dell'angelo chiude il racconto v. 39b. Il testo non è una registrazione storico-psicologica del dialogo tra il messaggero celeste e Maria, ma un racconto, o modulo, letterario del concepimento verginale da parte di Maria per azione creatrice dello Spirito di Gesù, Figlio del Padre. «Quanto più ci si rende conto che Lc 1,26-38 è una narrazione cristologica, tanto più si comprende che nel testo sono presenti anche asserzioni mariologiche»<sup>2</sup>. Le tre riprese dialogiche sono ritessute sullo schema delle annunciazioni dell'AT.

## 2. Lo sfondo culturale storico

Il testo di Lc non è una descrizione biologica del concepimento verginale né un reportage biografico psicologico, morale del dialogo tra l'angelo Gabriele e la vergine Maria. L'evangelista vuole esprimere tramite il genere letterario narrativo a carattere biografico il significato del fatto-evento del concepimento di Gesù. Lo schema, o modulo, narrativo di annunciazione è uno mezzo letterario già usato nell'AT per descrivere le annunciazioni di concepimento e di nascite prodigiose ad Agar di Ismaele (Gen 16,7-13), a Sara di Isacco (Gen 18,9-15), alla moglie di Manoach di Sansone (Gdc 13,2-7), ad Anna di Samuele (1Sam 1,17-27). Questi annunci in contesti così differenti hanno in comune, pur con delle variazioni, uno schema fondamentale: «apparizione dell'angelo» ad un individuo, «paura» di questi, rassicurazione e «messaggio» dell'angelo, «obiezione» del destinatario, «segno» di certificazione e di verifica da parte dell'angelo, accettazione del messaggio, verifica del segno, avvenimento del fatto annunciato, inno di ringraziamento<sup>3</sup>. Il messaggio stesso viene fatto secondo uno schema comune: l'angelo, che spesso ha un nome, chiama per nome di chi riceve la visione, descrizione della sua situazione (quasi sempre è una donna sterile), rassicurazione, annuncio di prossimo o già avvenuto concepimento, parto di un figlio maschio, nome da dare al bambino, un'etimologia esplicativa del nome, gesta future del bambino. Nel NT questo schema fondamentale e rispettive variazioni viene usato per narrare l'annuncio a Giuseppe del concepimento verginale e della nascita di Gesù (Mt 1,18-25), l'annuncio a Zaccaria ed Elisabetta del concepimento e nascita di Giovanni (Lc 1,5-25) e a Maria per il concepimento verginale e della nascita di Gesù (Lc 1,26-56). Il modo di narrare il fatto-evento del concepimento verginale di Gesù consente di evitare fraintendimenti ed orienta verso il suo significato evangelico. Infatti il modulo narrativo dell'AT, mentre impedisce false letture, orienta verso il significato del fatto-evento annunciato. Esso consiste nell'affermare il fatto-evento di concepimento e di nascita prodigiosa. E questa va compresa come l'attuarsi puntuale della promessa salvifica non magica, culturale, legale, etica, politica, ma esistenziale fatta ad Abramo (Gen 15,3-6), a David (2Sam 7,11-16), «perché la salvezza è dai Giudei» (Gv 4,22).

## 3. L'indicativo teologico

Il messaggio dell'annunciazione è parte dell'intera teologia del vangelo lucano dell'infanzia. La teologia lucana, analoga a quello Mt 1-2, mira ad affermare il significato di fede di questi fatti-eventi fondamentali ebraico-cristiani: «i futuri genitori sono Maria e Giuseppe, legalmente fidanzati o sposati, ma non ancora conviventi e

<sup>2</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca. Parte prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1983, 129-130.

<sup>3</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 394.

non aventi rapporti sessuali (Mt 1,18; Lc 1,27.34); discendenza davidica di Giuseppe (Mt 1,16.20; Lc 1,27.32; 2,4); annunciazione angelica della prossima nascita del bambino (Mt 1,20-23; Lc 1,30-35); concepimento di Maria del bambino senza avere rapporti con il marito (Mt 1,20.23.25; Lc 1,34); concepimento verginale in forza di Spirito santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35); nome del bambino: Gesù (Mt 1,21; Lc 1,31); Gesù: Salvatore, Messia, Figlio di David e di Dio (Mt 1,21; Lc 2,11); nascita del bambino quando i genitori vivono insieme (Mt 1,24-25; Lc 2,5-6); nascita di Gesù a Betlemme, città di David (Mt 2,1; Lc 2, 4-6); al tempo del regno di Erode il Grande (Mt 2,1; Lc 1,5); Gesù cresce a Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39)»<sup>4</sup>. Il concepimento verginale quindi del testo lucano non appare anzitutto come un privilegio fatto a Maria, ma come il farsi pieno in lei della grazia storica salvifica. La tradizione cristiana prematteana e preluca, come si celebra nella quarta domenica d'avvento, muove dal dato certo pasquale. Nel fatto-evento della morte e risurrezione riconosce Gesù come «costituito», cioè storicamente, rivelato «Signore e Messia Figlio di Dio in forza dello Spirito e Figlio di David» (Rm 1,3-4; At 2,36). Recedono ulteriormente all'investitura di filiazione messianica nel Battesimo (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22) giunge a comprendere il concepimento verginale di Gesù e quindi la verginale e reale maternità di Maria. Mt e Lc nei primi due capitoli dei loro vangeli danno corpo letterario narrativo a questo contenuto della fede cristiana postpasquale circa l'origine storica di Gesù. Negativamente il concepimento verginale di Gesù da parte di Maria non va inteso secondo i moduli narrativi dell'unione sacra di una divinità maschile con una donna delle religioni pagane egizia, buddista, greca, romana. Né si deve comprenderla come azione fecondatrice dello Spirito santo nella sua sposa Maria. Il messaggio afferma un concepimento senza intervento maschile. L'evangelista, a differenza di Elisabetta (Lc 1,13), non usa il verbo *gennaō*, generare, ma *synlambano*, accogliere o comprendere. Infatti il nascente in lei è il Figlio del Padre. Maria «concepisce», non per opera, ma «da» Spirito santo (Mt 1,18.20, Lc 1,31). «Ad opera della *dynamis*, potenza di Dio, significa lo stesso processo creativo: l'onnipotenza di Dio creerà nel seno di Maria un bambino»<sup>5</sup>. Il concepimento verginale è un'azione di una donna reale, Maria, in forza di «un'azione straordinaria della potenza creatrice di Dio, unica nel suo genere come l'atto iniziale della creazione»<sup>6</sup>. Qui trova fondamento il compimento soterico d'ogni concepimento umano. L'azione dei genitori media l'azione creatrice di Dio. In Maria l'azione creatrice di Dio media, cioè eleva e compie quella umana rispetto al Figlio suo e di Maria. Maria accoglie in sé, generandogli la realtà umana, l'esistente Figlio di Dio. Il fondamento del concepimento verginale è l'unica paternità divina e l'unica reale maternità di Maria di Gesù Cristo. Il concepimento verginale di Gesù da parte di Maria fonda e spiega anche la sua immacolata concezione. La Vergine non è impotente, o sterile, come Sara o Elisabetta. La sua verginità esige per essere tale la sua feconda potenzialità. Infatti Maria è reale madre di Gesù. Questi è simultaneamente «chiamato il santo Figlio dell'Altissimo, Figlio di Dio, Figlio di David e Figlio» di Maria (Lc 1,32.35). Maria è la reale madre di Gesù in forza dell'azione creatrice dello Spirito, cioè perché «ha trovato grazia presso Dio», cioè perché ha «Dio con sé», cioè perché è la «piena di grazia» (Lc 1,28.30). perciò l'immacolata concezione di Maria non si riduce alla «preservazione da ogni macchia di peccato» originale e personale, ma è conseguenza della sua pienezza di grazia. La pienezza di grazia fonda l'immacolato concepimento non come privilegio di preservazione dalla macchia del peccato originale, ma come la pienezza della sua fecondi-

<sup>4</sup> *Ibidem*, 31-32.

<sup>5</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,147.

<sup>6</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 723.

tà di donna credente, sperante ed amante. Infatti il peccato originale originato non va compreso come macchia né come colpa, ma come assenza di quella grazia che rende capaci di amare adeguatamente e totalmente Dio, e ordinatamente se stessi, il prossimo prendendosi cura di questo mondo storico (Mc 12,33). «Il peccato originale originato, può essere definito, come alienazione dialogale da Dio e dagli altri uomini, determinata dalla mancata partecipazione della vita divina, che a sua volta è prodotta da una libera iniziativa umana, precedente ogni presa di posizione dei singoli membri dell'umanità attuale» e come conseguente «incapacità di orientare l'esistenza verso Dio» e il prossimo<sup>7</sup>. Quindi l'immacolato concepimento è da considerarsi conseguenza positiva della pienezza di grazia. Questa non va compresa come assoluta predestina benevolenza divina, prospettiva della sola grazia imputata, né come merito di Maria, prospettiva del merito morale, del «se piacque allo Spirito per la verginità, tuttavia concepì per sua umiltà»<sup>8</sup>, ma come effetto prodotto in Maria dalla stessa grazia divina in vista della sua feconda maternità verginale. La pienezza di grazia non è anzitutto in vista della santità di Maria, ma della sua feconda maternità verginale che fonda la sua stessa santità. Infatti il participio perfetto passivo *kecharitomenē*, piena di grazia, di Lc 1,28 del verbo causativo *charitoun* sottolinea ad un tempo il primato dell'operazione passiva di Dio e dell'azione attiva di Maria. Secondo la prospettiva biblica dell'AT nel modo causativo passivo è l'uomo che agisce, ma è Jahvè che opera all'interno dell'azione dell'uomo. «Io sono Jahvè che ho fatto sì che tu uscissi dall'Egitto» (Es 20,2). Il concepimento verginale fonda e spiega l'immacolata concezione e questa rende possibile il concepimento verginale che s'adempie nella trascendente relazione pasquale tra Madre e Figlio (Gv 19,25-27).

#### 4. L'imperativo antropologico

Il racconto dell'annunciazione ha sempre impressionato, colpito, nutrito ed educato la pietà, la fede, la cultura e l'arte umana cristiana. Anche oggi esso dona ed esige freschezza e profondità, delicatezza e fecondità di vita umana cristiana. Il testo lucano introduce a comprendere in modo semplice e indicibilmente profondo il farsi della salvezza specificatamente ebraico-cristiana proprio a partire dal centro dell'esistenza: la relazione di procreazione verginale. Lo specifico della salvezza ebraico-cristiana non avviene solo e primariamente ai margini, all'esterno, nel culturale religioso, nel culturale, nel politico, nel costume, nel diritto, ma proprio nel divenire umano di Dio nella forma più umana. Il Figlio di Dio, divenendo il figlio di Maria, attua ad un tempo la fecondità procreativa e la verginità oblativa. «Dio in Cristo è al centro della vita. Cristo afferra l'uomo al centro della vita»<sup>9</sup>. Ogni espressione autenticamente umana è ad un tempo azione storica immanente procreativa e operazione metastorica trascendente oblativa. La verginità è feconda e la maternità è vergine, perché all'origine sta sempre la grazia causativa passiva di Dio e attiva dell'uomo. La potenzialità umana, se da una parte mostra sempre di più la sua pericolosità, dall'altra parte rivela tutta la sua infinita potenzialità. Ogni uomo e tutti gli uomini assieme sono degni e capaci dell'uomo e di Dio. L'immacolata concezione non si riduce al privilegio della preservazione dalla macchia della colpa originale concessa a Maria, ma consiste nella gratuita potenzialità della grazia del Dio Padre a partire dal divenire Uomo del suo Figlio in forza dello Spirito creatore e vivificante ed in lui di ogni uomo e di tutti gli uomini, dentro e oltre tutti i condizionamenti ne-

<sup>7</sup> M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, 370.373.

<sup>8</sup> S. BERNARDO, *Lodi della vergine*, 1,5, in ID., *Sentenze e altri testi. Opere di san Bernardo*, 2, Scriptorium claravallense, Milano, 1990,55.

<sup>9</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, EP, Cinisello Balsamo, 1988, 383 e 412.

gativi e le condizioni positive umane. L'immacolata concezione oggi significa la possibilità della simultanea attuazione della delicatezza e della fecondità dell'interrelazione già fin da questo mondo storico. Così maternità e verginità esprimono l'escatologicità, o compiutezza, dell'interrelazione storica interpersonale umana e divina. L'immacolata concezione significa dono ed impegno nel rinnegare, togliere, nel limite del possibile umano, ogni disumanità e nel favorire, promuovere, proprio in forza della grazia vergine e feconda dello Spirito, ogni alito di esistenza umana personale e sociale storica. L'immacolata concezione significa simultaneamente contenuto e stile vergine e fecondo, personale e sociale, interno ed esterno, storico ed escatologico, umano e divino.

*«Più t'abbandoni in Dio, più egli nasce in te; Né meno né più t'aiuta nelle tue pene. Devo esser Maria e da me far nascere Dio perch'egli mi conceda beatitudine eterna»<sup>10</sup>.*

---

<sup>10</sup> A. SILESIO, *Il pellegrino cherubico*, 1,22-23, EP, Cinisello Balsamo, 1989,111.

## Terza domenica di avvento

Giovanni intanto, che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, mandò a dirgli per mezzo dei suoi discepoli: "Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attendere un altro?". Gesù rispose: "Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: 'I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risorgono, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me'. Mentre questi se ne andavano, Gesù si mise a parlare di Giovanni alle folle: "Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Una canna sbattuta dal vento? Che cosa dunque siete andati a vedere? Un uomo avvolto in morbide vesti? Coloro che portano morbide vesti stanno nei palazzi dei re! E allora, che cosa siete andati a vedere? Un profeta? Sì, vi dico, anche più di un profeta. Egli è colui, del quale sta scritto: "Ecco, io mando davanti a te il mio messaggero che prepari la tua via davanti e te". In verità vi dico: tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni Battista; tuttavia il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui (Mt 11,2-11).

Il colore rosa delle vesti liturgiche e soprattutto i testi liturgici allentano la tensione per anticipare la gioia del Natale. Il messaggio morale è esercitare la profezia.

### 1. Il contesto e il testo di Mt 11,2-11

Le letture bibliche di questa domenica sono facilmente collegabili tra di loro. Il testo di Is 35,1-6a.8a.10 annuncia ai deportati in Babilonia la gioia messianica del rifiorire del regno di Jahvè. La pagina del vangelo proclama la presenza del Veniente e il brano della lettera di Giacomo invita alla paziente attesa cristiana della sua definitiva manifestazione. Il vangelo di Matteo collega le due letture e nello stesso tempo continua la meditazione sulla figura di Giovanni Battista nella sua funzione di preparare l'arrivo del Messia. Il brano di Mt 11,2-15 delinea la faccia, ritratta dalla testimonianza ufficiale di Gesù, dell'intera figura del Precursore. All'esordio dell'attività di Giovanni Mt 3,1-12, testo di domenica scorsa, seguono la notizia del suo imprigionamento Mt 4,12, la testimonianza di Gesù Mt 11,2-19; 21,24-27 e la sua decapitazione da parte di Erode Mt 14,1-12. L'insieme di questi frammenti delineano già la grande figura-funzione teologico-profetica di Giovanni, dopo quella di Gesù. Mt 11,2-19 articola la testimonianza di Gesù in tre sequenze: missione di Giovanni e risposta di Gesù sulla propria identità di Veniente vv. 2-6; figura-funzione teologico-profetica di Giovanni vv. 7-15; reazione dei contemporanei alla missione di Giovanni e di Gesù vv. 16-19. Il testo evangelico odierno risulta composto da due unità, di cui la seconda è mutila della valutazione di Gesù sulla funzione e sulla figura di Giovanni. Per non dire cose generiche e far gustare il tutto nel frammento, la faccia, ci si può limitare alla diretta testimonianza di Gesù su se stesso, come il Veniente-Venuto Messia, data a Giovanni. I vv. 2-6 costituiscono una unità organica composta da una introduzione v. 2, un dialogo testimoniale di domanda e risposta mediato da una commissione vv. 3-4, la riprova scritturistica v. 5, la conclusione operativa, v. 6

Nel v. 2, presupponendo la notizia dell'arresto Mt 4,12, Giovanni dalla prigione sente parlare delle «opere, erga, di Cristo». Con questa espressione l'evangelista indica l'intera attività di Gesù, dopo e a riprova del discorso della Montagna Mt 5,1-7,27, narrata nei cc. 8-9, come anticipato fondamento della missione dei discepoli c. 10. La stessa espressione ricorre come inclusione alla fine della terza sequenza sulla

testimonianza-rifiuto dell'azione di Giovanni Battista di Gesù stesso. «Alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere» (Mt 11,19). Come Gesù manda in missione i suoi discepoli alle «perdute pecore d'Israele» (Mt 10,6) così Giovanni «invia ufficialmente, *pempo*», i suoi discepoli per porre una precisa domanda a Gesù. Il v. 3 contiene la domanda di Giovanni: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attendere un altro?». L'espressione assoluta: «il Veniente, o *erchomenos*», eco di Ab 2,3 dei LXX, è allusa in Mt 21,9 e 23,39 secondo il Sal 118,26, riprende e completa il contenuto fondamentale del messaggio e dell'attesa dello stesso Giovanni il Battezzatore Mt 3,11. Il v. 4 riferisce la risposta formale di Gesù. Egli non risponde in modo diretto al modo di vangelo di Giovanni: «Sono io», preferisce una risposta indiretta, ma più credibile e concreta. La risposta è composta da un imperativo di retromissione: «Andati, annunciate a Giovanni» e da un contenuto da annunciare: «Ciò che udite e vedete», ossia le parole dei cc. 5-7, discorso della Montagna, e le azioni di Gesù dei cc. 8-9, i miracoli. Sono le opere di Cristo, il Messia, udite da Giovanni e annunciate operate da Gesù. Il v. 5, composto da frammenti rispettivamente del Proto e del Trito Isaia, profeta messianico, (Is 26,19; 35,5;61,1), ha una duplice funzione. Da una parte descrive le parole e le azioni di Gesù, dall'altra parte prova scritturisticamente che queste parole-azioni sono quelle previste da Isaia per il Messia. Sono le opere del Cristo che provano che Gesù è il Veniente-Venuto Messia. Nel v. 6 una beatitudine negativa serve da conclusione operativa non più e soltanto rivolta a Giovanni e ai suoi discepoli, ma a tutti gli ascoltatori e lettori del vangelo rispetto all'identità di Gesù come Messia atteso. I vv. 2-6 si mostrano come una struttura unitaria con introduzione, contenuto di domanda e risposta e conclusione.

## 2. Lo sfondo culturale storico

L'unità strutturale del testo di Mt 11,2-6 sembra far riferimento alla storicità di una domanda e risposta tra Giovanni e Gesù. Ridistendendo il testo matteoano in retrospettiva, è possibile cogliere i differenti e pur contigui, ma già divergenti, piani culturali e storici di Giovanni e di Gesù, condensati e rielaborati dalla comunità mattea postpasquale. Giovanni, arrestato all'inizio dell'attività pubblica di Gesù, mantiene in carcere un'immagine del Messia di provenienza giudeo-apocalittica. L'espressione il Veniente sembra essere «un modo di dire usato dal Battista per indicare colui che egli attendeva»<sup>1</sup>. Sarebbe una forma breve e forte per esprimere la sua comprensione della figura del Messia da lui atteso. Il Veniente Messia, in parziale controllata sintonia con le attese escatologiche culturali giudaiche contemporanee, è l'atteso giudice con spirito e fuoco. Quest'immagine, agli occhi di Giovanni, non trova conferma, anzi sembra venire smentita dal messaggio e dall'azione di Gesù. Giovanni fa precedere l'impegno morale al giudizio escatologico del Messia. Gesù antepone l'annuncio della salvezza del regno alla conversione offerta a tutti, anche ai più emarginati: i poveri. «Nel far precedere la salvezza al giudizio Gesù si distingue dal Battista»<sup>2</sup>. Gesù, comprendendo attraverso un vivo contatto con l'esperienza di annunciatore e di taumaturgo i testi messianici, soprattutto di Isaia, si distacca dalla precompressione apocalittica giudaica e diversifica il suo stile da quello di Giovanni. Egli va verso una più originaria comprensione di se stesso. Infatti il contenuto del suo messaggio e il significato della sua azione sono meno astratti, più vicini alla sua ed altrui esperienza e più fedeli all'autentico messaggio profetico del farsi storico della salvezza offerta a tutti gli uomini.

## 3. L'indicativo teologico

<sup>1</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,597-598.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1,595.

La domanda formale di Giovanni e la risposta di Gesù scritturistica circa il significato delle sue opere sono il duplice indicativo teologico da celebrare: l'identità messianica di Gesù svelata da Gesù richiesta dall'identità profetica di Giovanni. La domanda lapidaria, diretta, personale posta con enfasi sul «Tu sei il Veniente?» di Giovanni e la risposta descrittiva, indiretta, scritturistica di Gesù lasciano intravedere il loro punto di incontro personale e le loro divergenze di provenienza e di direzione culturali, funzionali, mentali e di identità. Gesù stesso sembra recensire questa differenza di figura-funzione conseguente alla comprensione culturale. «E' venuto Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: "Ha un demonio". E' venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: "Ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori"» (Mt 11,18-19). La grandezza e la piccolezza della figura di Giovanni, consistono proprio nella sua funzione profetica rispetto all'identità di Gesù di Nazaret. Egli, «il più grande tra i nati di donna, più di un profeta» (Mt 11,11), non solo interpreta e attualizza le antiche scritture e annuncia il futuro Messia come tutti gli altri profeti, ma lo individua nel fatto umano di Gesù di Nazaret. E lo identifica ponendogli una domanda ufficiale a nome di tutto l'Israele e dell'intera umanità di allora e di sempre. «Sei tu il Veniente, o *erchómenon*, o dobbiamo attendere un altro?» (Mt 11,3). Ma in quanto non sa andare oltre il fatto scandaloso umano per riconoscere proprio in Gesù, «il figlio del carpentiere Giuseppe» (Mt 13,55) l'evento del Figlio di Dio, «il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui» (Mt 11,11). La beatitudine conclusiva minimale e impersonale del non scandalizzarsi del fatto umano Gesù, potrebbe echeggiare la faticosa e gioiosa elaborazione dell'autoidentità di Gesù e il delicato invito per un cambio di mentalità e di atteggiamento nei suoi confronti rivolto a Giovanni e a tutti gli uomini di buona volontà. Il problema storico del rapporto tra la figura di Giovanni e di Gesù continua a riproporsi all'interno della comunità ecclesiale matteana postpasquale. Infatti in essa sopravvive la memoria della due figure come è stata vissuta ed espressa da Gesù. Tale sopravvivenza è dovuta all'azione dello Spirito e alla memoria dell'esperienza diretta di alcuni discepoli di Giovanni divenuti discepoli di Gesù, come «Andrea» (Gv 1,40). Il contrasto di stile tra i discepoli di Giovanni e quelli di Gesù si radica sulla differente valutazione delle figure dei due maestri. «Allora gli si accostarono i discepoli di Giovanni e gli dissero: "Perché, mentre noi e i farisei digiuniamo, i tuoi discepoli non digiunano?"» (Mt 9,14). Il problema a livello della chiesa matteana è duplice. Dall'esterno la cultura comune, la folla e i discepoli di Giovanni lo considerano un «profeta» proveniente «dal Cielo», cioè da Dio come del resto lo stesso Gesù (Mt 14,5; 21,25). perciò i due messaggi e i due battesimi, quello di Giovanni e di Gesù si equivarrebbero. All'interno della comunità ecclesiale una sopravvalutazione di Giovanni rischia di rinforzare il rigorismo dei giudeo-cristiani. Il vangelo di Mt tenta di mantenere la duplice funzione di Giovanni, l'ultimo profeta che reinterpreta le antiche scritture e annuncia ed individua in Gesù di Nazaret il Messia promesso, ma lo subordina a Gesù Cristo stesso. La soluzione matteana è una parallelizzazione delle due azioni e figure ma su piani differenti: prima, in segno, quella di Giovanni, dopo e in realtà, quella di Gesù Cristo.

#### **4. L'imperativo antropologico**

Il rapporto integrale delle molteplici differenze tra la figura-funzione di Giovanni e la realtà di Gesù Cristo caratterizza la specifica spiritualità teologica dell'avvento cristiano. Giovanni continua a mediare per ebrei e cristiani il significato terminale della scrittura ebraica. Egli è la funzione interpretativa ultima e personale dell'AT. E la sua interpretazione giunge a riproporre una precisa domanda. Tra tutti gli ebrei, Gesù di Nazaret il figlio di Davide nato da Maria sposa di Giuseppe, è il Messia ve-

niente-venuto? E più ampiamente ancora tra tanti profeti, fondatori di religioni, santi l'uomo Gesù di Nazaret è il Salvatore del mondo? Anzitutto la figura-funzione di Giovanni rende possibile la continua riscoperta personale e comunitaria del perenne significato dell'AT, soprattutto del vangelo messianico dei profeti. L'antico testo profetico continua a rifiorire «come fiore di narciso» (Is 35,2). La guida per comprendere l'attualità di questo messaggio resta la sua piena comprensione neotestamentaria a partire dalla rilettura di Giovanni come è recepita dal testo di Mt 11,2-19. Sull'esempio della rilettura dei vv. 2-6 si potrebbe rileggere le altre due sequenze matteane sulla funzione di Giovanni rispetto all'identità del Messia. In secondo luogo il guadagno di tale ricomprensione giunge a riproporre in modo più concreto la domanda sull'identità di Gesù Cristo per la propria esistenza personale e comunitaria. La risposta esige il lasciar venire a confronto il significato del messaggio biblico con le precomprensioni, con gli atteggiamenti e i comportamenti morali teologici personali. La funzione-figura trascendente di Giovanni Battista e implicativa di Gesù Cristo delinea in modo concreto lo stile dell'attesa gioiosa ed operativa dell'avvento. All'interno dell'esistenza allora emerge una comprensione rinnovata della vita umana e cristiana sia nella sua dimensione orizzontale esterna sia in quella verticale contemplativa. L'attuazione del messaggio di questa domenica porta ad attuare la dimensione fondamentalmente umana e cristiana dell'intelligenza informata dalla fede e specificata dalla profezia. L'avvedutezza della prima domenica si attua nell'attenzione della seconda e fruttifica nella profezia della terza. L'intelligenza comprende interpretando, per cui la fede accoglie fidandosi, e la profezia interpretando giunge all'operatività dell'amore orizzontale e verticale come dossologia liturgica ed esistenziale. Nell'attuale cultura, cadute le ideologie e i sistemi dominanti, a-escatologica, cioè priva di prospettive aperte, incline al ripiegamento intimistico, individualista e separatista, è urgente esercitare la profezia. Ideologismo e prassismo, comunismo e separatismo, pacifismo e violentismo sembrano essere anzitutto mancanza di significato delle corrispettive verità dogmatizzate. A questi estremismi di ieri e di oggi non si risponde solo con la ricerca e la formulazione, anche autentica, di verità. La domanda non concerne primariamente la verità, ma il suo significato esistenziale. Mentre la ricerca e la funzione magisteriale mirano alla produzione e formulazione della verità, la funzione profetica intende esprimerne la sua rilevanza formativa ed operativa culturale umana cristiana. Infatti la funzione profetica non va intesa come un carisma raro e legato a personalità eccezionali o come una produzione magisteriale infallibile di verità. Né sembra consistere essenzialmente nella predizione del futuro libero e non può limitarsi solo alla denuncia critica. Essa sembra consistere nella più normale e fondamentale apertura di nuovi significati per un'esistenza più degna di ogni uomo. Tale apertura oggi può essere attuata tramite una feconda collaborazione interdisciplinare. Il primato della singola persona e la funzione veritativa dell'autorità trovano il loro completamento e conferma critica nella collaborazione di gruppo e la loro adeguata possibilità di diventare autentica formazione umana cristiana tramite i mezzi della comunicazione sociale. Inoltre la capacità umana e teologica possono ottenere completamento critico, programmatico, attuativo e verificativo dell'informatica. Ma per non ricadere nell'utopia ideologica, o in balia dei competenti o dei media, la profezia va esercitata come intelligenza della fede che comprende attraverso la parola e l'esperienza vissuta dell'intera comunità umana ed ecclesiale. Il luogo dell'emergere, dell'attuarsi e del verificarsi del significato della profezia è l'esperienza «del senso della fede di tutto il popolo di Dio» (LG 12). Così la propria rinnovata identità profetica e responsabilità professionale continuano la funzione-azione di Giovanni Battista. Ren-

dono presente ed operante nell'esistenza del credente e nello stile della comunità la nuova identità di Gesù Cristo nella storia del mondo.

*«Sostieni, o Padre, con la forza del tuo amore il nostro cammino incontro a colui che viene e fa' che, perseverando nella pazienza, maturiamo in noi il frutto della fede e accogliamo con rendimento di grazie l'evangelo della gioia».*

## *Quarta domenica di avvento*

Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito santo. Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: "Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito santo. Essa partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati". Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: "Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele", che significa 'Dio con noi'. Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa, la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù (Mt 1,18-25).

Alla figura-funzione del Battista nell'ultima domenica d'avvento del ciclo A fa seguito, a modo di conclusione del tempo d'avvento e d'apertura di quello natalizio, quella di Giuseppe. Nella prospettiva mattea Giuseppe introduce alle figure di Maria e quindi di Gesù, Figlio di David e Figlio di Dio. Come Giuseppe il credente è invitato ad attuare la sua funzione di testimone di Gesù Cristo.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 1,18-25**

Il testo di Mt 1,18-25 fa da evidente collegamento tra Is 7,10-14 e Rm 1,1-7. Il punto di saldatura è la genesi davidica e pneumatica di Gesù Messia. Infatti il vangelo di Mt inizia proprio come «libro della genesi di Gesù Cristo Figlio di David» (Mt 1,1). Lo stesso termine genesi, ripreso al v. 18, forma un'inclusione letteraria, dividendo e collegando ad un tempo la serie genealogica e genesi, o nascita, di Gesù. Quindi il testo fa parte di un complesso letterario più vasto: il vangelo dell'infanzia secondo Matteo. Analogamente a Lc 1-2 l'evangelista costruisce i cc. 1-2 del vangelo dell'infanzia secondo il genere letterario narrativo popolare. Ma si differenzia sia per il materiale usato sia per l'organizzazione del racconto. Oltre le varie teorie Mt 1-2 sembra «comprendere un'introduzione e cinque» racconti, ognuno dei quali è sorretto da un testo biblico e per quattro di essi la soluzione sta in un sogno-messaggio<sup>1</sup>. Il cap 1 è una preparazione alla rivelazione del fatto della nascita di Gesù e comprende un'introduzione: genealogia di Gesù vv. 1-17 e un racconto: genesi, o concepimento, nascita di Gesù e il primo sogno di Giuseppe vv. 18-25 secondo Is 7,14. Il cap 2 è incentrato sulla rivelazione di Gesù e si compone di due paia di racconti: nascita a Betlemme e adorazione dei Magi e loro sogno vv. 1-12 secondo Mi 5,1; fuga in Egitto, secondo sogno di Giuseppe vv. 19-15 secondo Os 11,1; persecuzione di Erode vv. 16-18 secondo Ger 31,15 e ritorno a Nazaret, terzo sogno di Giuseppe vv. 19-23 secondo un incerto testo profetico (Gcd 13,5.7; Is 4,2; 11,1; Ger 23,5). Il materiale narrativo sembra essere costruito in modo da poter chiarire l'identità di Gesù attraverso una teologia narrativa, storica, geografica veterotestamentaria giudaica. Il narrare intende spiegare il «chi» di Gesù attraverso la precisazione tramite la scrittura del «quando, dove e donde» della sua genesi<sup>2</sup>. Il primo rac-

<sup>1</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 52-53.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 55.

conto, genesi davidica di Gesù 18-25, sviluppa e completa la genealogia attraverso una connessione introduttoria, una struttura narrativa e una conclusione. Il termine inclusivo «genesì» del v. 1 al v. 18a chiude la genealogia aprendola alla sua conclusione sull'origine davidica di Gesù. La conclusione sembra avere una struttura concentrica. Il racconto inizia descrivendo le parallele situazioni esistenziali dei due protagonisti: la fidanzata-sposa Maria è già incinta v. 18b senza intervento umano; il fidanzato-marito Giuseppe è incerto sul comportamento nei suoi confronti v. 19-20a. Il corpo centrale è dato dal sogno-messaggio dell'angelo a Giuseppe vv. 20b-21: segue la conferma scritturistica di Is 7,14. L'esecuzione del comando angelico chiude il racconto v. 24-25.

## 2. Lo sfondo culturale storico

Il genere narrativo matteoano, il contenuto del racconto e il suo rapporto con il testo scritturistico isaiano lasciano intravedere la loro provenienza giudeo-cristiana. Matteo narra usando il genere letterario della rivelazione attraverso il sogno così evidente nella saga di Giuseppe ebreo, il «sognatore» (Gen 37,19), di Abimelech (Gen 20,3), di Giacobbe (Gen 46,2-4). Ma lo sfondo più significativo del racconto resta quello di Mosè nei suoi due cicli: quello dell'infanzia e quello della fuga dall'Egitto e del ritorno dopo la morte del Faraone. Il Faraone cerca di far uccidere Mosè ed Erode Gesù, Mosè fugge in Madian e Giuseppe in Egitto (Es 2,15; Mt 2,13-14). Il Faraone ordina di uccidere i bambini ebrei ed Erode fa uccidere quelli di Betlemme (Es 1,22; Mt 2,16). Il Faraone muore e muore Erode (Es 2,23; Mt 2,19). Mosè riceve l'ordine di tornare in Egitto e Giuseppe dall'Egitto alla terra di Israele (Es 4,19; Mt 2,19-20). L'esecuzione del comando fa finire Mosè in Egitto e Giuseppe non a Betlemme ma a Nazaret (Es 4,20; Mt 2,21). Il contenuto teologico viene annunciato attraverso una narrazione parallela: «tra AT con Giuseppe/Faraone malvagio/Mosè bambino e NT con Giuseppe/re Erode malvagio/Gesù bambino»<sup>3</sup>. Da questa narrazione midraschica l'autore ricava una «geografia teologica» cronologica a tre sequenze, o luoghi teologici della storia della salvezza ebraico-cristiana: Egitto-esodo-Mosè, Babilonia-secondo-esodo-Isaia, Nazaret-regno-Gesù<sup>4</sup>. Il genere onirico di contenuti popolari giudeo-cristiani ha una duplice funzione: apocalittica o rivelativa e sapienziale o esplicativa del dato rivelato. Consono alla finalità del genere narrativo popolare è l'uso scritturistico dell'AT. Tra i molti modi di citazione l'evangelista usa 14x, di cui cinque (o quattro x) nel vangelo dell'infanzia, la formula «affinché si adempisse». Essa ha funzione «missionario-apologetico» rivolta ai giudei e ai pagani per confutare le dicerie sulla nascita illegittima di Gesù e «didattica» all'interno per spiegare l'autentica identità di Gesù come Messia davidico<sup>5</sup>. Se l'evangelista è lo «scriba divenuto discepolo del regno dei cieli», o di Gesù (Mt 13,52), egli è capace di servirsi del testo Masoretico ebraico, della traduzione dei LXX, di altre e/o della sua traduzione del testo ebraico per esprimere il suo punto di vista. Il genere letterario onirico, i contenuti popolari e l'uso diversificato dell'AT serve per chiarire la genesi dell'identità di Gesù.

## 3. L'indicativo teologico

L'evangelista condivide la fede comune della comunità ecclesiale postpasquale. Gesù Cristo è il Messia figlio di «David» e «davvero Figlio di Dio» (Mt 27,5; Rm 1,3-4; At 2,32.36). Lentamente tale genesi viene spostata ed anticipata all'esistenza storica di Gesù. Il figlio «del carpentiere», «Giuseppe di Nazaret» e di «Maria» (Mt 13,55;

<sup>3</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 147.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 119.

Gv 1,45; 6,42) viene confessato dai discepoli «Figlio di Dio» (Mt 14,33; 16,16) e confermato nel suo Battesimo dal Padre come «Figlio prediletto» (Mt 3,17). Muovendo da questo dato fondamentale l'evangelista tenta di chiarire fin dalla genesi l'identità di Gesù. Oltre la possibilità, ma non documentabile, di usare informazioni dirette di Maria, e indirette di Giuseppe (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Gv 2,4; 19,25-26; At 1,14) «l'evangelista ha in ogni caso tratto dalla tradizione orale l'idea della generazione di Gesù dallo Spirito e della nascita verginale»<sup>6</sup>. Mt 1,18-25 intende rivelare e spiegare tale contenuto muovendo dall'ottica della genesi messianica davidica. Giuseppe non genera come gli altri patriarchi Gesù, ma è «lo sposo di Maria, dalla quale è generato e nato Gesù, chiamato Cristo» (Mt 1,16). Il v. 18a descrive il come della «genesì» di Gesù Cristo dal punto di vista di Maria, fidanzata-sposa di Giuseppe. Prima della loro relazione coniugale Maria «si trovò avente nell'utero da Spirito santo». L'espressione «avente nell'utero» nei LXX viene usata per indicare i concepimenti straordinari dell'AT (Is 7,14; Gen 16,11; 17,17; Gdc 13,3; Is 7,14). Il passivo personale «si scoperse» nella sua modalità causativa passiva non descrive il concepimento, ma afferma il suo carattere storico, gratuito, passivo da parte di Dio e attivo reale verginale da parte di Maria, non per un'azione pneumatica maschile, ma per un «atto creativo» dello Spirito santo. Dio non è un benefattore, ma la causa passiva del dono che attua in Maria, resa attivamente feconda, tutta la fecondità umana verginale e coniugale rispetto al suo stesso Figlio<sup>7</sup>. I vv. 19-20 narrano la conseguente situazione di Giuseppe comunemente intesa come dubbioso sulla fedeltà di Maria. Alla «piena di grazia» di Maria di Lc 1,28 corrisponde il «giusto» di Giuseppe, inteso o come «compassione» morale per la moglie infedele o come «fedeltà» alla legge o come «timore» di fronte al dono divino del concepimento<sup>8</sup>. Il racconto sembra avallare il «sospetto» di infedeltà di Maria e il conseguente comportamento legale di Giuseppe nei suoi confronti<sup>9</sup>. Indipendentemente dal valore causativo o constatativo della spiegazione dell'angelo nel v. 20b l'annuncio onirico dell'angelo rende vana la ricerca di una spiegazione morale, legale, religiosa, perché non narra la reazione biografica, ma rivela la funzione storico-soterica di Giuseppe, padre legale, nell'innestare e confermare corrispettivamente la genesi verginale di Gesù da Maria, divina dal Padre e davidica da lui, Figlio di David. Infatti il v. 21 descrive l'identità funzionale di Giuseppe, dare il nome al bambino e così rivelare attraverso un'etimologia popolare, l'identità funzionale di Gesù: «salvare il suo popolo dai suoi peccati». Nel v. 22 il testo di Is 7,14, la parola vergine, la giovane sposa già incinta di Acaz, e il nome del futuro bambino Emmanuele confermano i dati fondamentali concernenti la genesi di Gesù Figlio di Dio concepito verginalmente da Maria, della stirpe di David tramite Giuseppe cioè Dio con noi, salvatore del nuovo Israele. Il concepimento è il come funzionale che rivela e spiega il chi ontologico di Gesù Cristo. L'adottivo davidico Figlio di Jahvè Messia dell'AT (2Sam 7,14; Sal 2,7; 110,3) è il reale Figlio dell'unico Dio Padre e dell'unica Madre Maria del NT non solo a partire dalla risurrezione (Rm 1,3-4; At 13,33; Eb 1,5) ma fin dalla sua genesi verginale. La funzione di Giuseppe consiste nel rendere possibile, rivelare e spiegare questo «processo di riconoscimento cristologico» a partire dalla risurrezione fino alla generazione temporale e quindi da sempre nelle sua generazione di preesistente dal seno del Padre (Gv 1,1; Fil 2,6; Col 1,15)<sup>10</sup>. Infatti il v. 25, concludendo, riferisce i

<sup>6</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,43.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>8</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 156-159.

<sup>9</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,46.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 64.

quattro dati fondamentali: Giuseppe «prese con sé la sua sposa, la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù».

#### 4. L'imperativo antropologico

Secondo Mt l'avvento dona ed esige di recuperare la figura-funzione di Giuseppe e il suo significato esistenziale. Giuseppe non è un santo insignificante, pietistico e devozionale. Giovanni svolge la funzione ufficiale dell'AT rispetto al Messia, Maria quella personale per l'incarnazione del Figlio di Dio, Giuseppe quella giuridica per la davidicità del Messia. Sia la profeticità di Giovanni sia il concepimento verginale di Maria sia la paternità giuridica di Giuseppe sono doni ministeriali personali irripetibili per la genesi del Signore Gesù Cristo. Nella prospettiva mattea Giuseppe diventa modello canonico di comportamento nei confronti di Gesù Cristo. Ed è tale non per la sua vicenda biografica, sconosciuta, ma per la sua valenza teologico-cristologica. Giuseppe, marito giusto di Maria, sposa piena di grazia, resta sorpreso dall'essere anticipato dal dono di Dio attuato nella sua sposa, e cerca di capire la sua funzione-missione. Come la figura storico-teologica di Maria consiste nel comporre la reale maternità con la modalità del concepimento verginale, così quella di Giuseppe serve per armonizzare nelle prospettive profetica, giuridica ebraica, paternità davidica con la sua verginità. Nell'uno come nell'altro caso non si tratta di un comportamento manicheo antisessuale né di un voto monastico di verginità, ma della personale ministerialità dell'intera fecondità umana non per se stessa bensì rispetto al reale diventare Figlio dell'Uomo del Figlio di Dio. In tal modo attraverso la funzione-missione della parola del Battista, della maternità di Maria e della paternità di Giuseppe il Figlio ha normale o legittima unica paternità e unica maternità proprio come discendente messianico davidico e Figlio reale di Maria e del Padre. Ma poiché tale riflessione conclusiva avviene alla luce della pasqua essa recede fino al concepimento per essere capace di operare nel presente-futuro. Giovanni, Maria e Giuseppe, nella misura e modalità della loro specifica e personale funzione-missione, diventano dono e modello di vita cristiana. E la modalità per ritrovare la perenne attualità e specificità personale e comunitaria muove sempre dalla parola. Ogni essere personale non è a caso né tuttavia oggetto d'un progetto eterno già fatto. L'uomo «è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa e non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24). E' autofine e per questo è capace dell'autoprofeticità significativa e dell'autoprogettualità realizzativa ossia di diventare gratuito. perciò i doni di Dio, o indicativo teologico, cooperano nel modo più efficace e rispettoso perché ogni essere personale possa realizzare il suo imperativo antropologico. Infatti «la grazia non distrugge, ma perfeziona la natura al modo della natura»<sup>11</sup>. Giuseppe, analogamente a Giovanni e Maria, è, secondo il genere apocalittico-sapienziale, modello di ascolto, di interpretazione e attuazione della parola di Dio umanatasi per ogni uomo, Gesù Cristo in forza dello Spirito. La fedeltà a se stessi, come il dono di Dio nella concretezza dell'esistenza, diventa ad un tempo autorealizzazione e ministerialità rispetto ad ogni uomo per testimoniare, celebrare e gioire del prossimo avvento del Signore. avvento è attendere il Veniente nel venire di ogni uomo. Il fatto-evento di attesa di ogni veniente s'attua nel venire alla luce di ogni essere personale. Dio stesso ha voluto sperimentare l'essere atteso e l'attendere il divenire uomo di suo Figlio nell'attesa ebraica che si compie in Maria nella genealogia davidica di Giuseppe. La spiritualità d'avvento come avvedutezza della prima domenica, come attenzione operosa della seconda domenica, come cooperazione profetica di Giovanni Battista nella terza domenica, trova la sua compiutezza nella spirituale e teologica partecipazione personale e mi-

<sup>11</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 1, q 1, a 8; q 62, a 5.

nisteriale alla feconda maternità di Maria e paternità davidica di Giuseppe, persone figure e funzioni iconiche ministeriali dell'attesa dell'umanità, del popolo ebraico, di ogni popolo, comunità, famiglia, coppia e persona. «L'opera a Dio più cara, a lui più intima, è potere generare il suo figlio in te»<sup>12</sup>. Ognuno è direttamente «madre e padre» del migliore di sé e solo indirettamente dell'altro<sup>13</sup>. L'avvento è fatica-gioia dell'attesa d'essere attesi per questa genesi attiva e passiva da Dio, dall'altro e da se stessi.

*«O Dio, Padre buono, che hai rivelato la gratuità e la potenza del tuo amore, scegliendo il grembo purissimo della vergine Maria "e la paternità davidica di Giuseppe" per rivestire di carne mortale il Verbo della vita: concedi anche a noi di accoglierlo e generarlo nello spirito con l'ascolto della tua parola e nell'obbedienza della fede».*

---

<sup>12</sup> A. SILESIO, *Il pellegrino*, 4,194,285.

<sup>13</sup> S. GREGORIO DI NISSA, In *Ecclesiasten Salomonis Homelia*, 6,1, in PG 44,701D .

## *Natale del Signore – Messa della notte*

In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di tutta la terra. Questo primo censimento fu fatto quando era governatore della Siria Quirinio. Andavano tutti a farsi registrare, ciascuno nella sua città. Anche Giuseppe, che era della casa e della famiglia di David, dalla città di Nazaret e dalla Galilea salì in Giudea alla città di David, chiamata Betlemme, per farsi registrare insieme con Maria sua sposa, che era incinta. Ora, mentre si trovavano in quel luogo, si compirono per lei i giorni del parto. Partorì il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo (Lc 2,1-7).

L'attesa dell'avvento si compie a Natale. Nel secolo III a Roma il 6 gennaio si celebrano assieme Nascita, Epifania e Battesimo di Gesù. A partire dal secolo IV, in reazione all'eresia di Nestorio, il Natale viene celebrato il 25 dicembre, in coincidenza con la festa pagana del sole invitto. La spiritualità liturgica medioevale interpreta «le tre messe» natalizie come la celebrazione della «triplice natività: eterna dal Padre, temporale dalla madre, spirituale dal cuore» del Signore<sup>1</sup>. I testi della liturgia natalizia notturna celebrano il partorire di Maria e la nascita temporale del bambino Gesù. La gioia dell'esperienza di tale fatto-evento è insieme indicativo teologico e imperativo antropologico: partorire e nascere umano-teologale.

### **1. Il contesto e il testo di Lc 2,1-21**

Il testo di Is 9,1-3.5-6, attuazione dell'oracolo di Is 7,10-14, trova il suo compimento nel brano di Lc 2,1-14 e la sua universalizzazione in quello di Tt 2,11-14. La gioia per la nascita del «bambino» davidico (Is 9,5) si compie in quella per la nascita del «figlio protopartorito» di Maria (Lc 2,7): «il nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo» (Tt 2,13). Il contesto remoto del brano evangelico è l'intero vangelo dell'infanzia di Lc 1-2: concepimento e nascita di Giovanni Battista e di Gesù; quello prossimo è il racconto della nascita di Gesù. L'evangelista struttura quest'ultimo in due parti a loro volta sottostrutturate: nascita di Gesù 2,1-21 e sua presentazione al tempio 2,22-39. Il racconto della nascita poi è composto da tre parti: nascita vv. 1-7; annuncio ai pastori vv. 8-14; verifica del segno vv. 15-20; conclusione 21. Il racconto della nascita in senso stretto, tema della liturgia notturna, è dato da un vasto riquadro storico di introduzione vv. 1-5 e dalla semplice ed essenziale narrazione del fatto-evento del parto di Maria e della nascita di Gesù vv. 6-7.

### **2. Lo sfondo culturale storico di Lc 2,1-21**

Lo sfondo culturale del testo lucano è dato dalle narrazioni apocalittico-popolari sulla nascita di Gesù, formatesi nell'ambito della comunità giudeo-cristiana. Il genere narrativo rivelatorio lascia imprecisabile la sua origine rispetto ai testimoni oculari e il loro valore storiografico. «La pericope natalizia di 2,1-21 non intende né fornire un racconto "storico" della nascita di Gesù, in forma protocollare, né servire

---

<sup>1</sup> S. TOMMASO, *Sermo in Nativitate Domini*, in ID., *Opera*, 26, Occhi, Venezia 1758, 103.

all'edificazione come leggenda piena di sentimenti», ma vuole «esprimere fatti accaduti e interpretarne, sul piano della fede e della teologia, il contenuto come oggetto di kerigma e di confessione»<sup>2</sup>. Mt elabora questo materiale secondo la struttura del parallelismo tipologico: la nascita di Mosè, tipo di anticipo di quella di Gesù, antitipo di compimento. Lc costruisce il vangelo dell'infanzia mediante il parallelismo biografico tra Giovanni Battista e Gesù così che la prima figura faccia meglio risaltare la seconda. L'evangelista procede per quadri paralleli: «I. Due annunciazioni di concepimento: 1. Annunciazione per Gv. Bat. (1,5-23); più la gravidanza di Elisabetta e lode a Dio (1,24-25). 2. Annunciazione per Gesù (1,26-38); più lode di Elisabetta per la gravidanza di Maria (1,39-45); più cantico di Maria (1,46-56). II. Due brani narrativi sulla nascita/circoncisione/imposizione del nome e futura grandezza: 1. Brano su Gv. Bat. (1,57-66); cantico di Zaccaria (1,67-79); più un'affermazione sulla crescita che serve di transizione al ministero (1,80). 2. Brano su Gesù (2,1-27.34-39); cantico di Simeone (2,28-33); più un'affermazione sulla crescita che serve di transizione al ministero (2,40)»<sup>3</sup>. Lo sfondo storico popolare delle introduzioni è un altro modo di rivelazione parallelistica biografica. Due precisazioni storiche aprono il racconto dell'annuncio a Zaccaria Lc 1,5 e l'inizio della vita pubblica del Battista Lc 3,1-2. Un vasto riquadro storico premesso alla nascita di Gesù fa spostare la scena da Nazaret a Betlemme vv. 1-5; segue il fatto-evento del parto di Maria e della nascita di Gesù vv. 6-7.

### 3. L'indicativo teologico di Lc 2,1-7

L'intenzione diretta del racconto, pur non escludendo, non è storiografica ma teologica. Il tratto storiografico dei vv. 1-5 è in vista della precisazione geografica teologica: la nascita di Gesù a Betlemme vv. 6-7. L'obbligo del dogma imperiale è il mobile che fa muovere a tre cerchi concentrici l'attenzione del lettore e i protagonisti mediati da Roma a Betlemme vv. 1-3 e quelli immediati da Nazaret a Betlemme vv. 4-5. Nel v. 1 si descrive lo spostarsi dell'attenzione e dell'azione da Roma alla Sira. Le espressioni «in quei giorni, dogma, tutta l'ecumene, uscì, Cesare Augusto» sono modi per esprimere l'importanza apocalittica escatologica che l'azione imperiale mette in movimento. La sublimità dell'inizio del movimento storico-geografico: dall'imperatore Cesare Augusto, (imperante, come Sebastos, il venerabile il divino, Augusto, l'autorevole, Salvatore, dal 44/42 a. C. al 14 d.C.), fa da naturale contrasto, più che da contrapposizione apologetica, con la semplicità del punto di arrivo presso la culla dell'anonimo Bambino di Betlemme, il vero Salvatore. Nel v. 2 l'azione giunge in Siria. Infatti P. S. Quirino viene mandato come *legatus* in Siria per organizzare censoriamente o fiscalmente, la Giudea, dopo la deposizione del figlio di Erode il Grande, Erode Archelao regnante dal 4 a.C. al 6 d.C.. E ciò crea un problema storiografico. «Secondo Lc 1,5 e Mt 2,1, Gesù nacque sotto Erode il Grande, che è morto alla fine di marzo o all'inizio di aprile del 4 a. C.; secondo Giuseppe Flavio, un censimento ad opera di Quirino si ebbe in Palestina verso il 6 d. C.». O si tratta di «un censimento in Palestina ad opera di Quirino al tempo di Erode il Grande, ritenuto impossibile» oppure di «una svista lucana» nell'identificare il primo censimento con quello che il legato romano tiene nel 6 d. C., osteggiato dalla ribellione guidata

<sup>2</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,210.

<sup>3</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 333-334.

da Giuda il Galileo<sup>4</sup>. Nel qual caso la nascita di Gesù sarebbe avvenuta verso agosto-settembre di quattro o cinque anni prima della data stabilita dal monaco Dionigi il Piccolo, cioè nel 749/750 dalla fondazione di Roma. Comunque stia la questione storiografica, il fatto-evento inteso dal narratore, che riempie e fa da definitivo capolinea storico-geografico teologico, è questo: Gesù è nato a Betlemme al tempo del re Erode il Grande (Lc 1,5, Mt 2,1). Nel verso 3 viene descritto il terzo movimento concentrico: dalla Siria-Galilea-Giudea a Betlemme. In forza dell'obbligo anagrafico romano-giudaico tutti vanno «a farsi registrare, ma ciascuno nella propria città d'origine». Così il movimento teologico spazio-temporale dei protagonisti esterni e del lettore si sposta dall'imperatore Cesare Augusto di Roma verso Betlemme attraverso tutta ecumene, la Siria e la Palestina. Questa concentrazione, quasi ironica, afferma «l'importanza universale della nascita di Gesù, il bambino Kyrios, Signore, sul cosmo e sulla storia, che adempie tutte le aspettative, conscie ed inconscie dei popoli di tutto il mondo» di allora, di oggi e di sempre<sup>5</sup>. Nei vv. 4-5 si assiste al muoversi verso Betlemme dei protagonisti immediati: Giuseppe e Maria. Il v. 4 con due contrapposizioni concentriche di regioni: dalla Galilea alla Giudea, e di città: da Nazaret a Betlemme fa giungere Giuseppe al luogo d'origine per farsi registrare. Giuseppe è del casato, *oikos*, e della stirpe, *patrída*, dell'ultimogenito di Jesse di Betlemme, David, unto re da Samuele (1Sam 16,4.12-13). Se la rimarcatura sul casato lascia trasparire una qualche «partecipazione ad una eredità di famiglia si comprenderebbe meglio il suo viaggio a Betlemme, ma il testo non è interessato a» questioni ereditarie<sup>6</sup>. L'intenzione narrativa è teologica: la discendenza davidica del Messia comprovata dalla nascita a Betlemme secondo Mi 5,1. Le comunità ecclesiali di Lc 2,5 e di Mt 2,1.4-5 sanno della nascita di Gesù a Betlemme e insieme della sua origine da Nazaret (Mc 1,9.24; 10,47; Lc 4,16; Mt 21,11; Gv 1,45; 18,5.7; 19,19). Lo strumento del censimento serve per connettere i due dati e affermare l'origine davidica messianica di Gesù. Il testo di Mi 5,1, più che a fondare tale origine, sembra servire da conferma. La precisazione geografica fonda la qualità teologica di Giuseppe sposo di Maria. Il v. 5 precisa il loro rapporto e la condizione di Maria. Giuseppe va a Betlemme «per farsi registrare assieme a Maria sua moglie» sia per non lasciarla sola sia per l'obbligo della registrazione anche per le donne. Se stanno assieme, Giuseppe ha già «condotta in casa sua» Maria (Mt 1,24), oppure il racconto popolare originario della nascita ignora quello del «concepimento verginale»<sup>7</sup>. Lo stato di gravidanza di Maria è l'ultimo tratto che rende comprensibile il fatto-evento della nascita di Gesù a Betlemme. Così «l'introduzione sproporzionatamente ampia dei vv. 1.5 fa però riconoscere chiaramente quello che costituisce l'interesse vero e proprio della fede; essa pone l'evento alla luce della promessa: Gesù nasce nella città di David, Betlemme (Lc 2,4.11), il che dimostra che egli è il *Christos* (Lc 2,11)»: indicativo teologico dell'imperativo antropologico<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,214-215.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 217, nota 33.

<sup>7</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 537.

<sup>8</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,211.

#### 4. L'imperativo antropologico

Il modo non storiografico né edificatorio, ma spirituale di narrare l'indicativo del fatto-evento del parto e della nascita diventa l'imperativo antropologico del Natale. L'avverarsi del mistero è l'oggetto dell'esperienza da celebrare, contemplare, vivere e gioire. «Senza alcun interesse biografico, ma anche senza abbellimenti edificanti, nei vv. 6-7 viene raccontato col minor numero di parole possibile il grande evento salvifico»<sup>9</sup>. Il v. 6 crea il contesto, la culla, del fatto-evento del parto e della nascita. L'accento non cade sulla ricerca di albergo, anzi rimarca il fatto che Giuseppe e Maria sono già Betlemme. La località teologica davidico-prophetica ha valore evenenziale: il compimento del concepimento verginale di Maria. «E avvenne poi nell'essere essi là si compirono per lei i giorni del partorire». L'espressione, eco del partorire di Rebecca Esau e Giacobbe (Gen 25,24), descrive quello di Elisabetta (Lc 1,57,) e annuncia il compimento di ogni partorire delle grandi donne dell'AT e quindi di ogni donna. Nel v. 7 finalmente viene riferito il parto di Maria con la scansione di tre azioni attive della Madre e una spiegazione causale conclusiva. Il tempo aoristo dei tre verbi indica il fatto-evento puntualmente avvenuto e compiuto del partorire di Maria. La prima azione è il normale partorire di Maria: «e partorì il suo figlio». Il verbo usato, non è come per Elisabetta *gennaō*, generare (Lc 1,57), ma, in armonia con quello usato al futuro nell'annuncio (Lc 1,31), è l'aoristo di *tikto*, partorire della donna. L'evangelista non è interessato al parto verginale né però descrive quello biologico. Il suo interesse è teologico-spirituale: una reale azione attiva del partorire di Maria il suo figlio. Inoltre il narratore non parla della conseguente azione medio-passiva del nascere, *gignomai*, umano di Gesù. Ma questi, proprio in forza del partorire attivo di Maria e medio-passivo del suo nascere, viene triplicemente qualificato: è il suo Figlio, il primopartorito, *prototokos* di Maria, (Lc 1,35; 2,7), l'antecedente «*gennomen*», generato da Spirito santo (Lc 1,35). Il racconto lucano qualifica Gesù come il primo partorito, ma non come il monopartorito, o monogenito. Quando l'evangelista vuole indicare il primo e l'unico figlio usa il termine «*monogenes*» (Lc 7,12; 8,42; 9,33). Il termine *monogenes* nel NT, eccetto Eb 11,17, viene riservato a Gesù Cristo come l'unico figlio del Padre (Gv 1,14.18; 3,16.18; 1Gv 4,9). Tuttavia il termine *prototokos* nella cultura ellenistico-giudaica significa anche unico partorito come nel caso dell'«Ebreo Arsinoe» che muore «nel dare alla luce il primo partorito»<sup>10</sup>. Il racconto intende rivelare la qualità di primo nato secondo Es 13,12; 34,19 da consacrarsi come nazireo a Dio (Lc 2,23), e soprattutto come primogenito ereditario davidico messianico secondo l'annuncio angelico (Lc 1,32-33). Inoltre l'evangelista non sembra interessato alla notizia dei fratelli di Gesù (Mc 6,3) e comunque Gesù sarebbe sempre rimasto il primo partorito di Maria. Questa qualità del bambino da una parte fonda quella di Maria, proclamata ad Efeso contro Nestorio, come «*theotokos*», Madre di Dio, non però *theogonnos*, *Deigenitrix*<sup>11</sup>. La seconda azione di Maria consiste nella prima cura materna: «lo avvolse in fasce». Il fatto che Maria prenda tra le palme il bambino che nasce dal suo seno per pulirlo a fasciarlo non consente di «dedurre la prova di una nascita miracolosa o indolore»<sup>12</sup>. Il testo

<sup>9</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>10</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 539.

<sup>11</sup> CONCILUM EPHESINUM, *Anathematismi*, 1, in *COD*, 10,59.

<sup>12</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 540.

non vuole descrivere, ma rivelare, narrando, la prima cura e devozione di Maria. La menzione delle fasce sembra escludere per Gesù la condizione di trovatello abbandonato nel suo sangue come la neonata figlia, Gerusalemme, di Ez 16,4 e alludere alla qualità regale come il bambino Salomone di Sap 7,4. Il racconto indica la normale previdenza dei genitori e la prima particolare cura materna di Maria rispetto al bambino. La terza azione completa la cura, sottolineandone il carattere non possessivo ma oblativo di Maria: «e lo reclinò, *aneklinen*, in una mangiatoia». L'atto indica il materno adagiare o reclinare il bambino come oggettivo distacco da sé, come rimessa e dono a se stesso e a ogni altro uomo tra le cose e come prima sua e nostra possibilità di adorazione. L'attenzione alla mangiatoia non indica la povertà, ma fa parte del segno di riconoscimento dato ai pastori del v. 12. La giustificazione di questa improvvisata culla è così motivata: «perché non c'era posto per loro nell'albergo». Il termine *katalyma*, casa, stanza superiore, (il cenacolo di Mc 14,15 e di Lc 22,11), albergo, significa che «non c'era altrimenti nel *katalyma* (per il neonato) alcun luogo adatto che la mangiatoia»<sup>13</sup>. Se invece l'espressione designa il luogo della mangiatoia contrapposto al «*katalyma*, è bene ritenere non un luogo all'aperto, ma una qualche stalla lì vicina. In nessun caso comunque si afferma che la stalla fosse una grotta, anche se tale ipotesi si raccomanda a partire dalla metà del II secolo d.C.»<sup>14</sup>. Comunque sia non si sottolinea «l'aspetto di povertà e di reiezione del bambino»<sup>15</sup>. Così l'indicativo, affermando il fatto evento del parto di Maria e della nascita di Gesù, verifica l'imperativo culturale e morale natalizio occidentale. «Non si dice che la santa coppia sia stata respinta duramente e che Giuseppe abbia fatto nascere il bambino nell'estrema miseria e senza alcuna previdenza o cura; neanche si dice che il luogo sia stato una grotta, o che la greppia sia stata a forma di cesta e che vi assistessero un bue e un asino (cf Is 1,3), o che la nascita sia avvenuta nel freddo dell'inverno e nella mezzanotte fonda (cfr. Sap 18,14 s.). Se la pia fantasia cercasse per una volta di immaginare il contrario, troverebbe la via alla comprensione di ciò che per il testo è veramente importante e degno di menzione in questo evento: "il bambino nella mangiatoia" e sua Madre. Il nostro narratore pone il "bambino in fasce nella mangiatoia" sotto due fasci di luce molto chiarificatori: il primo manda i suoi raggi, temperati e allusi, dalle profondità dei tempi, dai quali brilla la promessa profetica» e dalla universalità degli spazi imperiali, dai quali viene il nuovo incentramento della storia». Il secondo fa irrompere «apocalitticamente» la luce, dall'alto»: «la gloria del Signore li avvolse di luce» (Lc 2,9)<sup>16</sup>. La salvezza inizia nel partorire e nel nascere umano del Figlio di Dio, Gesù figlio di Maria. «O Dio, che hai illuminato questa santissima notte con lo splendore di Cristo, vera luce del mondo, concedi a noi, che sulla terra lo contempliamo nei suoi misteri, di partecipare alla sua gloria nel cielo».

---

<sup>13</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,221.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 222.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 218, nota 40, 210.

## *Natale del Signore – Messa dell’aurora*

C'erano in quella regione alcuni pastori che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge. Un angelo del Signore si presentò a loro e la gloria del Signore li avvolse di luce. Essi furono presi da grande spavento, ma l'angelo disse loro: "Non temete, ecco vi annuncio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è Cristo Signore. Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia". E subito apparve con l'angelo una moltitudine dell'esercito celeste che lodava Dio e diceva: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama" (Lc 2,8-14).

La liturgia dell'aurora celebra la nascita spirituale del Salvatore. La rivelazione agli uomini, rappresentati dai pastori, della identità del bambino-Salvatore, è l'indicativo dell'imperativo: la grande gioia da sperimentare e celebrare oggi.

### **1. Il contesto e il testo di Lc 2,8-14**

Il termine Salvatore collega le tre letture. Is 62,11 l'annuncia imminente: «Ecco, arriva la tua salvezza, (o tuo salvatore, *sōtēr*, nei LXX)». Lc 2,11 ne evangelizza finalmente l'attuale presenza: «Ecco, vi annuncio una grande gioia: oggi vi è nato nella città di David un Salvatore, *sōtēr*, che è Cristo Signore» (2,11). Tt 3,4.6 rivela rispetto all'impotenza umana l'efficacia della «filantropia del Salvatore, *sōtēr*, nostro Dio (Padre), che ci ha salvati mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito santo per mezzo di Gesù Cristo, Salvatore, *sōtēr*, nostro». Il testo luca no rivela, narrando ai pastori la gioia della e per la comunità di allora e di sempre per l'attuale presenza del bambino Salvatore. «Tale rivelazione viene ora presentata con i mezzi dell'arte narrativa haggadico-apocalittica e anche con molte reminiscenze bibliche»<sup>1</sup>. L'evangelista all'annuncio del concepimento a Zaccaria e a Maria (Lc 1,5-25.26-38) fa seguire quello della nascita-identità di Gesù ai pastori (Lc 2,8-20). La struttura è chiara: nei vv. 8-14 è rivelato il mistero e dato un segno; nei vv. 15-20 se ne presenta la conferma. La rivelazione del mistero a sua volta si compone di due parti: schema dell'annuncio angelico vv. 8-12, indicativo teologico; riapparizione dell'esercito celeste e commento proclamativo dossologico conclusivo vv. 13-14, imperativo antropologico.

### **2. Lo sfondo culturale storico**

Il v. 8, come introduzione, delinea lo sfondo culturale storico pastorale, collocando la figura funzionale dei pastori nello spazio-tempo teologico mediante allusioni culturali bibliche. Il narratore considera i pastori nella loro funzione notturna nell'ambiente pastorale. «C'erano in quel luogo dei pastori che vegliavano di notte, facendo la guardia al loro gregge». Pur rimanendo imprecisabili i testimoni oculari bisogna ricordarsi «anche dell'origine prima, probabilmente palestinese, del racconto dei pastori»<sup>2</sup>. Il racconto non parla di pascoli né di campi, ma di «*chōra*», tratto di terra, recinto, mandria per tenere unite le pecore, mungerle, difenderle da ladri e dalle bestie selvagge. Da pasqua fino ai primi di dicembre i greggi sono custoditi e vegliati durante le notti in tali stazzi. Così le stalle, o ripari invernali, liberi dagli animali, possono diventare ambiente di riparo per le persone cioè il probabile luogo, il *katalyma*, della nascita di Gesù. Esso non si trova a Betlemme ma nelle sue vicinan-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 223

<sup>2</sup> *Ibidem*, 227.

ze. «Sotto Betlemme verso il deserto, c'è dai tempi antichi un pascolo, il campo dei pastori. I pastori offrono qui un ambiente importante e significativo per il Messia: il capostipite di Gesù, il re Davide, aveva pascolato le sue greggi sui campi di Betlemme (1Sam 17,15.28.34) e di là era stato chiamato da Dio a diventare re (1Sam 16,1-13); una coincidenza che mette sull'avviso quanti conoscono la Scrittura»<sup>3</sup>. Infatti in Gen 35,19 si dice che Rachele «morì e fu sepolta lungo la strada verso Efrata, cioè Betlemme» e in seguito «Israele levò l'accampamento e piantò la tenda al di là di Migdal-Eder, torre del gregge» (Gen 35,21). Michea, durante l'invasione assira del 720 a.C. identifica simbolicamente la nuova Gerusalemme con la «Torre del gregge» (Mi 4,8), località sulla via di Ebron presso Betlemme, da cui viene mediante «colei che deve partorire» il nuovo re messianico davidico (Mi 5,1-2). Questa connessione teologizzata dal pensiero giudaico (Mt 2,5) è lo sfondo culturale per cui l'evangelista connette il «campo dei pastori» con Betlemme: «ambiente pastorale delle storie della nascita di Gesù come motivo messianico»<sup>4</sup>. La cultura rabbinica ritiene i pastori come gente disonesta e incivile; quella bucolica egizio-ellenistica trasfigura i pastori in personalità naturali atte al culto di Osiride e di Mitra. L'AT e il NT, a partire da Gesù, parlano in modo positivo dei pastori. Non sono gli umili né i peccatori né gli innocenti della tradizione folcloristica occidentale ai quali viene annunciato preferenzialmente la buona novella. «I pastori sui pascoli di Betlemme nella nostra pericope hanno senz'altro la funzione narrativa di mettere in luce la messianicità di Gesù»<sup>5</sup>. Infatti, istruiti dalla rivelazione angelica, personalizzano il primo andare credente, già avviato dall'editto imperiale, di tutti gli uomini alla culla del bambino: indicativo teologico dell'imperativo antropologico.

### 3. L'indicativo teologico

Se «il racconto non si sforza affatto di accertare criticamente i fatti storici ci si sentirà per questo ancor più spinti a badare alla sua intenzione teologica e ad aprirsi al suo messaggio con fede gioiosa»<sup>6</sup>. I vv. 9-10 narrano l'evento della rivelazione angelica; il v. 11 dà il contenuto e il 12 il segno di verifica. I vv. 9-10a mediante quattro elementi narrano l'apparizione angelica ai pastori. Nel buio della notte avviene un duplice oggettivo evento: apparizione angelica e illuminazione divina. «E un angelo del Signore apparve loro e la gloria del Signore li avvolse di luce». Il verbo «apparve, *epestē*», il valore semantico di gloria e di luce, la ripetizione del genitivo Signore sottolineano il carattere improvviso di una rivelazione escatologica (Lc 24,4; At 12,7). «Il bagliore dell'aldilà, "avvolge" i pastori, il che è come una premessa escatologica d'una rivelazione d'importanza estrema»<sup>7</sup>. Al duplice evento oggettivo fa riscontro una duplice reazione soggettiva antitetica: «ed essi furono presi da un grande timore, vi annuncio una grande gioia». Il grande timore dei pastori si muta nella grande gioia messianica evangelizzata dall'angelo. Ma tale gioia, a differenza del sacro timore soggettivo proprio del genere letterario delle apparizioni angeliche, non è solo un'emozione soggettiva; è un bene salvifico oggettivo. Nel vv. 10b-11 l'angelo rivela il contenuto oggettivo della gioia. Il v. 10b indica il destinatario del contenuto del messaggio evangelico. «Non temete. Ecco vi evangelizzo una grande gioia, che sarà per tutto il popolo». L'espressione «evangelizzare una grande gioia» indirettamente si connette con le formule delle epifanie ellenico-romane.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 224.225.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 226.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 227.

L'araldo annuncia la gioia per le amnistie, giochi, sovvenzioni, privilegi concessi in occasione della visita-vista-presenza, parusia-epifania-epidemia, del sovrano o imperatore tra il popolo della città. E direttamente ripete, attualizzando, il vangelo della gioia di Is 9,2; La gioia è un motivo di fondo di Lc 1,14.44.46.58. La gioia che toglie la paura non è solo per i pastori, ma «per tutto il popolo». L'espressione può indicare ciascun uomo, il popolo come comunità liturgica in festa, tutto il mondo umano (At 13,46-47): tutti i credenti presenti e futuri come singoli e come chiesa. Il v. 11 rivela la qualità oggettiva, prima che soggettiva, del vangelo della gioia: « fu partorito per voi oggi un Salvatore, che è Cristo Signore nella città di David». La gioia è una persona, un bambino appena partorito (*brephos*), caratterizzato da quattro titoli. L'espressione «un Salvatore, *sōtēr*», non in contrapposizione ai salvatori regali e imperiali ellenistico-romani, che nei LXX traduce tre termini ebraici: *jasa*, salvezza, *jsu'a*, salvatore, *go'el*, liberatore, rappresentati dai giudici e da altri grandi personaggi ebraici (Gdc 3,9.15; 1Sam 10,27), esprime un titolo funzionale del Messia (Lc 1,69.71.74): rendere attuale il perdono dei peccati (Lc 1,77; At 5,31). Il bambino gode della stessa autorità di Dio Padre: il Salvatore del mondo (Lc 1,47; Gv 4,42; Tt 3,4.6). La gioia oggettiva del vangelo consiste nell'effettiva possibilità di una universale e radicale amnistia da ogni colpa. Il secondo titolo è un binomio che specifica ulteriormente la qualità del bambino salvatore. L'espressione *christos-kyrios*, frequente nei LXX (14x), già presente nell'ambiente palestinese, può essere una traduzione Messia di Jahve, *mesiah jhwh*, e recepita dopo pasqua tramite il Sal 2,2 in At 2,36 e in Lc 2,11.26. Tramite una rilettura a ritroso postpasquale della cristologia come *sōteria* il bambino viene qualificato come Messia davidico, o Cristo, e quindi come Signore, cioè re, *basileus* (Lc 23,2). La gioia evangelica non è solo oggettiva e personale ma anche attuale. L'avverbio temporale oggi, *semeron*, forse in rapporto alle celebrazioni genetliache dei grandi salvatori umani e divini ellenistici, riprende il valore dell'oggi competitivo, «ricapitolativo» e celebrativo attualizzante dell'AT (Dt 10,8; 30,16). L'evangelista, recedendo dall'oggi della risurrezione (At 13,33; Sal 2,7), della morte (Lc 23,43), dell'inizio della vita pubblica (Lc 4,21; 5,26) arriva fino all'oggi della nascita di un Salvatore, Cristo Signore. «Il *sēmeron*, oggi, così accentuato e denso di significato, arresta il tempo e fa entrare nella storia del mondo escatologico di Dio»<sup>8</sup>. Nel v. 12 per evitare che la gioia oggettiva annunciata non rimanga dubbia l'angelo dà ai pastori «un segno» di verifica «troverete un bimbo, (*brephos*, neonato) avvolto in fasce e giacente in una mangiatoia». Il segno, oltre la sua funzione di verifica, assume, per contrasto ed omogeneità, il valore di simbolo: povertà e grandezza del «Figlio dell'Uomo» (Lc 9,58; 19,37-38). L'indicativo teologico natalizio della messa dell'aurora è il farsi luce e gioia evangelica dell'esistenza umana nel mondo proprio nella sua forma di bambino. «Nulla di più soave che vedere come Dio un bambino. Nulla di più santo che sentirlo nascere in sé»<sup>9</sup>. La grande gioia oggettiva tramite la funzione dei pastori può diventare, se accolta, la sempre attuale gioia soggettiva ed oggettiva per ogni uomo-bambino, comunità e umanità intera. Infatti tale gioia è la persona del bambino, disceso dal cielo, concepito e partorito "per noi uomini e per la nostra salvezza" che è paradossalmente un Salvatore identico all'atteso Messia, Cristo, e Signore. «In questo modo viene aperta la possibilità di un'azione celebrativa: celebrando la memoria dell'evento passato, si può anticipare in forma di celebrazione, il futuro», contenuto dell'imperativo antropologico<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 230-231.

<sup>9</sup> A. SILESIO, *Il pellegrino*, 5,352,349.

<sup>10</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,230.

#### 4. L'imperativo antropologico

I vv. 13-14 interrompono, a modo di commento, lo schema dell'apparizione angelica, inserendo un'altra epifania celeste collettiva: evento dell'apparizione v. 13 e contenuto dell'azione angelica v. 14. Nel v. 13 si narra dell'epifania angelica mediante tre espressioni apocalittiche: evento, soggetto e azione. L'evento della epifania è fatto dal suo improvviso accadimento. «E improvvisamente apparve, *egeneto*, avvenne, con l'angelo» (Lc 2,1.6), il soggetto, «una moltitudine dell'esercito del cielo». L'espressione è un'eco della traduzione dei LXX dell'ebraico «esercito delle stelle», redento residuo espressivo dell'astrologia mesopotamica (Ger 7,18, 44,16-19), già acclimatata nel NT (At 7,42). Due participi presenti «inneggianti e dicenti», concordati come attributi con il soggetto, esprimono l'identità funzionale della moltitudine dell'esercito celeste. Il verbo inneggiare, *aineō*, usato 7x da Luca su 9x nel NT, serve per esprimere l'esperienza acclamatoria, dossologica, liturgica della folla di Gerusalemme (Lc 19,37), dei discepoli nel tempio (Lc 24,53), dei primi credenti (At 2,47; 3,8.9). E viene qui reimpiegato per narrare l'acclamazione innologica angelica sulla culla del bambino Salvatore, Messia Signore. L'inneggiare dell'esercito celeste di Lc 2,13 anticipa e partecipa, intonando, l'imperativo acclamatorio, innologico della comunità dei pastori (Lc 2,20) e di ogni comunità cristiana celebrante la grande gioia del Natale. Nel v. 14 viene rivelato, celebrandolo, il contenuto della dossologia angelica ed ecclesiale natalizia: «Gloria a Dio nelle sublimità, e sulla terra pace agli uomini della benevolenza». Il testo è un distico a parallelismo sintetico, imperfettamente simmetrico. L'ultima parte del secondo verso esorbita dalla triplice corrispondenza: valori: gloria/pace; luogo: nelle sublimità/sulla terra; soggetti: Dio/uomini, asimmetricamente qualificati da un genitivo ebraico assiologico: di predilezione divina. Questa struttura ne rivela anche il genere letterario. «Come mostra con particolare chiarezza, scrive Schürmann, il secondo membro, qui non si ha propriamente una dossologia, ma una proclamazione, in tono di esaltazione innica. Solo indirettamente essa è anche un canto di lode a Dio». La forma lontana è Is 6,3, e vicina la proclamazione lucana della folla all'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme: «Nel cielo pace e gloria nella sublimità» (Lc 19,38). I tre termini assiologici costituiscono il contenuto dell'imperativo antropologico. La gloria, *doxa*, è lo splendore della realtà di Dio (Is 6,3), la sua azione e glorificazione salvifica (Is 60,1.2), rivelata all'«esercito del cielo» (1Re 22,19) ai pastori (Lc 2,9) e proclamata dai salvati di Gesù Cristo (Lc 17,18). La gloria attiva e passiva del Padre per Gesù Cristo nello Spirito (Gv 17,1; 16,14) diventa la glorificazione degli angeli e degli uomini come risposta: il dono di lodare, proclamando i doni ed acclamando il donatore Dio e l'uomo. Il frutto della gioia è la pace. La pace biblica, non è l'assenza di guerra, ma indica la pienezza della salvezza messianica personalizzata dal bambino, neonato promesso «principe della pace; grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine sul trono di David e sul regno» (Is 9,5-6). La salvezza messianica «dirige i nostri passi sulla via della pace» (Lc 1,79). La pace è il frutto dell'arrivo del regno di Dio (Lc 10,9); è il saluto del Risorto (Lc 24,36), «questi infatti è la nostra pace, abbattendo il muro di separazione per mezzo della sua carne per creare in se stesso, un solo uomo nuovo, facendo la pace» (Ef 2,14-15). La pace diventa allora la qualità assiologica antropologica: la benevolenza di predilezione. «L'uso linguistico lucano rende poi probabile che l'*edudokia*, indichi qui la benevolenza che si fonda sulla libera elezione graziosa di Dio, non il suo riconoscente compiacimento»<sup>11</sup>. La benevolenza, *eudokia*, che qualifica gli uomini, non è il dono della buona volontà morale rispetto a Dio né la compiacenza di Dio rispetto all'uomo. Il buon volere umano, indicativo antropologico, è

<sup>11</sup> *Ibidem*, 234.

frutto del buon volere di Dio, imperativo teologico, la reciproca predilezione di ciascuno per ciascuno senza far torto a nessuno: l'agape escatologica della «comunità» storica per la comunione già «escatologica. Ciò che si manifesta sulla terra non è l'eterna ed immobile liturgia celeste, ma il «nuovo canto» escatologico (Ap 5,9; 14,3)» da celebrarsi e vivere come inizio della luce dell'esistenza di uomini nuovi, bambini-adulti. «Chi si lascia interpellare nella fede dalle parole angeliche, sperimenta in maniera eminente la rivelazione di Dio e in essa la sua fede acquista luminosità»<sup>12</sup>.

*«Signore, che ci avvolgi della nuova luce del verbo fatto uomo, fa' che risplenda nelle nostre opere il mistero della fede che rifulge nel nostro spirito».*

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, 235.

## *Natale del Signore – Messa del giorno*

In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta: venne un uomo mandato da Dio e il suo nome era Giovanni: Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. Egli non era la luce, ma doveva render testimonianza alla luce. Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo. Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto. A quanti però l'hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati. E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi: e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità. Giovanni gli rende testimonianza e grida: "Ecco l'uomo di cui dissi: Colui che viene dopo di me mi è passato avanti, perché era prima di me". Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui (lo) rivelò (Gv 1,1-18).

La liturgia del giorno celebra la rivelazione temporale dell'origine eterna del Signore Gesù Cristo. Il diventare umano del Verbo, il Figlio unigenito del Padre, è l'indicativo da celebrare per l'imperativo da attuare: il diventare gli uomini figli umani di Dio.

### **1. Il contesto e il testo di Gv 1,1-18.**

La prima lettura, dal libro della consolazione di Isaia, annuncia la fine dell'esilio e il ritorno da Babilonia e le conseguenti «salvezza, gioia, pace» nella nuova Gerusalemme (Is 52,7-10). La seconda lettura, a modo di inno-prologo, declama il compiersi escatologico oggi il molteplice parlare di Dio nell'AT non più tramite i profeti ma «per mezzo del Figlio di Dio, irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1,1-3). «Il potente prologo di Giovanni distende davanti a noi tutta la pienezza del divino piano della salvezza»<sup>1</sup>. Secondo R. E. Brown, R. Schnackenburg l'origine non materiale, ma contenutistica del quarto vangelo sembra far riferimento al discepolo Giovanni pescatore di Galilea tra il 40 e 60 d.C. Attraverso la collaborazione dei suoi discepoli all'interno della scuola e della comunità giovannea di Efeso il testo viene definitivamente compiuto tra il 100/110. Gli sfondi culturali, oltre all'AT, sembrano essere prima il pensiero rabbinico-giudaico contemporaneo a Gesù e alcune prospettive qumraniche e poi ad Efeso la lingua e il pensiero del giudaismo ellenistico e, forse, filoniano, stoico, gnostico, doceta ereticale cristiano. Il quarto vangelo, secondo H. Van den Bussche, R. E. Brown, offre un orientamento per una prima strutturazione: «1,1-18: prologo; 1,19-12,50: «libro dei segni; 13,1-

<sup>1</sup> H. U von BALTHASAR, *Luce della parola. Commento alle letture festive*, Piemme, Casale Monferrato 1990,22.

20,31: libro della gloria; 21,1-25 epilogo»<sup>2</sup>. «Su un punto preciso i critici sono quasi tutti unanimi, cioè nella divisione in due parti dell'intero vangelo, dopo una introduzione più o meno estesa»<sup>3</sup>. Infatti «il "prologo" 1,1-18, forma con 1,19-51, una vasta ouverture alle due dimensioni del vangelo. Il *Corpus Evangelii* comincia solo con le "Nozze di Cana", 2,1-11»<sup>4</sup>. Tuttavia anche il prologo in senso stretto contiene quasi tutti i temi dell'intero vangelo unificati nel diventare carne del Verbo di Dio. L'andamento letterario dell'inno celebra questo fatto-evento. «Tutto il prologo, scrive J. de La Potterie, sembra costruito secondo tre sviluppi, tramite una struttura parallela o circolare». L'andamento circolare «a spirale», ascende per tre stadi successivi. «I vv. 1-5: il verbo e la sua opera rivelatrice: **A** vv. 1-2: il Logos nella vita divina prima della creazione; **B** v. 3: la mediazione del verbo nella creazione; **C** vv. 4-5: l'azione rivelatrice del Logos fonte di vita e di luce. **II** vv. 6-14 l'incarnazione del Verbo Rivelatore: **A** vv. 6-8: la testimonianza di Giovanni Battista alla Luce; **B'** vv. 9-11: la rivelazione cosmica e storica della Luce; **B'** vv. 12-13: il dono riservato a chi accoglie la rivelazione del Logos; **A'** v. 14: l'incarnazione del verbo rivelatore. **III** vv. 15-18: il dono della Rivelazione escatologica: **A** v. 15: la testimonianza di Giovanni Battista al Logos incarnato; **B** v. 16: la nuova "grazia" del Verbo Rivelatore; **B'** v. 17: la mediazione di Gesù nella Rivelazione escatologica; **A'** v. 18: Gesù l'unico rivelatore perfetto, perché Unigenito di Dio»<sup>5</sup>. Il v. 14 è il perno dell'intero inno. All'esterno riprende i vv. 1-2 «e il Verbo era Dio e il Verbo divenne carne» e anticipa il v. 18 «pieno di grazia e di verità». All'interno ha pure una struttura parallela concentrica: «**A** e il Verbo divenne carne e venne ad abitare in mezzo a noi; **B** e noi contemplammo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, **A'** pieno di grazia e di verità»<sup>6</sup>. Lo sfondo culturale storico chiarisce meglio il suo valore.

## 2. Lo sfondo culturale storico

Pur risentendone l'influsso il prologo non trae ispirazione dalla cultura filosofica greco-ellenistica, gnostico-battistiana, doceta-eretica cristiana (1Gv 4,2). Ma si può pensare che nella sua redazione finale sia «una risposta a un progetto di cristologia del battesimo di Gesù o dello Spirito, per neutralizzarla»<sup>7</sup>. Gesù sarebbe diventato Figlio di Dio solo al suo battesimo e non fin dall'inizio (1Gv 4,2). Infatti l'accento dell'inno cade sulla duplice dimensione pneumatica e carnale del Logos. Rispetto al lettore l'inno sembra supporre vari sfondi o modelli culturali, che integra e supera. «Il mondo del testo non è isolato, ma situato in un certo ambiente culturale, in cui il lettore del I secolo poteva individuare vari modelli: quello dell'inizio della creazione, quello del *logos* eracliteo, quello giudeo-ellenistico della sapienza, quello di Mosè con al centro il dono della legge (1,17) e infine, più sfumato, quello di Giovanni (Battista)<sup>8</sup>. Tuttavia tra questi l'ambiente d'origine dell'inno sembra essere i «circoli cristiani di giudeo-ellenistici convertiti. Lo sfondo teologico dell'inno è decisamente definito dalla speculazione giudeo-ellenistica sulla sapienza»<sup>9</sup>. Però il testo non è direttamente interessato alla categoria di sapienza, *sophia*, bensì alla sua qua-

<sup>2</sup> R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale / capp 1-12*, 1, Cittadella, Assisi 1979, CLXIX.

<sup>3</sup> X. LÈON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni. I (capitoli 1-4)*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1990., 46.

<sup>4</sup> M. THEOBALD, *Le prologue joannique (Jean 1,1-18) et ses "lecture implicites"*, RSR83 (1995), 197.

<sup>5</sup> S. A. PANIMOLLE, *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, AVE, Roma 1973, 96-97.

<sup>6</sup> I. DE LA POTTERIE, *Exegesis quarti evangelii. Prologus S. Johannis*, PIB, Roma 1974-175 (AUP), 97.

<sup>7</sup> THEOBALD, *Le prologue*, 211-212.

<sup>8</sup> G. SEGALLA, *Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell'orizzonte culturale dei primi lettori*, *Teologia* 22 (1997) 23.

lità personale, ma considerata mediante quelle più specificatamente dell'AT di Legge, *torah* dei libri storici, di Parola, *da<sup>^</sup>bar* dei testi profetici e di Sapienza, *komah* dei libri sapienziali nella sua dimensione personale rivelatrice creatrice come Logos di Dio. Dall'esperienza ebraica di uomo, *basar*, e cristiana del Gesù storico deriva quella di carne-uomo. Così il genere letterario dell'inno alla *Toràhh* (Sal 119,1-176), alla *dabar* (Is 40,8, alla *h<sup>^</sup>omah* (Sir 24,1-30) trova il suo compimento nell'inno al divenire carne del Logos giovanneo. Gli inni natalizi giudeo-protocristiani di Zaccaria, Maria, Simeone (Lc 1,46-55; 68-79; 2,29-32) e quelli cristiani-ellenistici pasquali di Fil 2,5-11; 1Tm 3,16; Eb 1,1-4 sono i corrispettivi neotestamentari in cui è da comprendere l'inno-prologo giovanneo sia nella sua genesi originaria sia nella sua struttura attuale. Infatti le categorie di luce, gloria (Lc 2,32) parola, rivelazione (Eb 1,3), carne (1Tm 3,16), uomo, divenire (Fil 2,7) sono già acclimatate per celebrare una comprensione archetipa in Dio e prolettica nell'uomo dell'identità di Gesù Cristo. Il v. 14 celebra sinteticamente questo indicativo teologico dell'imperativo antropologico, oggetto della celebrazione del giorno di Natale.

### 3. L'indicativo teologico

Il v. 14 può essere considerato come la sintesi linguistica e contenutistica più potente storico-umana. E' la rivelazione realizzativa del reciproco significato, senza confusione, tra Dio-Trinità e l'Uomo tramite Gesù Cristo. La struttura a parallelismo concentrico diventa metodo di comprensione e stile di celebrazione. A «e la Parola divenne carne e venne a abitare in mezzo a noi»; B «e noi abbiamo vista la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre», A' «pieno di grazia e di verità». L'indicativo precede e segue l'imperativo, incastonato in mezzo. L'analisi del primo rende possibile la comprensione del secondo. Il v. 14a esprime l'idea-fatto centrale. L'«e» congiuntivo richiama l'ulteriore realizzazione del Verbo del v. 1. Il nome *ho logos*, la Parola, implicitamente significa l'essere metafisico eterno della seconda ipostasi della trinità ed esplicitamente rivela l'identità economica-personale del Figlio. Il Verbo è «la Parola della vita» (1Gv 1,1); «il suo nome è la Parola di Dio» (Ap 19,13). L'accento semantico cade indirettamente sulla dimensione ontologica statica, abitualmente intesa nella teologia dell'incarnazione, e direttamente sul significato personale, attivo della Parola rispetto, *pros*, al Dio, al Padre. E' sempre distinta e in relazione al Padre come espressione della sua realtà archetipa o significato personale consustanziale di Figlio unigenito. «In principio, traduce Goethe, era l'azione, *der Tab*»<sup>10</sup>. La Parola indica l'ontologia funzionale teologica immanente ed eterna tra il Padre e il Figlio, fondamento dell'ontologia economica storica salvifica rivelativa. Il verbo «divenne, *egeneto*», passato remoto definitivamente avvenuto e compiuto, esprime il divenire dell'evento economico teologico immanente al fatto economico rivelativo antropologico cristologico storico. Infatti il verbo divenire in Gv quando è usato con un predicato indica sempre un reale divenire. Tale divenire per le cose indica la trasformazione, o mutazione, di una cosa in un'altra come l'acqua in vino (Gv 2,9); per le persone denota l'acquisizione di una nuova qualità negativa o positiva senza che cessi l'identità del diveniente come da vedente a cieco, da giudeo a discepolo, da schiavo a libero, da non figlio a figlio di Dio (Gv 9,27.38; 8,33.36; 1,12). «*Egeneto*, divenne, in Gv 1,14 ha questo significato: la Parola realmente *'fit'*, diventa carne, rimanendo la Parola»<sup>11</sup>. Il termine carne, *sarx* qui non significa il corpo opposto all'anima

<sup>9</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima. Testo greco e commento ai capp. 1-4*, Paideia, Brescia 1973,288-289.

<sup>10</sup> J. W. GOETHE, *Il Faust*, 1,38, Sansoni, Firenze 1949,89.

<sup>11</sup> I. de la POTTERIE, *Exegesis*, 100.

né la dimensione peccaminosa dell'uomo (1Gv 2,16, Rm 8,3) né l'impotenza umana rispetto alla salvezza (Gv 1,13; 3,6; 6,63) ma indica tutto l'uomo nella sua dimensione mortale e debole, proprio come il nuovo modo di rivelarsi della Parola, o significato del Padre, per l'uomo. Già in Rm 1,3 e in 1Tm 3,16 si parla del mistero di Cristo nella sua dimensione storica umana o di carne. Carne indica la permanente «udibilità, visibilità, contemplabilità, palpabilità della Parola della Vita» (1Gv 1,1). Solo indirettamente carne può significare l'aspetto soterico (Gv 6,51), materiale antignostico e antidoceta di Gesù Cristo (1Gv 4,2; 2Gv 7). La Parola non si è trasformata in carne né ha assunto la forma di uomo ma, rimanendo se stessa, divenne puntualmente, definitivamente e realmente un uomo concreto, completo, storico, nato da Maria: Gesù di Nazaret. «Il Verbo è divenuto carne ma non ha cessato di essere quello che era prima»<sup>12</sup>. Questo, secondo Nicea e Calcedonia, va inteso come il reale divenire e rimanere della Parola-Uomo «consustanziale con il Padre» e «incarnata e umanata in tutto uguale a noi»<sup>13</sup>. L'evento teologico della Parola, il significato espresso dal Padre, del fatto antropologico del diventare la Parola-Uomo, è la rivelazione salvifica personale umana di Dio Padre nella storia per Gesù Cristo nella potenza dello Spirito.

Il resto del v. 14 è un commento di questo evento prima rispetto alla Parola-Uomo poi rispetto agli uomini. Il v. 14b descrive attraverso la categoria di tenda la prima conseguenza rivelativa. «E si attendò tra di noi». Il verbo abitare, scendo, eco fonetico del corrispondente ebraico *shakan*, esprime l'abitare di Jahvè nella tenda (Es 33,7-11; Lv 26,11-13), nel tempio (1Re 6,12-13; 8,11-13), nella Sion messianica (Ez 37,27; 48,35; Gl 4,17-21; Zac 2,14). Nella teologia rabbinica il verbo attendarsi significa il prendere dimora della gloria, la *shekinah*, di Jahvè tra il suo popolo. In Sir 24,8 la sapienza s'attenda in Giacobbe. Nel NT si usa il verbo accasare, *oikeō*, per esprimere l'abitare. In Gv tale verbo denota l'abitare neutro, profano o ostile a Dio (Ap 2,13). Il verbo rimanere, manie, connota un breve soggiorno (Gv 1,39; 2,12). Attendarsi, *scendo*, assume un valore tecnico teologico per descrivere il permanente abitare dei beati in cielo (Ap 12,12; 13,6), di Dio con loro (Ap 7,15) e quindi il permanente abitare della Parola-Uomo tra gli uomini quale definitiva rivelazione della gloria-realtà di Dio (Es 40,34-35). L'abitare, in parallelismo con l'essere la Parola presso il Padre del v. 1b, ha valore complessivo e compiuto e si riferisce non primariamente all'intimo dei discepoli né tra di loro, ma tra di noi uomini come tali. La Parola-Uomo è l'Emmanuele: Dio tra, con e per noi (Is 7,14). «La frase *o logos sarx egeneto*» contiene «tutta l'intelaiatura del Vangelo»<sup>14</sup>. In B e A' del v. 14cdef si descrive l'esperienza di questo indicativo che costituisce l'imperativo antropologico-cristologico.

#### 4. L'imperativo antropologico cristologico

La chiesa apostolica giovannea annuncia il fatto-evento dell'incarnazione confermandolo con la testimonianza dell'imperativo esperito da celebrare ed esperire oggi. In v. 14c, forse una glossa posteriore di commento, si riprende il tra noi, ma riferendolo ai discepoli, per esprimere la loro esperienza soggettiva dell'oggettiva realtà della Parola-Uomo, abitante tra noi mediante loro: chiesa apostolica. «E noi contemplammo la sua gloria». Il verbo contemplare è uno dei quattro *verba videndi* di Gv: vedere fisico, *blepein*, guardare psichico-spirituale, *orein*, ammirare teatrale, *theorein*, contem-

<sup>12</sup> S. GIROLAMO, *Adv. Iovinianum*, 2,29, in *PL* 23,326.

<sup>13</sup> CONCILIUM NICAENUM I, *Expositio fidei*, in *COD* 15,5; CONCILUM CHALCEDONENSE, *Definitio fidei*, in *COD* 20-25, 86.

<sup>14</sup> C. H. DODD, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1974,355.

plare, *theaomai*. Il contemplare in Gv significa un vedere fisico-spirituale che per attenzione prolungata diventa una visione spirituale interiore, tramite il segno fenomenico, dell'oggetto infinito in esso nascosto e rivelato (Gv 1,14.38; 4,35; 1Gv 4,12). «Questo verbo serve per indicare la progressione del vedere che, posandosi su l'oggetto, accede alla sua dimensione totale»<sup>15</sup>. Il tempo perfetto, o trapassato remoto, contemplammo, rimarca la permanente attualità della contemplazione apostolica. Il verbo esprime il lungo cammino del credere dei primi discepoli fino a diventare in loro contemplazione di indubitabili e autentici testimoni proprio come noi-chiesa apostolica (Gv 1,32-34; 1Gv 1,1; 4,14). «Contemplare significa anzitutto testimonianza oculare storica e con la forma plurale l'autore del quarto Vangelo si pone nel "gruppo-noi" dei testimoni oculari della vita di Gesù»<sup>16</sup>. La visione del morto-risorto pasquale viene riportata fino alla sua origine: contemplare la gloria della sua genesi. Il v. 14d riprende la parola gloria, oggetto della contemplazione, per spiegarne il valore attraverso la provenienza del genitivo di possesso: «gloria come di unigenito dal Padre». La sequenza tra gloria-salvezza ed esperienza-testimonia risale all'AT. La gloria salvifica, *kabod*, di Jahvè esperita al Sinai (Es 24,10.15-16), nella tenda del convegno (Es 40,34), nell'inaugurazione (1Re 8,10-11), distruzione del tempio e suo ritorno nel nuovo tempio (Ez 11,23; 44,4), diventa nel giudaismo, assieme a *membra, shekinah*, termini metaforici di Jahvè, e indica la visibile presenza salvifica di Dio fra gli uomini. In Gv vedere la gloria di Gesù significa comprenderlo fino a credere, testimoniare, lodare: «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (Gv 2,11; 11,40; 12,41; 17,24). Tale gloria, prefigurata dalla morte-risurrezione di Lazzaro (Gv 11,4.25), è effetto retroportato fino a Natale del fatto-evento globale pasquale, testimoniato dal credere che Gesù Cristo è il Figlio di Dio e credendo partecipare alla sua gloria come vita eterna (Gv 12,23.28; 20,30-31). Infatti tale gloria è la rivelazione dell'intima realtà della Parola-Uomo: «gloria come dell'Unigenito dal Padre». Il «come» non significa a somiglianza, come se, ma quale è realmente l'Unigenito dal Padre e così spiegarne l'intima identità di Parola-Uomo dalla sua provenienza. Infatti il termine *monogenous*, monogenito, cf il protopartorito mariano di Lc 2,7, è un aggettivo composto derivato da *monos*, unico, e da *genos* in senso attivo, ed in questo caso significherebbe unico nella sua specie, o da *genesthai*, essere nato con il significato di unico nella sua origine dal Padre. E' un'eco dell'ebraico, *jahid*, figlio/figlia unico/a, prediletto/a di Abramo (Gen 22,2.12.16), di Iefte (Gdc 11,34; Am 8,10; Zac 12,10; Gr 6,26) ed è una rimediazione postpasquale dell'esperienza del Gesù storico riportata fino alla sua genesi storica proprio come Unigenito dal Padre (Mc 1,11; 9,7; 12,6). La gloria della Parola-Uomo è quella del Figlio unico e solo generato dal Padre (Gv 1,18; 3,16.18; 1Gv 4,9). L'accento semantico, pur sottintendendo l'unica generazione eterna del Figlio dal Padre, intesa fin dalla tradizione patristica contro l'arianesimo, sottolinea la missione o l'origine storica rivelativa salvifica dell'unigenito dal Padre. L'espressione «dal Padre» potrebbe significare l'origine sia della gloria sia, preferibilmente, del Figlio. Comunque sia mediante un parallelismo di sviluppo tra v. 1b, la Parola presso il Padre, e v. 14d, l'unigenito dal Padre, viene espresso un duplice significato: la generazione eterna fonda e trova la sua rivelazione salvifica nella provenienza (Gv 6,46; 7,29; 9,16; 16,27) e nella missione (Gv 3,15-17; 1Gv 4,9) del Figlio, Parola-Uomo, Gesù di Nazaret. Il v. 14e «pieno di grazia e di verità» completa l'aspetto soteriologico dell'imperativo. L'aggettivo pieno, riferito a persona, indica un qualità morale negativa, i peccati (Is 1,4), o positiva, pietà (3Esd 2,2) e soprattutto i valori teologici come gioia e pace (Rm 15,13), saggezza (At 6,5), fede (At 6,5), Spirito santo (Lc 1,41.67). Stefano è «pieno di grazia e di potenza» (At 6,8) e lo stesso Gesù fin

<sup>15</sup> C. TRAETS, *Voir Jesus et le Pere en Lui selon l'évangile de saint Jean*, Gregoriana, Roma 1967,44.

<sup>16</sup> F. MUSSNER, *Il vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Morcelliana, Brescia 1968,18.

dall'infanzia «è pieno di sapienza, di Spirito santo (Lc 2,40; 4,1). L'endiade «grazia e verità» non è la corrispettiva cristiana di quella ebraica di «benignità e fedeltà, *eset* e *emet*» (Es 34,6). Infatti grazia non significa primariamente la bellezza greca né l'atteggiamento benigno soggettivo di Jahvè, ma la realtà oggettiva del dono che è la gloria e quindi la Parola-Uomo per il credente contemplante. La verità specifica la qualità di tale dono. E' la realtà personale del significato, o Parola, del Padre, il suo Figlio unigenito, divenuto uomo per essere, rivelare e donare tale dono agli uomini. «Dalla sua pienezza noi abbiamo ricevuto grazia (superiore) al posto di grazia», inferiore e incompiuta dell'AT (Gv 1,16). Tale grazia della verità, che è la Parola-Uomo, se accolta, dona «la competenza di diventare figli di Dio» e fratelli tra di noi (Gv 1,12).

In sintesi, nella liturgia notturna viene celebrato ed esperito il fatto storico del parto di Maria e della nascita di Gesù, in quella dell'aurora la rivelazione del significato del Bambino, Salvatore, Cristo Signore e in quella del giorno l'evento-fatto teologico-antropologico del suo divenire e rimanere per sempre Parola-Uomo. Tale fatto-evento, a partire dalla pasqua, va compreso come un reale «cambiamento di Dio stesso»: il «divenire egli stesso l'altro»: l'uomo, rimanendo se stesso: l'unigenito Figlio del e dal Padre, l'uomo Gesù Nazaret Cristo Signore<sup>17</sup>. Il divenimento non smentisce la sua immutabilità né però afferma la sua infinita degradazione, ma «è da intendersi come l'apogeo della sua perfezione che sarebbe più ristretta se egli, oltre alla sua infinità, non potesse diventare meno di quello che (costantemente) è : questo uomo, Gesù di Nazaret, e in quanto uomo, è precisamente l'automanifestazione di Dio nella sua autoespressione, poiché Dio si manifesta proprio quando si estrinseca e mostra se stesso come uomo ordinario<sup>18</sup>. La sua gloria è la forma della rivelazione-donazione della grazia salvifica natalizia: la sua verità di Parola-Uomo per tutti gli uomini. Il dono oggettivo di tale verità costituisce e rivela la dignità d'ogni e di tutti gli uomini (GS 22). Soggettivamente questa viene data non a tutti, ma a tutti quelli che non rifiutano praticamente d'accogliere «la competenza di diventare figli di Dio», unico Padre, e fratelli tra di loro. Questa «dignità» non significa l'eterna dipendenza da Dio né l'ugualitarismo classista<sup>19</sup>. E' la nuova competenza per entrare in relazione libera, gratuita ed escatologica con il Padre per Gesù Cristo nello Spirito e con ogni altro uomo fin da questo mondo storico. Questo presente, frutto del passato, aperto al futuro sul migliore di sé per ogni uomo, è lo specifico contenuto degli auguri natalizi. La grazia dell'interrelazione escatologica non è «la grazia a buon mercato», l'inflazione sentimentale di qualche ora, ma la gratuità della pienezza della grazia fatta ad ogni uomo, purché l'accogla e vi corrisponda di diventare figlio del Padre, divenendo così già definitivamente umano<sup>20</sup>.

*«In questa generazione, ch'è dono di grazia, non rientra quella del Figlio che, pur essendo Figlio di Dio, venne per farsi figlio dell'uomo e per concedere a noi, che eravamo solo figli dell'uomo, il dono di diventare figli di Dio»<sup>21</sup>. «O Dio, che in modo mirabile ci hai creati a tua immagine, e in modo più mirabile ci hai rinnovati e redenti, fa' che possiamo condividere la vita divina del tuo Figlio, che oggi ha voluto assumere la nostra natura umana».*

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Teologia dell'incarnazione*, in ID, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, EP, Roma 1967, 109, nota 4.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 110, nota 4 e 113.

<sup>19</sup> S. LEONE MAGNO, *Sermo* 1,3, in PL 54,192.

<sup>20</sup> D. BOENOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971,21.

<sup>21</sup> S. AGOSTINO, *Libro sulla grazia nel Nuovo Testamento. Lettera* 140,4,10, in ID., *Lettere*, NBA, Città nuova, Roma 1971,215.

## *Festa della santa Famiglia*

I Magi erano appena partiti, quando un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: "Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto, e resta là finché non ti avvertirò, perché Erode sta cercando il bambino per ucciderlo". Giuseppe destatosi, prese con sé il bambino e sua madre nella notte e fuggì in Egitto, dove rimase fino alla morte di Erode, perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: "Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio". Morto Erode, un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe in Egitto e gli disse: "Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va' nel paese d'Israele; perché sono morti coloro che insidiavano la vita del bambino". Egli, alzatosi, prese con sé il Bambino e sua madre, ed entrò nel Paese d'Israele. Avendo però saputo che era re della Giudea Archelao al posto di suo padre Erode, ebbe paura di andarvi. Avvertito poi in sogno, si ritirò nelle regioni della Galilea e, appena giunto, andò ad abitare in una città chiamata Nazaret, perché si adempisse ciò che era stato detto dai profeti: "Sarà chiamato Nazareno" (Mt 2,13-15.19-23).

Nella domenica fra l'ottava del Natale, a partire da Leone XIII, viene celebrata la festa della santa Famiglia, indicativo teologico, per fondare il senso cristiano della famiglia, imperativo antropologico.

### **1. Contesto e testo di Mt 2,13-15.19-23**

Nella prima lettura Ben Sira, come un «padre», esorta i figli alla devozione verso i genitori (Sir 3,1). Il salmo canta la beatitudine d'una famiglia feconda e laboriosa ed intima (Sal 128,1-3). La seconda lettura, muovendo dalla «carità, vincolo della perfezione», delinea il nuovo stile della famiglia cristiana (Col 3,14). Mt 2,13-23 solo indirettamente collega e fonda il messaggio di questi testi sulla famiglia cristiana. L'indicativo dell'imperativo è il bambino della santa famiglia di Nazaret, il «Nazareo». Nazaret aggancia la fine del vangelo dell'infanzia con l'inizio di quello della vita pubblica del Nazareno (Mt 2,23 e 4,13). Mt 2,13-23 è il secondo atto di Mt 2: reazione negativa di Erode rispetto al neonato re dei giudei adorato dai Magi. Il testo è formato da «tre episodi, la cui conclusione è ogni volta contrassegnata da una citazione: la fuga in Egitto vv. 13-15 (Os 11,1), la strage dei bambini a Betlemme vv. 16-18 (Ger 31,15), il ritorno in Israele/Galilea/Nazaret vv. 19-23 (Is 11,1). «Nel primo e nel terzo episodio il protagonista è Giuseppe, nel secondo imperversa Erode. Le due storie di Giuseppe ed Erode in posizione mediana conferiscono rilievo all'insieme»<sup>1</sup>. L'intero racconto, mediante la ripetizione di termini ed espressioni, soprattutto nel primo e terzo episodio, ha una forma concentrica parallelica: A Giuseppe, B Erode, A' Giuseppe. Le due contrapposte figure vanno comprese muovendo dal loro sfondo letterario, culturale storico d'origine.

### **2. Lo sfondo culturale storico del testo**

Il modo narrativo rivelativo angelico durante il sogno appartiene al genere letterario apocalittico popolare prematteano giudaico. Mt assume dal sottofondo haggadico giudaico-ellenistico il modulo narrativo della nascita, persecuzione e salvezza d'un bambino, futuro re, da parte di un re malvagio per sviluppare successiva-

<sup>1</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,86-87.

mente l'accoglienza positiva dei Magi e di Giuseppe e negativa di «Erode» e di «coloro che insidiavano la vita del bambino» (Mt 2,20). «La sequenza narrativa della persecuzione e del salvataggio del bambino Gesù si collega all'incontro dei Magi col re Erode, cioè a quel brano narrativo che costituirebbe, secondo la nostra opinione, una tardiva aggiunta alla storia dei Magi. Essa, insieme con questo brano, esprime compiacente il diffuso motivo della persecuzione e del salvataggio del re bambino»<sup>2</sup>. L'haggada giudaico-ellenistica è lo sfondo del genere letterario del contenuto narrativo. «Ancora una volta dobbiamo tenere presente lo sfondo veterogiudaico. Per molte ragioni occorre fare attenzione alla haggada riguardante Mosè»<sup>3</sup>. Secondo G. Flavio, sviluppando Es 1,8, ss. «scribi» egizi riferiscono al faraone della nascita del re «bambino», Mosè, del temuto popolo ebraico, per cui il faraone tenta di farlo uccidere. Ma Jahvè appare in «sogno» al Padre di Mosè per salvare il bambino<sup>4</sup>. Per la fuga in Egitto e il ritorno in terra d'Israele modello è Mosè che fugge «in Madian» Es 2,15 e poi per ordine del Signore ritorna «in Egitto, perché sono morti quanti insidiavano la sua vita. Mosè prese la moglie e i figli, li fece salire sull'asino e ritornò nel paese d'Egitto» (Es 4,19-20). «Sorprende il medesimo plurale in Es 4,19b e in Mt 2,20b, in quanto si era parlato in Mt 2,19 soltanto della morte di Erode. La regola nota nel giudaismo: "Come il primo salvatore (= Mosè), così il secondo salvatore (= il Messia)" può contribuire a facilitare la comprensione di questo modo di narrare»<sup>5</sup>. I racconti su «Mosè, tipo del Messia», più di quelli su Giacobbe-Giuseppe, consente a Mt di recuperare narrativamente la teologia geografica dell'esodo antico e nuovo sull'identità e destino del Messia Salvatore, Gesù di Nazaret: Palestina-Egitto-Palestina, Betlemme-«Egitto-paese d'Israele-Galilea- Nazaret»<sup>6</sup>. L'interpretazione rabbinica dei due testi scritturistici, specifica ancora meglio il sottofondo culturale dell'indicativo teologico d'ogni comunità cristiana.

### 3. L'indicativo teologico

Tralasciando il racconto centrale di Erode, l'indicativo emerge dai due racconti di Giuseppe e faraone.. Nel vv. 13a e 20a le due rivelazioni oniriche, eco di Es 4,19 più che di Gen 46,3, riferiscono quattro imperativi rivolti a Giuseppe: «alzati, prendi, fuggi/va in e resta là». L'oggetto di tale comando, invertendo l'ordine di Es 4,19, è il «bambino e sua madre». Il «luogo di rifugio per coloro la cui vita in patria» in tutto il vicino Oriente» è il civilissimo e ricco Egitto (Dt 23,8; 1Re 11,40; Zac 10,10) e quello del ritorno è il «paese d'Israele», non però a Betlemme di Giudea, bensì «nelle regioni della Galilea, in una città chiamata Nazaret»<sup>7</sup>. Nei vv. 13b e 20b l'angelo dà la motivazione della fuga e del ritorno: «perché Erode sta cercando il bambino per ucciderlo; perché sono morti coloro che insidiavano la vita del bambino». Il vocabolario è tipicamente pasquale. Erode, analogamente a Gesù, il re da burla dei Giudei, schernito (*empaizo*) dai soldati, gran sacerdoti e scribi (Mt 27,29.31.41), si sente canzonato dai Magi (Mt 2,16). Le espressioni «sta cercando di eliminare il bambino (*zeteoi tou apollumi*), insidiavano (*zetountes*) la vita del bambino» vengono usate per indicare tutta la subdola attività dei giudei per far perire Gesù. Così «l'intenzione del re di eliminare (*apolesai*) il bambino anticipa l'iniziativa dei farisei (Mt 12,14), dei gran sacerdoti e degli anziani (Mt 21,46; 27,20)». Ma Dio, come ha salvato Mosè dal

<sup>2</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>4</sup> G. FLAVIO, *Delle antichità giudaiche*, 2,9,2.3.4, Fumagalli, Firenze 1840,1,124.125.126.

<sup>5</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,87-88.

<sup>6</sup> J. JEREMIAS, *Mouse*, in *GLNT* 7,789.

<sup>7</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,89-90.

faraone, Israele dagli Egizi e Gesù dalla «corruzione» (rovina) risuscitandolo (At 2,27; Sal 16,10), così salva, quasi in modo ironico, il bambino e sua Madre con la fuga in Egitto e il ritorno e abitazione a Nazaret. Il testo di Osea 11,1 allude all'esodo pasquale di Gesù Cristo, anticipato da quello di Israele, del bambino Gesù di Nazaret, e sempre attuale, al posto dell'antico Israele, «i Giudei» (Mt 28,15), nel nuovo «popolo» d'Israele, la chiesa di Mt (Mt 21,43), e di ogni comunità. Nazaret-Nazoreo sono parole aggancio. Chiudono il vangelo della genesi di Gesù (Mt 1,1; 2,23), aprono quello della sua vita, morte e risurrezione (Mt 4,12-14) a partire, retrospettivamente, dalla vita della chiesa con il risorto in Galilea delle genti verso il mondo (Mt 4,15; 28,7). Se l'autentico israelita si chiede «"Da Nazaret non può venire qualcosa di buono?"» (Gv 1,45), la chiesa di Mt sa che «Dio consacrò in Spirito santo e potenza Gesù di Nazaret» (At 10,45) e «questi è il profeta Gesù da Nazaret di Galilea» (Mt 21,11). «Il nome Nazoreo non è limitato a Mt ma ricorre 13 volte nel NT dal che si deduce che esso deve essere stato nel cristianesimo primitivo una diffusa designazione di Gesù. Per Mt (e Lc) il nome Nazoreo è connesso con Nazaret. Il significato "uomo di Nazaret" per "Nazoreo" però non basta. Gesù sarebbe presentato come *nazir*, nazireo, consacrato a Dio (Num 6,3; Gdc 16,17): Ma l'immagine si adatta meglio a Giovanni il Battista che a Gesù, al quale si rimprovera di essere un crapulone. Più persuasiva è l'interpretazione messianologica del nome Nazoreo. Essa si fonda sull'affinità fonetica di questo nome col virgulto (*neser*) messianico atteso dal profeta Is 11,1»<sup>8</sup>. In sintesi, prescindendo da questa questione e da quella più ampia del valore storico della fuga in Egitto, menzionata solo da Mt, l'evangelista usa il parallelismo della topologia teologica di Betlemme-Egitto e Egitto-terra d'Israele Giudea-Galilea-Nazaret per comprendere meglio il significato dell'identità genetica del Figlio primogenito di Dio e di Maria e Giuseppe, Gesù Cristo, il Nazoreo re d'Israele. Infatti egli, come persona singola, retrospettivamente riassume e compie l'intera vicenda di Mosè-faraone e proletticamente nella sua vicenda infantile è preannuncia tutta la sua vita, morte ad opera dei Giudei e risurrezione ad opera del Padre, funzionalmente rappresentato da Giuseppe. E, come persona corporativa, retrospettivamente riassume e compie l'intera storia di salvezza del popolo d'Israele, «figlio primogenito» liberato e salvato perché fatto uscire dall'Egitto ed entrare nella terra promessa (Es 3,8-10; 4,21). E proletticamente preannuncia nel pianto inconsolabile di Rachele l'incredulità e la rovina di Israele, sostituito, perché costituito con la sua continua presenza (Mt 28,20), dal nuovo Israele, la chiesa dei Nazorei, i discepoli di Gesù, i cristiani (At 24,5; 11,26) e quindi di ogni «comunità che professa la sua fede in lui» a partire dalla chiesa domestica, la famiglia cristiana<sup>9</sup>. La funzione di Giuseppe e quindi della santa famiglia consiste nel rendere possibile il realizzarsi della identità soterica di Gesù Cristo e la sua perenne attualità tramite ogni funzione personale e familiare cristiana ecclesiale a partire dalla chiesa apostolica di Mt. Tale funzione esiste già come il dono della continua presenza di Gesù Cristo in forza del suo Spirito, ma la sua attuazione dipende anche dai credenti. «La chiesa/comunità è presente nel vangelo non da ultimo tramite i discepoli. Ma Essere chiesa non è un fatto automatico»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 97.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>10</sup> ID., *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 14,1-28-20*, Paideia, Brescia 1991,796.

#### 4. L'imperativo antropologico

Nella pietà popolare tradizionale la figura di Giuseppe viene interpretata secondo una visione religiosa morale. Il prototipo, in forza dell'omonima allegorica è il Giuseppe ebreo, «il sognatore» (Gen 37,19). Le due figure hanno in comune la funzione di previdenza e di provvidenza, bene espressa dall'invito del Faraone: «"Andate da Giuseppe, fate quello che vi dirà"» (Gn 41,55). Ma la storia del «Patriarca Giuseppe che conduce Giacobbe/Israele in Egitto», come Giuseppe la santa famiglia, va colta con «scetticismo»<sup>11</sup>. Già l'esegesi giudeo-cristiana orienta verso una più solida teologia storico-salvifica funzionale di Giuseppe: quella mosaica dell'esodo pasquale di Israele, di Gesù, della chiesa e d'ogni comunità cristiana. Mt non intende dare una figura biografica ma teologica-morale di Giuseppe. La grandezza di Giuseppe consiste nello svolgere la funzione di innestare il Figlio di Dio e di Maria nella genealogia messianica davidica (2Sam 7,14; Mt 1,1.16.20). La successiva azione provvidente di Giuseppe completa questa funzione paterna. L'educazione completa la generazione fisica. Dall'indicativo teologico emerge con chiarezza questa funzione teologico-morale di Giuseppe. La sua fedele obbedienza al comando divino è esemplare. «Destatosi prese con sé il bambino e sua madre e nella notte fuggì in Egitto, e entrò nel paese d'Israele» (Mt 2,14.21). Non si tratta di un'obbedienza cieca, ma oculata. Infatti, «udito» (Mt 2,22) dell'inaffidabilità dell'etnarca della Giudea Archelao, deposto nel 6 d.C., figlio di Erode il Grande morto nel 4 a. C., ha «paura di andarvi» (Mt 2,22b) e per rivelazione dell'angelo si «rifugia» (Mt 2,22c) nella Galilea, governata dall'altro figlio di Erode, Erode Antipa. Pur essendo un rifugiato politico, non vi rimane come un *metekos*, un extracomunitario, ma mette su casa per «abitarvi» stabilmente (Mt 2,23a). Questi scarni tratti teologico-morali lasciano trasparire la nuova concezione e pratica dell'autorità paterna nella santa famiglia. «L'unione di uomo, donna e bambino è la norma per il comportamento cristiano di ogni comune famiglia»<sup>12</sup>. Il comune è il suo straordinario: la novità dell'autorità paterna. La prima lettura accentua la «pietà» dei figli verso i genitori (Sir 3,17), la seconda esorta le mogli alla «sottomissione» ai mariti e questi ad «amare» le mogli, i figli all'«obbedienza» ai genitori e i padri alla «dolcezza» verso i figli (Col 3,18-21). Mt non è interessato alla pietà filiale sapienziale né ai codici familiari paolini né alla disobbedienza-obbedienza del fanciullo Gesù né al protagonismo di Maria (Lc 2,43.48.51), ma all'esercizio dell'autorità paterna di Giuseppe. L'evangelista «mette in evidenza soprattutto la persona e il comportamento del capo famiglia, Giuseppe, che nel silenzio, nella dimenticanza di sé, nella dedizione totale adempie il suo compito con piena responsabilità, custodisce e protegge Maria e Gesù, eseguendo con prontezza i comandi di Dio»<sup>13</sup>. Nella santa famiglia l'autorità paterna è l'opposto del potere maschile rispetto all'impotenza del bambino e alla tenerezza femminile della madre e sposa. Infatti è proprio dell'autorità, dal verbo latino *augere*, aumentare, far crescere, promuovere l'altro a cui è rivolta l'azione autoritativa. L'autorità è la funzione della predilezione adulta. Infatti Giuseppe, rispetto a Gesù e a Maria è il meno importante nell'ordine della identità personale umana-teologale, ma è il più responsabile del farsi definitivamente umana della salvezza. Il dono-funzione dell'autorità consiste nel promuovere ciascuno come se fosse l'unico, ma mai l'esclusivo. L'unicità è data dal rapporto tra dono d'autorità e bisogno immediato d'aiuto. Il bambino è il centro di interesse dell'autorità di Maria, di Giuseppe e

<sup>11</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 282; J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,88.

<sup>12</sup> H. U. von BALTHASAR, *Luce*, 25.

<sup>13</sup> G. FERRARO, *Nel nome del Padre. Commento esegetico alle letture festive. Schemi di predicazione. Anno A*, Piemme, Casale Monferrato, 1992,65.

dell'angelo del Signore. Dio Padre, proprio come «agape» (1Gv 4,8), è la prima autorità di predilezione per ogni uomo come se fosse l'unico, ma mai l'esclusivo. La «virtù» morale di Giuseppe, uomo giusto, consiste nel saper attuare «l'ordine dell'amore» tra il dono di promuovere e il bisogno di crescere<sup>14</sup>. Così nella santa famiglia di Nazaret «al di sopra di tutto vi è la carità che è il vincolo della perfezione e la pace di Cristo regna nei cuori» dei «riconoscenti» (Col 3,14-15). perciò «Nazaret è la scuola dove si comincia a comprendere la vita di Gesù: la scuola del Vangelo. Qui, a questa scuola, si apprende anzitutto una lezione di silenzio, di disciplina di vita familiare, di lavoro, un metodo per conoscere chi è il Cristo, se si vuole seguire il vangelo e diventare discepoli di Cristo»<sup>15</sup>.

*«O Dio, nostro Padre, che nella santa famiglia ci hai dato un modello di vita, fa' che nelle nostre famiglie fioriscano le stesse virtù e lo stesso amore, perché, riuniti insieme nella stessa casa, possiamo godere la gioia senza fine».*

---

<sup>14</sup> S. AGOSTINO, *La città di Dio*, 15,22, Città Nuova, Roma 1988,439.

<sup>15</sup> PAOLO VI, *A Nazaret la prima scuola del vangelo*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 2,1964, Vaticana, Roma s.d. 24-25.

## Maria santissima madre di Dio

### 1 Gennaio – Ottava del Natale

Appena gli angeli si furono allontanati per tornare al cielo, i pastori dicevano fra loro: "Andiamo fino a Betlemme, vediamo questo avvenimento che il Signore ci ha fatto conoscere". Andarono dunque senz'indugio e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino, che giaceva nella mangiatoia. E dopo averlo visto, riferirono ciò che del bambino era stato detto loro. Tutti quelli che udirono, si stupirono delle cose che i pastori dicevano. Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore. I Pastori poi se ne tornarono, glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano udito e visto, com'era stato detto loro. Quando furono passati gli otto giorni prescritti per la circoncisione, gli fu messo nome Gesù, come era stato chiamato dall'angelo prima di essere concepito nel grembo della madre (Lc 2,15-21).

L'odierna liturgia celebra quattro feste: l'ottava del Natale e la circoncisione, istituite rispettivamente a Roma e nelle Gallie nel secolo IV e VI per porre fine alle feste pagane di capo d'anno, la maternità di Maria, celebrata nel Panteon di Roma fin dal secolo VI, e in fine il capo d'anno civile, festa in cui da qualche anno si celebra anche la giornata della vita. Maria vergine-madre di Gesù Cristo è l'indicativo teologico dell'imperativo antropologico.

#### 1. Il contesto e il testo di Lc 2,15-21

La prima lettura e il Sal invocano la «benedizione», la «pietà» e lo splendore del «volto» di Dio all'inizio dell'anno solare (Nm 6,22; Sal 67,2). La seconda lettura nell'economia trinitaria proclama la cristologia della maternità di Maria: «Dio mandò il suo Figlio nato da donna», perché «ricevessimo l'adozione a figli» mediante l'invio «nei nostri cuori dello Spirito del suo Figlio» (Gal 4,4-6). Il brano evangelico connette Natale, maternità di Maria e circoncisione-imposizione del nome Gesù al bambino. Ai racconti delle due annunciazioni di concepimento (Lc 1,5-23; 26-56) fanno seguito quelli della nascita, circoncisione, imposizione del nome e futura grandezza di Giovanni e di Gesù (Lc 1,57-80; 2,1-51). Lc 2,15-20 è la terza parte del racconto della nascita, «La terza scena in 2,1-20 riunisce i protagonisti della prima scena: nascita di Gesù a Betlemme vv. 1-7 e della seconda: annuncio ai pastori vv. 8-14»<sup>1</sup>. Sembra «in parallelismo con 1,57-79, che in un primo tempo un racconto breve della nascita abbia trovato la sua originaria spiegazione profetica in 2,22-38. E' possibile che 2,8-20 abbia ricevuto la sua attuale forma narrativa e collocazione più tardi di 2,22-38»<sup>2</sup>. Così la seconda e terza scena, cioè 2,8-20, sarebbero state formate a parte e inserite posteriormente tra il racconto della nascita 2,1-7 e quello della circoncisione-imposizione del nome e crescita del bambino 2,21-38. Da ultimo Lc 2,15-20 è un testo composito. Il v. 15 è un' introduzione, il v. 16 narra la verifica del segno, i vv. 17-20 riferiscono la reazione conclusiva degli astanti. Tale reazione viene presentata secondo uno schema funzionale concentrico: v. 17 A annuncio dei pastori, v. 18 B meraviglia di tutti v. 19 B' meditazione di Maria, v. 20 A' lode dei pastori. Il

<sup>1</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 580.

<sup>2</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,239.

v. 21, «un'aggiunta lucana»<sup>3</sup>, «conclude la storia della nascita di 2,1-20 (cf 1,59-64 con 1,13) e lega insieme i singoli racconti, «originariamente separati»<sup>4</sup>.

## 2. Lo sfondo culturale e storico

L'ambiente culturale d'origine non è quello bucolico ellenistico dei racconti di nascite e riconoscimento d'eroi pagani. «Il motivo dei pastori è comprensibile in ambiente palestinese». Le «allusioni a motivi veterotestamentari» dimostrano «che la narrazione, nel suo materiale di base, è palestinese, giudeo-cristiana e antica»<sup>5</sup>. In questo ambiente e con questo materiale culturale la comunità giudeo-cristiana mediante la reazione di tutti gli astanti alla culla del bambino esprime la sua comprensione di Gesù Cristo fin dalla sua nascita. «I vv. 15-20 raccontano come il segno divino promesso sia visto ora nel suo compimento (vv. 15-19) e come, di conseguenza, si arrivi a lodare Dio (v 20). Ciò viene raccontato affinché coloro che leggono e ascoltano, comprendano, partecipino e s'uniscano al giubilo natalizio»<sup>6</sup>.

## 3. L'indicativo teologico

L'indicativo della circoncisione-imposizione del nome è l'originario contenuto dell'odierna celebrazione. La connessione con i racconti della nascita e della presentazione al tempio è suggerito dalla medesima espressione: «si adempiono i giorni del partorire, circoncidere, purificare». Comunque si interpreti dal punto di vista teologico il fatto della circoncisione, come «solidarietà con il genere umano», o «con il giudaismo», «l'interesse principale di Luca» è l'imposizione del nome<sup>7</sup>. Infatti il nome Gesù, pur non dandone l'evangelista una etimologia teologica come in Mt 1,21, connette annunciazione, nascita, annuncio ai pastori, circoncisione con il seguito della vita di Gesù. «Il fatto che il bambino ora porti il nome stabilito da Dio è ricco di significato per il futuro: egli d'ora in poi compirà l'opera voluta da Dio»<sup>8</sup>. Così il v. 21 mentre chiude apre all'ulteriore contenuto evangelico odierno. Nel v. 15, a carattere introduttivo, si descrive lo spostarsi dell'azione dal campo dei pastori verso il cielo per gli angeli e verso la culla per i pastori. L'avvenimento dell'allontanarsi verso il cielo, in parallelo antitetico con l'«accostarsi» ai pastori di Lc 2,9, senza scomparsa e comparsa improvvisa come in Lc 1,11, provoca l'avviarsi dei pastori verso la culla. Il muoversi narrativo dei pastori delinea il progresso della fede verso la realtà da credere. Il cammino del credere è un processo dialogico. I pastori passano dal dialogo interpersonale, suscitato dalla lieta notizia angelica della «grande gioia» (Lc 2,10), al movimento fisico, «andiamo», verso la constatazione, «vediamo», della realtà annunciata. L'oggetto della visione è la parola definitivamente avvenuta (At 10,37) e fatta conoscere come espressione di un significato storico libero da parte del Signore. L'espressione andare «a vedere... questo avvenimento è un semitismo: la parola greca *rema* significa "parola"; ma qui essa traduce la duplice connotazione dell'ebraico *dabar*, "parola, fatto". Questo è un fatto che parla»<sup>9</sup>. «E il verbo divenne carne e noi contemplammo la sua gloria» (Gv 1,14). Il v. 16 riferisce la duplice azione dei pastori. «Pieni di slancio e di gioia s'affrettano i pastori per poter vedere l'opera di rivelazione del segno promesso. La loro ricerca

<sup>3</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 586.

<sup>4</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,241.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 239-240.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>7</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 187.588.

<sup>8</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,241.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 549.

(forse nel frattempo si è fatto giorno ?) è coronata da successo»<sup>10</sup>. «E trovarono Maria e Giuseppe e il bambino adagiato nella mangiatoia». Rovesciando l'ordine di Lc 2,33 e modificando quello parallelo di Mt 2,11, il racconto mette in primo piano Maria seguita da Giuseppe e alla fine viene menzionato il bambino adagiato nella mangiatoia. L'ordine non è casuale. L'ultimo nominato è il bambino, qualificato nella sua qualità non di ragazzino o ragazzo, *paidion, pais* (Lc 2.27.40.43), ma di bambino neonato, *brephos*, giacente nella mangiatoia (Lc 2,12). La prima persona nominata è Maria, a cui fa seguito in posizione mediana senza alcun rilievo, Giuseppe. Quest'ordine può «riflettere un rispetto per la madre del Messia come nell'episodio parallelo dei Magi: "viderò il bambino con Maria, sua madre"» (Mt 2,11)<sup>11</sup>. L'autentica benedizione è il Natale, il dono del Padre, il suo Figlio, nato da Maria e da lei adagiato per l'accoglienza adorante dei pastori, degli uomini resi figli di Dio nel Figlio in forza del suo Spirito. «Il frutto del grembo» di Maria è la benedizione per la festa della vita nuova del capo d'anno (Dt 28,11; Lc 1,42). Il terzo concilio ecumenico di Efeso (431) precisa dogmaticamente contro Nestorio la vera grandezza di Maria, reale Madre di Dio, conseguenza dell'umanizzazione e incarnazione in lei del suo Figlio Gesù, il Verbo, il Figlio unigenito del Padre. «I santi padri non dubitano di chiamare la santa vergine madre di Dio (*theotokos*) non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto l'origine del suo essere dalla santa vergine, ma perché nacque da essa il santo corpo dotato di anima razionale a cui è unito sostanzialmente, si dice che il Verbo è nato secondo la carne». E il concilio di Calcedonia (451) inserisce nel simbolo di fede il titolo di Maria madre di Dio. «Insegnano a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore Gesù Cristo... generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine (*parthenos*) e Madre di Dio (*theotokos*) secondo l'umanità»<sup>12</sup>. L'accento su Maria, madre di Gesù, è l'indicativo teologico dell'odierna celebrazione, che fonda il conseguente imperativo antropologico.

#### 4. L'imperativo antropologico

I vv. 17-20, pur nella loro differente provenienza e formazione, descrivono la reazione dei presenti alla culla, figure teologiche dei credenti d'ogni tempo. Le loro azioni delineano una struttura funzionale inclusiva concentrica : Pastori, Tutti, Maria, Pastori. Nel v. 17 i pastori, dopo aver visto e compreso il segno, continuano l'attività rivelativa dell'angelo. Essi, a differenza dei Magi, fanno conoscere pubblicamente (*gnōrizo*) la verità della realtà della parola-evento rivelata dall'angelo su «questo ragazzino». La promessa profetica, l'annuncio dell'angelo e l'esperienza di testimoni oculari, i pastori, diventano ora vangelo pubblico. Il v. 18 riferisce la reazione degli astanti alle parole dei pastori. In parallelo con lo stupore di tutti per le notizie sulla nascita di Giovanni Battista (Lc 1,55-56) «tutti quelli che udivano si meravigliavano di quanto veniva loro detto dai pastori». Al sacro «timore» sacerdotale veterotestamentario per le notizie su Giovanni (Lc 1,55-56) «il messaggio divino riguardante il bambino, che i pastori riferiscono, suscita una meraviglia generale, in Maria e Giuseppe e in altre persone presenti (*pantes*)»<sup>13</sup>. Tra tutti questi ora viene riferita la reazione della figura teologica più significativamente implicata, la madre Maria. «Il v. 19 viene considerato "redazionale"», eco della meditazione di Giacobbe

<sup>10</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,236.

<sup>11</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 550.

<sup>12</sup> CONCILIIUM EPHE SINUM, *Seconda lettera di Cirillo a Nestorio*, in COD, 1-19,43; CONCILIIUM CHALCEDONENSES, *Definitio fidei*, in COD 25-31,86.

<sup>13</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,237.

sui sogni del figlio Giuseppe (Gen 37,11 LXX), e descrive non in modo «biografico storicizzante» ma «letterario» teologico l'oggetto e il modo della duplice azione di Maria<sup>14</sup>. L'oggetto è più ampio della parola-evento dei vv. 15.17 e comprende, come in Lc 2,51, «tutte queste parole-eventi», quale inizio, retrospettivo dell'intera vita, morte e risurrezione di Gesù. Il testo indica in modo esplicito il modo d'agire di Maria: «nel suo cuore» (Lc 1,19; 2,51). Il cuore, organo-funzione dell'agire umano per l'AT (Gen 37,11; Dt 6,4; Ez 36,26), indica l'azione complessiva di tutta la personalità teologale di Maria. L'azione di Maria è duplice: «conservare meditando». Si tratta di due azioni complementari. Il verbo «con-servare, *synterein*, o, *diaterin*», (Lc 2,19; 2,51) viene usato per esprimere l'attuazione della parola ascoltata ed esprime nella sua forma composta la duplice sfumatura della continuità e della diligenza. Maria «ascolta con cuore buono e integro la parola» fino a portare frutto (Lc 8,15). L'altro verbo, «mettere assieme, *syballein*», nella sua forma composta nel «greco ellenistico significa interpretare avvenimenti dal significato oscuro, arrivando a cogliere il senso esatto, spesso con l'aiuto di Dio»<sup>15</sup>. La forma verbale al participio concordato con il soggetto configura Maria come «l'interpretante» esistenziale dell'«esegeta» del Padre, il suo Figlio Gesù (Gv 1,18). Maria è beata perché compie la sua «verginità e maternità fisica» con la «maternità spirituale» rispetto al suo Figlio Gesù Cristo, divenendo così il modello per ogni maternità e paternità umana<sup>16</sup>. Infatti il NT qualifica la figura di Maria con la qualità generica di donna *gyne* (Gv 2,4; 19,26) e specifica come vergine, *parthenos* (Mt 1,23; Lc 1,27 bis): come moglie, *gynaike* (Mt 1,20.24), come madre, *gynaike*, meter, di Gesù (Gal 4,4; Mt 1,18, 2,11.13.14; 2,20.21; 12,46; 13,55; Mc 3,31.32; Lc 1,43; 2,33.34.48.51; 8,19; Gv 2,1.3.5.12; 19,25.26.26; At 1,14) e per conseguenza Gesù è il figlio di Maria (Mc 6,3; Lc 2,7). In sintesi secondo il pensiero del NT, precisato dal dogma ecclesiale, Maria è una donna, sposa di Giuseppe, vergine, madre fisica e spirituale di Gesù Cristo. Solo in Gv 19,27 Maria viene dichiarata Madre del discepolo prediletto. Quindi qualsiasi estensione spirituale della figura di Maria da una parte non può stravolgere o ignorare qualcuno di questi dati letterali e quindi qualità reali di Maria e dall'altra parte deve rispettarli nella loro complessiva integralità armonica. Tenuto fermo questo imprescindibile «riferimento» a Maria «in senso cristologico» e a Cristo in senso «mariologico», Maria diventa l'icona, più che la madre, della chiesa: la prima funzione di mediazione tra Gesù Cristo e gli uomini<sup>17</sup>. E quindi è il prototipo, più che Madre, per ogni credente. Proprio, come «vergine madre figlia del suo Figlio»<sup>18</sup>, è l'unica «discepola contemporanea» fin dall'origine di Gesù Cristo rispetto a tutti gli altri «discepoli di seconda mano» apostolici e post-apostolici<sup>19</sup>. La sua beatitudine allora diventa quella d'ogni credente. «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!» (Lc 11,28). Così si entra nella fraternità con Gesù Cristo, come figli nel Figlio, il Figlio di Maria e del Padre. «Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 8,21). L'azione si chiude con un altro tipo di reazione: innologia dei pastori. Nel v. 20 pastori escono dalla scena «glorificanti e lodanti Dio». Il testo sembra essere l'eco del cantico dei tre fanciulli di Dn 3,26.65 (LXX) e continua il kerigma dossologico degli angeli e riporta fin all'origine le conclusioni

<sup>14</sup> *Ibidem*, 238 e 237.

<sup>15</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 551.

<sup>16</sup> DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia. Paradiso*, 33,1, Scuola, Brescia 1954,366.

<sup>17</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,237.

<sup>18</sup> DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia. Paradiso*, 33,1, Scuola, Brescia 1954,366.

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia. Postilla non scientifica. Volume primo*, Zanichelli, Bologna 1972,148.179.

dossologiche lucane postpasquali (Lc 1,13; 24,53; At 2,47). La forma participiale sottolinea l'identificazione funzionale personale, analogamente agli angeli, figure di rivelazione, di Maria, icona di credente, del celebrare dossologico. Maria, come i pastori, diventano i prototipi, o modelli, autentici discepoli canonici, di come armonizzare annuncio rivelativo, ascolto accogliente, fede costatante, celebrazione attualizzante, dossologia esistenziale «a Dio per tutto quello che è stato detto», udito, visto, sperimentato in questa celebrazione d'inizio d'anno. «Gli uditori del racconto sono invitati a loro volta a comportarsi come i pastori e a celebrare il Natale»<sup>20</sup>. La benedizione del Natale per il nuovo anno è il dono di Maria, il suo Figlio Gesù Cristo per tutti gli uomini figli di Dio in forza dello Spirito esclamanti: «Abbà, Padre!» (Gal 4 6). «O Dio che nella verginità feconda di Maria hai donato agli uomini i beni della salvezza eterna, fa' che sperimentiamo la sua intercessione, perché per mezzo di lei abbiamo ricevuto l'autore della vita».

---

<sup>20</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1, 239.

## *Seconda domenica dopo Natale*

In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini: la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta. Venne un uomo mandato da Dio e il suo nome era Giovanni. Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. Egli non era la luce, ma doveva render testimonianza alla luce. Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo. Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma i suoi non l'hanno accolto. A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomini, ma da Dio sono stati generati. E il verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità. Giovanni gli rende testimonianza e grida: "Ecco l'uomo di cui io dissi: Colui che viene dopo di me mi è passato avanti, perché era prima di me". Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato (Gv 1,1-18).

In questa seconda domenica la liturgia, continuando a celebrare in modo più patato la Parola di Gv 1,1-18, connette il fatto-evento della nascita di Gesù Cristo con quello della sua prima pubblica rivelazione o Epifania. L'indicativo natalizio dell'autorivelazione del mistero Dio Padre per la Parola-Uomo fonda l'imperativo antropologico del credere, celebrandolo.

### **1. Contesto e testo di Gv 1,1-18 (1-2)**

La forma innologica connette tra di loro le tre letture e il salmo. La sapienza personalizzata «loda se stessa nell'assemblea dell'Altissimo» ed esprime la sua funzione nella creazione del mondo e nella storia del popolo ebraico (Sir 24,1-2). L'apostolo Paolo benedice «Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo» per la sua «benedizione spirituale»: elezione e filiazione e ringrazia per la «fede» e l'«amore» dei cristiani (Ef 1,3.15). Il Sal connette i due inni con l'invito alla lode divina: «Glorifica il Signore, Gerusalemme, loda, Sion, il tuo Dio» (Sal 147,12). Il terzo inno, il prologo giovanneo, li collega, compiendo l'inno alla sapienza e il canto del Sal e fondando la benedizione paolina. Supponendo e completando quanto detto nella meditazione di Natale, l'attenzione viene qui limitata al tema specifico del mistero della Parola di Gv 1,1-2. Il contesto lontano di questi due vv. è l'intero vangelo. Infatti il tema della sovraesistenza del v. 1a ritorna nel v. 15 e in Gv 17,5 e quello della sua qualità divina del v. 2 compare in Gv 10,30 e 20,20. «Quasi tutti i critici sono unanimi nella divisione di due parti dell'intero vangelo»<sup>1</sup>: Prologo (Gv 1,1-18); «I. Il libro dei segni di Gesù, il Cristo e Figlio di Dio (Gv 1,19-51; 2,1-12,36); II. Il "compimento" l'ora della glorificazione di Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio (Gv 13,1-20,29)»; Conclusione (Gv 20,30-31) e capitolo

<sup>1</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del vangelo secondo Giovanni. I (Capitoli 1-4)*, EP, Cinisello Balsamo, 1990,46.

aggiunto (Gv 21,1-24)<sup>2</sup>. Il contesto immediato di Gv 1,1-2 è il prologo stesso in forza della ripresa al v. 14 e al 18 del tema la Parola. «L'ultima strofa riprende la prima come un'inclusione finale e circoscrive così il prologo»<sup>3</sup>. Da un punto di vista tematico statico dell'«autore, che sa già dove vuole arrivare (Gesù è il Logos)»<sup>4</sup>, il prologo viene diviso in tre parti: I. creazione (Gv 1,1-5); II. storia universale e d'Israele (Gv 1,6-13); III. incarnazione e comunità cristiana (Gv 1,14-18)<sup>5</sup>. Nella prospettiva ancora tematica, ma attenta all'elemento letterario, stilistico «chiasmatico o parabolico», seguendo «il movimento progressivo dallo schema giovanneo della "discesa//ascesa" (Gv 16,28)», il testo viene diviso in due parti simmetriche paraboliche connesse in basso: I. discesa (Gv 1-11); connessione (Gv 1,12-13); II. ascensione (Gv 1,14-18)<sup>6</sup>. Da un punto di vista del «testo secondo la sua progressione (il Logos diviene Gesù Cristo)» e dell'espressione stilistica poetica ritmica della «prosodia greca» basata sulle sillabe e sugli accenti, il testo viene diviso in due parti composte ciascuna di tre strofe: «strofa A 1-3ab, mesodo B 3c-5, antistrofa A 6-8; strofa C 9-13, mesodo D 14, antistrofa C' 15-18»<sup>7</sup> «rispettivamente di 18/12/18 e di 30/12/30 sillabe»<sup>8</sup>. In fine i vv. 1-2 mostrano un'evidente struttura circolare concentrica composta di quattro stichi di 5/7/5/7 parole con tre sillabe toniche nei primi tre vv. (3+3+3). A «In principio era il Verbo», B «e il Verbo era presso Dio», B' «e il Verbo era Dio». A' «Egli era in principio presso Dio». Lo sfondo culturale consente di comprendere meglio la semplice solennità di questo inizio dell'autorivelantesi storico del mistero di Dio tramite la sua Parola.

## 2. Lo sfondo culturale storico

L'immediato «ambiente» culturale d'origine del titolo Logos non sembra essere quello «greco-ellenistico» filosofico né quello gnostico-religioso né, forse, quello giudeo-ellenistico alessandrino di Filone<sup>9</sup>. Il titolo di Logos non dipende «dalle dottrine allora diffuse, che parlavano di un "Logos"»<sup>10</sup>. Il *logos* di Giovanni non è il principio logico, «*logos, ratio*, dell'anima umana e/o del mondo» né l'essente «metafisico e cosmologico», fondamento della realtà, norma immanente del mondo, né la gnosi salvifica né la figura filoniana della parola di Dio<sup>11</sup>. L'ambiente più consono per comprendere il significato di Logos sembra essere quello biblico-giudaico. «Nell'AT "Verbum Domini" ha molteplici funzioni. Esprime la comunicazione e la forza divina fatta ai profeti (Os 1,7; Ger 1,4.11; 2,1), la funzione nella creazione (Sal 32,6.9; Sap 9,1), la comunicazione della vita (Dt 32,46; Is 55,10-11; Ez 37,4-6), la presenza della legge (Sal 119,92-104). Nella tradizione giudaica ha grande importanza la Sapienza divina che è presso Dio quando crea il mondo e poi inhabita in Israele. Nei Targum la Memrà non è identica alla Parola di Dio, ma indica lo stesso Dio in quanto è creatore, rivelatore e salvatore»<sup>12</sup>. L'evangelista usa il genere sapienziale innico, ne condivide il medesimo orizzonte mentale e utilizza il triplice movimento di pro-

<sup>2</sup> R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992,35.

<sup>3</sup> H. van den BUSSCHE, *Giovanni. Commento del vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi, 58.

<sup>4</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,86.

<sup>5</sup> R. FABRIS, *Giovanni*, 138.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>7</sup> J. IRIGOIN, *La composition rythmique du prologue de Jean (1,1-18)*, in *RB* 78(1971) 508.

<sup>8</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,82.

<sup>9</sup> R. FABRIS, *Giovanni*, 172.

<sup>10</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 93.

<sup>11</sup> I. de la POTTERIE, *Exegesis*, 39.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 40.

gressiva rivelazione della Sapienza presso Dio, nella creazione e tra il popolo, ma per esprimere lo specifico rivelarsi del mistero cristiano. «Il concetto giovanneo della Parola rimane un contributo del cristianesimo: la Parola divenuta personale in Gesù»<sup>13</sup>. Infatti il prologo, a partire dal suo inizio, non sembra essere un inno dossologico: «Gesù Cristo è il Logos», ma «descrive un divenire: il Logos divino è divenuto Gesù Cristo»<sup>14</sup>

### 3. L'indicativo teologico

I vv. 1-2 descrivono il primo movimento dell'evento-fatto storico-salvifico del rivelarsi realmente di Dio, per cui la sua Parola nel secondo movimento diventa l'uomo Gesù di Nazaret v. 14, e così nel terzo movimento finale questi è proprio il Figlio monogenito unico rivelatore, o esegeta, dell'invisibile Dio Padre v. 18. Il primo movimento dei vv. 1-2 viene considerato sotto tre aspetti progressivi conclusi in un quarto finale. Anzitutto il v. 1a annuncia il tema: la sovraesistenza della Parola. «In principio c'era la Parola». La spiegazione genetica delle tre parole toniche, a partire dal soggetto, consente di comprendere l'iniziale aprirsi, facendosi da sé aperto esprimendosi, Significato o Parola, del mistero di Dio. Sembra «improbabile» che Gesù abbia usato l'espressione Parola di Dio per annunciare la sua parola e tuttavia al «fu detto» egli prende posizione: «Ma io invece vi dico» (Mt 5,22.32). Negli scritti apostolici «parola di Dio» (At 6.2.4), oggetto della *diakonia* apostolica, è «forza di Dio» (1Cor 1,18), «fedele» (1Tm 1,15), «viva, efficace» (Eb 4,12), «parola di verità del vangelo» (2Cr 6,7; Col 1,5), «parola di Cristo» (Col 3,16), «parola di Dio, il mistero, che è Cristo» (Col 1,25.27). Nei vangeli sinottici parola di Dio indica il messaggio e l'azione di Gesù. «La "parola di Dio" è la parola riguardante Gesù»<sup>15</sup>. Nel quarto vangelo Parola ricorre 40x ed in connessione con aggettivi possessivi «mia parola, sua, di Gesù, del Padre che mi ha mandato» (Gv 5,24; 4,41; 14,24, 18,32), con i verbi dire (*eip\**) (Gv 7,36) e parlare (*lalein*) (Gv 3,34), con i sostantivi «spirito e vita» (Gv 6,63), «dottrina» (Gv 7,16), «vita eterna» (Gv 12,50), esprime la stessa realtà personale Gesù Cristo: «Io sono la risurrezione e la vita; la via e la verità e la vita» (Gv 11,25; 14,6); «sono Io il parlante (*ho lalōn*) con te», il Messia. Ma qui «potrebbe già trattarsi dell'espressione assoluta con cui Gesù svela la sua natura divina, (Gv 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19)»<sup>16</sup>. «Il parlante (*ho lalōn*) con te, quegli è il Figlio dell'Uomo» (Gv 9,35.37). In fine nel prologo di Gv 1,1.14, e nei suoi riverberi di Ap 19,13 e 1Gv 1-2, viene raggiunta la piena personalizzazione della Parola. Soltanto qui «Cristo viene designato in modo assoluto come la Parola»<sup>17</sup>. Infatti sia nel v. 1a sia nel v. 14a il termine Logos è preceduto dall'articolo determinativo maschile personale. Il Logos, *ho logos*, è la Parola. «Le affermazioni giovannee relative al Logos sono il frutto di una profonda meditazione sulla vita di Gesù. Gesù vive la Parola di Dio nello stesso tempo che l'annuncia: egli stesso è la Parola di Dio»<sup>18</sup>. Ma, se la Parola è lo stesso Gesù, allora tale Parola è la sua genesi. L'espressione in principio, rara nel greco profano e stereotipo positivo o negativo in quello biblico, è l'eco di Gen 1,1. Negli scritti giovannei principio, arche, ricorre 21x su 55x del NT. In Gv 1,1a l'espressione in principio certamente non significa l'inizio del tempo né il principio cosmico o metafisico

<sup>13</sup> R. E. BROWN, *Giovanni. 2. Commento al Vangelo spirituale. Capp. 13-21*, Cittadella, Assisi, 1979,1470.

<sup>14</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,84 e 85.

<sup>15</sup> G. KITTEL, *logos*, in *GLNT* 6,323.

<sup>16</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1,654.

<sup>17</sup> I. de la POTTERIE, *Exegesis*, 49.

<sup>18</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaus et Nestlé, Neuchatel, 1966, 128.132.

né il momento dell'inizio del mondo come in Gen 1,1 né il prima, *en archē*, dell'azione creativa divina della Sapienza come in Pr 8,22, Sir 24,9 né il precedente prima della creazione del mondo come in Pr 8,23 né l'eternità antiariana della Parola. Né indica la genesi storico-biografica di Gesù come in Mt 1,1 né, forse, l'inizio della sua vita pubblica come in 1Gv 1,1, né l'inizio del vangelo come in Mc 1,1. Qui in principio, non è estraneo a tutti questi esordi, li riassume e li esprime in modo più sfumato e profondo. «Si tratta qui della preesistenza e dell'eternità del Verbo»<sup>19</sup>. Tale esistenza precedente non va compresa in termini di durata, ma di piena attualità, quindi è preferibile «parlare non di "pre-esistenza", ma di "sovra-esistenza"»<sup>20</sup>, o meglio, di «presenza eterna della Parola in Dio»<sup>21</sup>. «Il prologo del vangelo di Gv va dalla pre-incarnazione all'incarnazione (da 1,1a a 1,14)» e così alla pienezza soterica di Gv 1,18<sup>22</sup>. La forma verbale era completa il significato del soggetto, la Parola. L'«in principio» archetipo non porta a comprendere l'era, *ēn*, come esisteva. L'interesse semantico non si concentra sull'esistenza in se stessa eterna della Parola né sulla sua anteriorità alla creazione ma sull'«arche delle relazioni tra la Parola e Dio», rispetto all'evento del fatto dell'incarnazione<sup>23</sup>. perciò è preferibile intendere l'«era» come «c'era» più neutro di «esisteva» per esprimere il rapporto tra soggetto Parola e sua modalità archetipa<sup>24</sup>. «In principio c'era la Parola». L'accento tonico e semantico non segue l'ordine dei termini, ma costruisce una figura concentrica rovesciata: A principio, a era, **A** Parola. L'enfasi media su principio, divenendo inferiore su era, si compie in Parola. Così il testo rileva come l'economia inizia dalla teologia. In secondo luogo infatti il v. 1b, sviluppando il tema di 1a, la sovraesistenza della Parola, esprime la relazione della Parola rispetto al Dio. «E la Parola era presso il Dio». La Parola si significa in relazione al Dio: è il Significato espresso del Significantesi Dio Padre. Nel NT e in particolare «in Giovanni Dio con l'articolo, *ho theos*, significa il Padre (Gv 3,16.17.33.34; 6,27; 8,42) come viene confermato dall'inclusione di Gv 1,18 e dal parallelismo di 1Gv 1,2»<sup>25</sup>. La Parola è in relazione con il Dio, il Padre. Il verbo era, seguito dalla preposizione locale *pros*, specifica la natura generica della relazione tra la Parola e il Padre. Nel greco classico e in Gv la preposizione verso, *pros*, con verbi statici, regge il dativo ed esprime lo stato della relazione (Gv 18,16), con verbi di movimento regge l'accusativo ed indica il farsi della relazione (Gv 17,13). Ora in Gv 1,1b la preposizione, nonostante il verbo statico era, *ēn*, regge l'accusativo. Nel greco ellenistico, meno rigoroso nell'uso delle preposizioni, il testo potrebbe indicare lo stato dell'interrelazione cioè «l'essere comune, che è propria sia al Logos che a Dio»<sup>26</sup>. Ora Gv quando intende esprimere lo stato della relazione usa preposizioni reggenti il dativo come in, *ēn*, (Gv 17,23), presso, para, (Gv 17,5), con, meta, (Gv 16,32). Quando invece intende esprimere il punto da cui inizia l'orientamento dell'interrelazione usa verso, *pros*, l'*ad* latino (Gv 17,13). La differenza fra verso, *pros*, e presso, para, si ha in Gv 14,23: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui, *pros auton*, e dimoreremo presso di lui, *par'autō*». Quando invece vuole sottolineare il punto di arrivo dell'interrelazione,

<sup>19</sup> I. de la POTTERIE, *Exegesis*, 53.

<sup>20</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 1 q 10 a 1 ad 4; X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,109.

<sup>21</sup> I. de la POTTERIE, *La nozione di "principio" negli scritti giovannei*, in ID. *Studi di cristologia*, Marietti, Genova, 1986,223.

<sup>22</sup> R. E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1966,227.

<sup>23</sup> I. de la POTTERIE, *La nozione*, 222.

<sup>24</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 108.

<sup>25</sup> I. de la POTTERIE, *Exegesis*, 54.

<sup>26</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1,296.

già orientata, usa l'in dinamico, *eis* con l'accusativo (Gv 1,18). Sia *pros* che *eis* con l'accusativo hanno valore dinamico ed indicano l'esperienza di «direzione, d'orientamento, ma con questa nuance: *pros* indica l'orientamento verso la meta per rimanere davanti ma non per penetrarvi; *eis*, per contro, indica inoltre un movimento fino all'interno della meta stessa da raggiungere<sup>27</sup>. In sintesi Gv 1,1b esprime il punto genetico dell'orientamento della teologia, il Dio, il Padre, rispetto all'economia, la Parola, il Figlio: «e la Parola era (orientata) verso il Dio». In terzo luogo, chiarite l'origine, v. 1a, e la relazione della Parola rispetto al Dio, v. 1b, il v. 1c passa a precisare la conseguente identità di dignità della Parola: «e la Parola era Dio». La Parola, con articolo determinativo singolare maschile, è il Soggetto e Dio, senza articolo, il suo predicato. L'autore per esprimere l'identità della Parola non usa l'aggettivo divino, *theios*, o l'indeterminato un dio, *theos tis*, espressioni della teologia pagana, né però il sostantivo articolato, il Dio, ma semplicemente Dio. «Il Logos non è Dio nel senso riservato al Padre» ma non è soltanto «divino» come intesero gli ariani<sup>28</sup>. «Con *theos* nella sua qualità di predicato si inizia una vera e propria considerazione specificatamente cristologica, anche se sempre al servizio dell'idea soteriologica<sup>29</sup>, «destinata a formare un'inclusione con Gv 20,28, dove alla fine del vangelo, Tommaso confessa Gesù come "il mio Dio, *ho theos mou*"<sup>30</sup>». In sintesi: sovraesistente era la Parola, v. 1a, ed era in reale relazione dinamica distintiva con il Dio, v. 1b, ed era Dio, v. 1c: . Il prologo «descrive un divenire: il Logos divino è divenuto Gesù Cristo»<sup>31</sup> Tale divenire, è «l'economia cristiana» (DV 4) della teologia: «due e uno» «conessenziali»: Dio, il Padre e il Figlio Gesù Cristo<sup>32</sup>. E' «l'economia del mistero di Dio, il Cristo» nello Spirito (Ef 3,9; Col 2,2), della teologia. «"L'economia" esprime tutta la vita concreta e salvifica del Cristo-Uomo, Verbo incarnato, mentre la "teologia" indica ciò che concerne il Figlio preesistente o la divinità in generale»<sup>33</sup>. La relazione della Parola con il Padre, la teologia, fonda l'economia, il divenire carne della Parola nello Spirito e l'economia rivela, perché realizza nella storia, la teologia di Dio-Trinità, una natura e tre persone sussistenti coesenziali e distinte. «Attraverso l'"Oikonomia" ci è rivelata la "Theologia"; ma, inversamente, è la "Theologia" che illumina tutta l'"Oikonomia"»<sup>34</sup>. L'indicativo teologico consiste in questo: la Parola era sovraesistente, era in relazione dinamica di distinzione con il Dio, era Dio. Di qui consegue l'imperativo del credere il mistero, celebrandolo.

#### 4. L'imperativo antropologico

Il v. 2, supposta l'identità nel pronome enfatico «Egli» del v. 1c, ricapitola il v. 1a: «Egli era sovraesistente» e il v. 1b: «ed era rivolta verso il Dio». Così in quarto luogo il v. 2 mentre chiude la genesi teologica della Parola l'apre sul suo diventare economica a partire dalla sua azione creatrice del v. 3. «Ricapitolando in questi termini le due prime affermazioni concentrate del v. 1, il testo mette in rilievo l'essenziale di ciò che intende proporre: la situazione del Logos in rapporto all'inizio dell'universo

<sup>27</sup> I. de la POTTERIE, *L'emploi dynamique de eis dans saint Jean et ses incidences théologiques*, in *RB* 43(1962) 386, nota 2.

<sup>28</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,114.

<sup>29</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1,296.

<sup>30</sup> R. E. BROWN, *Giovanni*, 1,6.

<sup>31</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,85 e 86.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 110; CONCILIUM NICAENUM, *Expositio fidei*, in *COD*, 10,5.

<sup>33</sup> K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, in *NRTh* 102 (1970) 283.

<sup>34</sup> *Catechismo della chiesa cattolica redatto dopo il Concilio ecumenico Vaticano II*, 236, Vaticana, Roma, 1992,77.

e, al tempo stesso, la sua esistenza presso Dio»<sup>35</sup>. Il v. 2 è una formula breve del credere cristiano: il mistero economico di Dio-Trinità. Si crede la verità per credere tramite il suo significato nella realtà di Dio-Trinità. «L'atto del credente non termina infatti all'enunciato, ma alla realtà»<sup>36</sup>. E tale realtà ha il carattere della interrelazione personale di Dio-Trinità rispetto alla comunità fatta di persone credenti. Così c'è un rapporto inscindibile tra realtà creduta, indicativo, e realtà credente, imperativo. La realtà della fede allora fonda, perché costituisce, la realtà credente. Le persone credute rendono capaci le persone credenti al credere e viceversa, queste concedono a Dio-Trinità di donarsi ulteriormente e così l'atto della fede rivela la struttura iniziale della vita eterna come reciproca carità attuata nel tempo come operosa speranza. perciò l'atto della fede ha la stessa struttura dinamica dell'interrelazione delle persone credute e viceversa. E' la loro stessa singolarità esistente proprio come interrelazione distintiva. Infatti il verso, *pros*, e dentro, *eis*, rivelano il significato dell'interrelazione della Parola rispetto al Padre. «La Parola era (rivolta) verso, *pros*, il Dio» Padre (Gv 1,1b) e «il Figlio unigenito, l'essente dentro, *eis*, il seno del Padre, rivela» all'uomo che l'accoglie, orientandosi verso (Gv 1,18b). Questo reale rivelarsi dell'economia della teologia rende possibile il corrispondente dinamismo interpersonale del credere umano. «"Credere in, descrive il dinamismo prodromo della fede, il movimento che porta verso Cristo e (per lui nello Spirito) verso il Padre»<sup>37</sup>. Si tratta di un movimento processuale corrispondente a quello economico che lo rende possibile. «Chi crede in lui», Gesù Cristo (Gv 3,18) entra in relazione con lui, «crede nel suo nome» (Gv 1,12). Chi poi crede nell'intima realtà dell'«unigenito Figlio di Dio» (Gv 3,18) e tramite Gesù Cristo crede «in colui che l'ha mandato», il Padre (Gv 12,44), riceve la competenza di «diventare figlio di Dio» (Gv 1,12). Questo intarsio tra economia teologica e ed economia antropologica costituisce il centro della vita cristiana storica rispetto ad ogni altro tipo di interrelazione orizzontale e già inizio dell'interrelazione escatologica eterna. Quindi il mistero dell'economia della teologia, indicativo teologico, fonda, perché crea, il mistero dell'economia dell'antropologia, imperativo antropologico. Questo è lo specifico concetto e realtà di mistero cristiano. «Il mistero è l'ovvio» dell'inesauribile significato della gratuità dell'esistenza in relazione distintiva tra Dio-Trinità economica della teologia e la comunità di persone economica dell'antropologia<sup>38</sup>. «Dunque lo Spirito santo discese a causa dell'economia e l'Unigenito Figlio di Dio, che è anche la Parola del Padre, venuta la pienezza del tempo, si incarnò nell'uomo per l'uomo e portò a compimento tutta l'economia umana»<sup>39</sup>. Credere nel mistero, non è affermare l'incomprensibile, ma celebrare, facendone frequente e pubblica esperienza, l'interrelazione attuale e distinguente le persone divine e umane nella reciproca comunicazione di comunione.

*«Padre di eterna gloria, che nel tuo unico Figlio ci hai scelti e amati prima della creazione del mondo e in lui, sapienza incarnata, sei venuto a piantare in mezzo a noi la tua tenda, illuminaci con il tuo Spirito, perché accogliendo il mistero del tuo amore, pregustiamo la gioia che ci attende, come figli ed eredi del tuo regno».*

<sup>35</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,117.

<sup>36</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 2-2 q 1 a 2.

<sup>37</sup> I. de la POTTERIE, *La fede negli scritti di Giovanni*, in ID., *Studi*, 292.

<sup>38</sup> K. RAHNER, *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in ID., *Saggi teologici*, EP, Roma 165,436.

<sup>39</sup> S. HIRÉNÉE, *Contre les hérésies*, 3,17, Cerf, Paris 1974,237-238.

## *Epifania del Signore*

Nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode, alcuni Magi giunsero da oriente a Gerusalemme e domandavano: "Dov'è il re dei Giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella, e siamo venuti per adorarlo". All'udire queste parole, il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme. Riuniti tutti i sommi sacerdoti e gli scribi del popolo s'informava da loro sul luogo in cui doveva nascere il Messia. Gli risposero: "A Betlemme di Giudea, perché così è scritto per mezzo del profeta: "E tu Betlemme, terra di Giuda, non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giudea: da te uscirà un capo che pascerà il mio popolo, Israele". Allora Erode, chiamati segretamente i Magi, si fece dire con esattezza da loro il tempo in cui era apparsa la stella e li inviò a Betlemme esortandoli: "Andate e informatevi accuratamente del bambino e, quando l'avrete trovato, fatemelo sapere, perché anch'io venga ad adorarlo". Udite le parole del re, essi partirono. Ed ecco la stella, che avevano visto, nel suo sorgere, li precedeva, finché giunse e si fermò sopra, provarono una grandissima gioia. Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrirono in dono oro, incenso e mirra. Avvertiti poi in sogno di non tornare da Erode, per un'altra strada ritornarono al loro paese (Mt 2,1-12).

La festa dell'Epifania, manifestazione, del Signore, celebrata in Oriente fin dal secolo II, si estese in Occidente nel secolo successivo. La liturgia celebra il mistero della pubblica manifestazione del Signore Gesù Cristo alle genti, rappresentate dai Magi. Il rivelarsi del Signore, indicativo teologico, fonda l'imperativo teologico dell'adorarlo, credendo.

### **1. Il contesto e testo di Mt 2,1-12**

Le tre letture e il salmo esprimono il mistero del rivelarsi del Signore Gesù Cristo. Nella prima lettura il terzo Isaia annuncia ai ritornati dall'esilio lo «splendore del Signore» nelle tenebre del mondo mediante la «luce» irraggiante e unificante della rinnovata Gerusalemme. Nel Sal la rivelazione del Signore conduce «i re e le genti» a venire a Gerusalemme per adorare, portando doni al re Signore (Sal 72,9-11). Nella terza lettura l'apostolo esprime il significato del «ministero» apostolico: annunciare «il rivelato mistero» di Dio «per mezzo dello Spirito, che i Gentili cioè sono chiamati in Gesù Cristo alla stessa promessa, eredità» dei giudei (Ef 3,2.5-6). Il brano evangelico esprime in modo narrativo il primo fatto dell'evento del rivelarsi di Dio in Gesù Cristo alle Genti, chiamati alla fede adorante nella figura dei Magi. Il contesto, lontano, del testo è l'intero vangelo matteoano dell'infanzia e, immediato, il capitolo secondo. «cap 1: 1,1-17: genealogia; 1,18-25: concepimento e nascita di Gesù; cap 2: 2,1-12 arrivo dei Magi; 2,13-23: fuga in Egitto e ritorno a Nazaret»<sup>1</sup>. «La storia dei Magi si divide in due parti. La prima si svolge a Gerusalemme (1-8), la seconda a Betlemme (9-12), Ogni parte viene introdotta dal viaggio e dall'arrivo dei Magi (2 e 9) e dall'omaggio progettato e reso (2 e 11), e canzonato da Erode (8). Le due parti si possono organizzare a forma concentrica simmetrica in cinque coppie di azioni: A «l'arrivo dei Magi a Gerusalemme e richiesta di informazioni (1-2), B turbamento di Erode-Gerusalemme e consiglio della corona (3-6), C la risposta scritturista alla domanda e l'invio dei Magi (7-8); B' la gioia dei Magi per la guida della stel-

<sup>1</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 53-54.

la e arrivo a Betlemme (9-10), A' l'omaggio al trovato bambino e il ritorno dei Magi al loro paese (11-12)<sup>2</sup>. L'ambiente culturale, storico permette di comprendere meglio il messaggio teologico di questa struttura del testo.

## 2. Lo sfondo culturale e storico

Mt 2,1-12, analogamente a Lc 2,1-20, supposta la nascita di Gesù a Betlemme, pone al centro dell'intero vangelo dell'infanzia la rivelazione dell'identità di Gesù Cristo. Questo dato sembra essere il contenuto dell'originario racconto protocristiano, che trae il suo materiale narrativo dall'AT. «La storia raccontava la venuta dei magi a Gerusalemme, il loro proseguimento alla volta di Betlemme e il loro omaggio. L'impronta a questa storia è data dal sorgere della stella e dall'idea del pellegrinaggio dei popoli al monte Sion. Entrambi i motivi sono attestati nell' AT e di là derivano (Nm 24,17; Is 60,6; Sal 72,10-11). L'evangelista o la sua scuola avrebbe aggiunto il motivo del re bambino perseguitato (vv. 3-9a), elemento del tutto autonomo rispetto al pellegrinaggio dei popoli, assai diffuso nella letteratura e nella mentalità e penetrato anche nel mondo giudaico. Il testo più affine è una *haggada* su Mosè tramandato da Flavio Giuseppe»<sup>3</sup>. Così «l'Erode di Matteo assomiglia sia al faraone che a Balak», idumeo della Transgiordania come Erode<sup>4</sup>. Come il faraone decide di far perire Mosè e il re Balak Israele così Erode Gesù. Questo sottofondo culturale giudaico-ellenistico aggadico, elaborato e inserito nel racconto originario protocristiano dell'arrivo dei Magi, consente di comprendere «il raggruppamento a due a due degli avversari», la contrapposizione tra fede dei Magi e «incredulità dei Giudei, la conoscenza dell'AT, la consultazione degli scribi, la formulazione relativamente libera della citazione di riflessione, una commistione di Mi 5,1 e 2Sam 5,2»<sup>5</sup>. Il messaggio del testo emerge da questo sfondo culturale giudeo-cristiano matteoano.

## 3. L'indicativo teologico

I vv. 1-2 riferiscono i dati fondamentali per comprendere l'indicativo evangelico. Il v. 1 riporta i dati fondamentali: fatto-evento della nascita di Gesù, come Messia davidico, a Betlemme, arrivo a Gerusalemme dei Magi, astrologi pagani, provenienti dall'Oriente. Il plurale di Oriente, le levate (del sole), lascia indeterminato il luogo di provenienza, Arabia, Persia, Babilonia, dove forse in seguito all'esilio poteva essersi diffusa la conoscenza dell'attesa messianica di Israele. Nel v. 2a a modo di domanda viene posta dai Magi il tema del racconto: «dove è il nato, (partorito, *techtheis*) re dei Giudei?». «Nei vangeli Gesù è chiamato "re dei Giudei" solo nel racconto della passione, e precisamente dai pagani: da Pilato, soldati, nell'iscrizione sulla croce ( Mt 27,11.29.37)»<sup>6</sup>. Gli ebrei parlano del Messia come re d'Israele (Mt 27,42). Il nome giudeo in bocca a non ebrei talvolta comporta una sfumatura spregiativa, qui ha valore positivo. «I Magi parafrasano da pagani l'attesa, divenuta loro nota, d'Israele»<sup>7</sup>. Nel v. 2b viene chiarito come sono giunti a conoscenza del compimento dell'attesa messianica: «abbiamo visto infatti la sua stella in Oriente». Non vedono il sorgere della stella da Oriente, né la stella guida i Magi da Oriente a Gerusalemme, ma nella loro patria, in Oriente, vedono, comprendono la sua stella. In Nm 24,17 dei LXX Baalan, proveniente dagli «Orienti», predice al re Balak il «sorgere da

<sup>2</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,67-68.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 68-69; G. FLAVIO, *Delle antichità giudaiche*, 2,9,2, Morini, 1, Verona 1779,96.

<sup>4</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 250.

<sup>5</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,68-69.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 71.

Giacobbe di una stella e d'uno scettro». Nel testo di Nm l'oracolo profetico allude al futuro re David; nel giudaismo contemporaneo di Gesù come a Qumran il vaticinio viene applicato al Messia e nel giudaismo del II secolo d.C al principe capo della rivolta, Bar-Kochba, figlio della stella<sup>8</sup>. In 2c i Magi fanno conoscere la motivazione della venuta: «siamo venuti per rendergli omaggio». Il verbo ricorre al v. 8 e 11, ed esprime, più che atto religioso di adorazione in senso stretto, l'atto di omaggio di un dignitario ad un re o imperatore come fa la regina Elena di Adiabene ad Erode, Tiridate, re di Armenia nel 66 d. C., a Nerone. Nei vv. 3-6 si descrive la reazione di Erode e delle autorità giudaiche. Nel v. 3 si descrive la ragione emozionale di Erode e con lui tutta Gerusalemme. Il verbo turbare, *tarassein*, al passivo, usato per esprimere la paura dei discepoli per Gesù che cammina sulle acque e subito dopo confessato come «Figlio di Dio» (Mt 14,26.33) esprimere bene il senso teologico del turbamento personale di Erode/Gerusalemme, analogamente al faraone con tutto il popolo egiziano per la nascita di Mosè, futuro liberatore d'Israele<sup>9</sup>. «Il racconto è chiaramente mosso da un interesse teologico e non storico. Erode doveva temere per il suo trono. Il popolo sarebbe stato felice di liberarsi di questo re. L'unanime ostilità di «tutto il popolo» all'annuncio della nascita del Messia è un'anticipazione del definitivo rifiuto (Mt 27,25)<sup>10</sup>. Nel v. 4, sulla falsariga del racconto di Mosè/faraone, il consiglio della corona anticipa, ma retrospettivamente, quello della passione. Il verbo radunare, *synagogein*, nei racconti della passione assente in Mc, presente una volta in Lc, viene usato da Mt per «descrivere i nemici di Gesù, i principi contro il re Messia del Sal 2,2, che si riuniscono per deliberare contro di lui, specialmente i sommi sacerdoti, gli scribi, e gli anziani (Mt 26,3.57; 27,17.27.52)»<sup>11</sup>. Infatti le autorità radunate sono i nemici di Gesù. «L'evangelista ama ripartire in due i gruppi giudaici ("gran sacerdoti e scribi" anche in 20,18 e 21,19). I gran sacerdoti, competenti della giurisdizione del tempio, compaiono prevalentemente nel racconto della passione, risultando quindi i promotori dell'uccisione di Gesù. Gli "scribi del popolo", i teologi, sono (insieme con i farisei) i tipici avversari di Gesù durante l'attività, essi esercitano un nocivo influsso su quest'ultimo. Laos designa in Mt sempre il popolo giudaico»<sup>12</sup>. Nei vv. 5-6 Erode, come il sommo sacerdote nel sinedrio (Mt 27,37), riformula in modo giudaico la domanda: «dove dovesse nascere il Messia», espressa in forma pagana (Mt 27,11.29.37) dai Magi: «dove è il neonato re dei Giudei?». La risposta viene ricavata da una interpretazione incrociata di Mi 5,1 e 2Sam 5,2. Dal primo testo si ricava il dove della nascita: Betlemme, in relazione secondaria con la regalità davidica, legata principalmente a Gerusalemme, e forse «con Erode, la cui roccaforte si trovava nelle vicinanze di questa località»<sup>13</sup>. Dal secondo viene precisata la personalità del futuro Re-Messia. «Il venturo Re-Messia non dominerà sul popolo (Mi 5,1), ma lo pascerà, si curerà disinteressatamente di lui, sarà il suo re mansueto che entra trionfante in Gerusalemme (Mt 21,5). L'elaborazione midraschica della citazione proviene da urgenti intenti cristologici»<sup>14</sup>. Nel v. 7, supposta la risposta teologica data ai Magi, Erode, temendo la magia e l'astrologia, chiama segretamente i Magi e si informa acribiamente, come un attento astronomo, del tempo dell'apparizione

<sup>8</sup> Documento di Damasco, 7,19-21; Regola della Comunità, 11,6, in L. MORALDI, *I manoscritti*, 245 e 312.

<sup>9</sup> G. FLAVIO, *Le antichità giudaiche*, 2,9,2-3,96.

<sup>10</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,73.

<sup>11</sup> R. E. BROWN, *La nascita*, 224.

<sup>12</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,74.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 1,75.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 1,75.

della stella; prepara così il racconto della strage dei «bambini inferiori ai due anni» (Mt 2,16). E nel v. 8 l'infido re affida un compito ai Magi: cercare acribiamente non il partorito, *teknon*, ma il bambino, *paidion*, e trovarlo, riferire al re, perché anch'egli possa andare a fargli omaggio. Sia la simulazione sia il non invio di sicari dietro ai Magi consentono al racconto-viaggio di procedere fino al suo compimento. Nei vv. 9-10 vengono indicati la ripresa del viaggio e l'arrivo a Betlemme. La risposta del re consente ai Magi di riprendere il cammino verso Betlemme. Solo qui la stella diventa un'improvvisa e impreveduta guida, come l'antica nube di Jahvè guida Israele nel deserto (Es 13,21) per confermare in modo naturale l'indicazione scritturistica e per condurli a scoprire, fermandosi sopra, il luogo «dove era il bambino» a Betlemme. I Magi alla vista della stella, in antitesi al turbamento di Erode/Gerusalemme e in analogia alla gioia dei pastori di Lc 2,10, gioiscono «moltissimo di una grande gioia». La grande gioia evangelica, punto di arrivo oggettivo e soggettivo del viaggio, è il significato dell'indicativo teologico del conseguente imperativo antropologico.

#### 4. L'imperativo antropologico

Mt 2,11, analogamente a Lc 2,11, esprime in modo semplice e completo l'intero messaggio del vangelo dell'infanzia. L'indicativo teologico fonda l'imperativo antropologico. «Celebriamo nella gioia dello spirito il giorno della nostra nascita e l'inizio della chiamata alla fede di tutte le genti»<sup>15</sup>. Il v. 11a esprime la punta terminale del indicativo teologico. Il luogo in cui entrano è una casa e non un qualsiasi rifugio di fortuna. In questa casa, comprendono, vedendo «il bambino con sua Madre». La forma aoristo del verbo vedere-comprendere, *eidon*, la preterizione di Giuseppe, l'articolo determinativo davanti a bambino all'accusativo quale oggetto diretto rispetto a Maria, precisata come suo complemento di compagnia, «con sua Madre» esprimono il significato della realtà del vangelo della grandissima gioia. «L'espressione "il bambino con/e sua Madre" (Mt 2,11.13.20) dà l'impressione d'una formula. Nel contesto ricorda la nascita verginale e designa Gesù quale Figlio di Dio. «perciò l'atto di omaggio, consistente nel gettarsi a terra e nel toccare il suolo con la fronte, è rivolto non solo al neonato re, bensì anche a questo Figlio di Dio»<sup>16</sup>. L'indicativo teologico del v. 11a fonda il conseguente duplice imperativo antropologico del v. 11b: adorare e donare. L'adorazione consiste in due gesti: adorano, portando, cadendo, fino a terra il volto. «Il verbo adorare in Mt ricorre 13x, in Mc 2x, in Lc 3x. Adorare, *proskynein*, un vocabolo caro a Mt, ricorre soprattutto in racconti di miracoli. Con la nostra scena va confrontato specialmente l'omaggio dei discepoli sulla barca, collegato con la proclamazione di Figlio di Dio (14,33), e nei racconti pasquali (28,9.17)»<sup>17</sup>. All'azione attitudinale fa seguito quella concreta dell'offrire doni. Il testo è un'eco di Is 60,6 e del Sal 72,10, muovendo da quest'ultimo testo i Magi vengono considerati re. Infatti i Magi traggono dai loro tesori, scrigni preziosi, doni preziosi: oro, incenso e mirra. «Già in Origene compare l'interpretazione allegorica: l'oro indicherebbe la dignità regale di Gesù, la mirra la sua morte, l'incenso la sua divinità. Più importante peraltro della descrizione dei doni è l'omaggio reso dai pagani a Gesù. La venuta dei pagani comporta il riconoscimento del dominio universale del Messia. Ma per Mt è importante il contrasto che la venuta dei pagani crea col rifiuto dei giudei. Non è il regno del Messia a stare in primo piano, ma la sua salvezza, accettata da chi viene da lontano ma trascurata dai vicini (cf 8,11s; 22,1-14)»<sup>18</sup>. Nel v. 12 i

<sup>15</sup> S. LEONE MAGNO, *Sermo* 33,5 in *PL* 54,243.

<sup>16</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,77.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 1,77 e nota 34.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 1,77-78; ORIGENE, *Contra Celsum*, 1,60, in *PG* 11,243.

Magi, seguendo un avvertimento onirico, ritornano al loro paese per «un'altra strada» (1Re 13,9) senza passare da Gerusalemme per dare notizia ad Erode e così chiudono il racconto e nello stesso tempo l'aprono sulla vita. L'attualizzazione della storia dei Magi e della sua verità storica risulta difficile di fronte alla constatazione che essa ha avuto un'enorme importanza nella pietà popolare e nell'iconografia», come è ancora fruibile nel mosaico di s. Apollinare Nuovo di Ravenna del secolo VI<sup>19</sup>. Dal punto di vista storico il modo midraschico giudaico di interpretare l'AT e il genere letterario narrativo haggadico attorno ai due motivi della stella e del viaggio sono in funzione del «valore cristologico della pericope: Cristo, salvezza dei popoli» fin dalla sua origine<sup>20</sup>. La scuola di Mt, muovendo dalla presente esperienza postpasquale della comunità ecclesiale, rilegge a ritroso l'intera vicenda di Gesù Cristo. Sia l'esperienza storica di azioni/parole e morte/risurrezione di Gesù Cristo Figlio di Dio e di David sia il conseguente suo annuncio da parte della chiesa mattea hanno trovato paradossalmente «accettazione/omaggio» o «fede» da parte dei saggi e pii pagani e rifiuto/persecuzione» o «incredulità» soprattutto da parte d'Israele ufficiale<sup>21</sup>. «Si potrebbe parlare di una haggada cristiana, la cui istanza primaria non è tanto storica quanto teologica. Con magnifica arte narrativa in Mt 2 viene posta in scena la verità, che si può sintetizzare in questi termini: la salvezza del Messia Gesù è destinata a tutti i popoli (Mt 28,16-20), mentre i Giudei, per i quali era stata pensata all'inizio, la respingono»<sup>22</sup>. I Magi, come Giuseppe e Maria, sono figure teologiche della reale chiamata-risposta alla fede di tutti gli uomini da parte di Dio per Gesù Cristo nello Spirito tramite la Scrittura e il sapere umano. «Tutte tre le letture bibliche mostrano, nell'evento celebrato, il mistero della chiamata di tutti i popoli pagani alla conoscenza di Gesù e alla salvezza»<sup>23</sup>. Il rapporto tra chiamata e risposta non è invertibile. La chiamata divina precede e fonda la risposta umana. La chiamata del Padre rivolta a tutti e a ciascun uomo senza discriminazione avviene oggettivamente e immanentemente tramite Gesù Cristo nello Spirito e soggettivamente ed esternamente mediante la sua Parola predicata dal ministero ecclesiale, la testimonianza dei credenti, i segni dei tempi, le situazioni esistenziali personali, familiari, sociali, culturali, storiche. La risposta umana, mossa da tale chiamata, consiste nell'atteggiamento di ricerca, di attenzione, di domanda, di studio, di impegno morale, di lode adorante. «Il domandare è la pietà (Frömmigkeit) del pensare»<sup>24</sup>. «Dio cerca l'uomo e l'uomo cerca Dio»<sup>25</sup>. La ricerca di Dio è la forza umana del cercarlo. «Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato»<sup>26</sup>. Quindi anche lo stesso cercare dell'uomo è dono dell'antecedente ricerca del Padre per Gesù Cristo nello Spirito. «Nessuno viene a me se il Padre non lo attira» (Gv 6,44). «Io, quando andò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 6,44). Questa reciproca ricerca termina nella gioia della reciproca presenza o adorazione. Dio fa «festa» per ogni uomo che si lascia da lui trovare e portare alla sua presenza commensale (Lc 15,7.10.32). E l'uomo, trovando Dio, si stupisce lodandolo.

<sup>19</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,83.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 1,83.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 1,79; R. E. BROWN, *La nascita*, 233.

<sup>22</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,106.

<sup>23</sup> G. FERRARO, *Nel nome*, 81.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973,139.

<sup>25</sup> G. FERRARO, *Nel nome*, 83.

<sup>26</sup> S. AGOSTINO, *La trinità*, 15,28,51, Città Nuova, Roma 1973,719.

*«Quelli infatti che lo cercano lo troveranno e, trovandolo, lo adoreranno»<sup>27</sup>. «O Dio, che in questo giorno con la guida della stella, hai rivelato alle genti il tuo unico Figlio, conduci benigno anche noi, che già ti abbiamo conosciuto per la fede, a contemplare la grandezza della tua gloria».*

---

<sup>27</sup> ID., *Le confessioni*, 1,1,9, Città Nuova, Roma 1965,5.

## *Seconda domenica dopo l'Epifania*

### *Battesimo del Signore*

Il quel tempo Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui. Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: "Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni a me?". Ma Gesù gli disse: "Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia". Allora Giovanni acconsentì. Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, gli si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: "Questi è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto" (Mt 3,13-17).

La celebrazione del Battesimo di Gesù completa, nell'ottava, quella dell'Epifania. La festa, da sempre connessa con il battesimo cristiano, come testimonia l'antica iconografia cristiana chiude il ciclo liturgico natalizio e apre quello del tempo ordinario. L'indicativo della piena rivelazione di Gesù Cristo fonda il corrispondente imperativo di fede-battesimo.

#### **1. Contesto e testo di Mt 3,13-17**

I testi liturgici illuminano in modo progressivo il significato del fatto-evento del battesimo di Gesù. Il primo canto isaiano formula il motivo di fondo: l'investitura profetico-regale del «Servo» di Jahvè, consacrato dallo «Spirito alleanza del popolo e luce delle nazioni» (Is 42,1.6). Il Sal 29, eco d'un antico canto cananeo al dio della tempesta, celebra la potenza della «voce di Jahvè» (Sal 29,4.9). Nel brano di Atti Pietro annuncia nella casa di Cornelio l'universalità della salvezza. Gesù Cristo viene «consacrato» dal Padre in «Spirito santo e potenza dopo il battesimo di Giovanni» come salvatore e «Signore di tutti» (At 10, 36.38). Il testo evangelico racconta il significato del fatto-evento alluso dal canto isaiano e annunciato dall'esordio del discorso di Pietro. Il contesto immediato del brano evangelico è Mt 1,1-4,16. E più precisamente, nella «preistoria» matteana, presupposto il vangelo della genesi di Gesù, prima parte (Mt 1,1-2), nella seconda parte (Mt 3,1-4,16) il racconto del battesimo di Gesù si colloca tra predicazione-battesimo di Giovanni Battista (Mt 3,1-12) e tentazione di Gesù (Mt 4,1-11)<sup>1</sup>. «E' un racconto programmatico!» e come tale ha una serie di «agganci nel contesto specifico e nel complesso del vangelo». «L'entrata in scena (*paragignetai*) è assimilata a quella del Battista (3,1). L'intenzione di Gesù di "essere battezzato" da Giovanni lo accomuna alla folla (3,6). La proclamazione celeste: "Questi (*outos*) è il mio Figlio diletto..." viene ripetuta in occasione della trasfigurazione sul monte (*outos*) (17,5) e trova la sua eco umana nel riconoscimento ai piedi della croce (*outos*) (27,54). Infine, l'unione di battesimo e spirito costituisce una certa analogia con la scienza conclusiva del vangelo, nella quale viene impartito il comando di battezzare (28,20)»<sup>2</sup>. Il racconto del battesimo di Gesù è una rielaborazione matteana, sia per stile che per contenuto, del testo di Mc 1,9-11. Mt ha ritoccato l'introduzione marciana, ha inserito il dialogo tra Gesù e Giovanni ed ha modificato la proclamazione celeste. «Si può pertanto affermare, in conclusione, che il nostro evangelista ha conferito una forma propria alla pericope, servendosi

<sup>1</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 2,764.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1,124-125.

esclusivamente del testo marciano»<sup>3</sup>. Mt 3,13-17 è costruito secondo una struttura letteraria facilmente individuabile. Dopo l'introduzione d'ambientazione v. 13, seguono due parti narrative: il dialogo tra Gesù e Giovanni vv. 14-15; l'evento rivelativo del significato del battesimo vv. 16-17a; il kerigma rivelativo chiude il brano come contenuto da accogliere v. 17b. L'accurata simmetrica struttura letteraria ha un'evangelica valenza metodologico-narrativa per progressione di contenuto e per pedagogia di conclusione. A introduzione culturale, B primo sviluppo verbale, B' secondo sviluppo evenenziale, A' conclusione esistenziale.

## 2. Lo sfondo culturale e storico

Il racconto del battesimo matteoano ha uno sfondo culturale veterotestamentario e uno storico ecclesiale. «In questa pericope s'incontra una grande abbondanza di motivi e di allusioni veterotestamentari. Per la maggior parte essi sono già presenti in Mc»<sup>4</sup>. La conclusione del rito battesimale, unico dato recensito, lascia trasparire un'eco «d'un midrasch», rilettura esegetica, giudaico, su Gs 4,19, riattuazione di Es 14,29: discesa, cammino e uscita del popolo dal Mare e dal Giordano e cammino verso la terra promessa<sup>5</sup>. «Un simile midrasch ci sorprenderà poco, dopo che 1Cor 10,1-13 ci ha abituati a vedere nella comunità cristiana, con i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, il compimento di avvenimenti vetero-testamentari, modelli di valore prefigurativo: la comunità di Jahvè nel deserto è battezzata nella nube e nel mare; si nutre di un cibo spirituale e beve una bevanda pure spirituale»<sup>6</sup>. Il significato del battesimo è reso tramite lo schema narrativo delle teofanie apocalittiche (Ez 1,1), delle vocazioni profetiche (Is 42,1) e delle investiture pneumatiche (Is 61,1). Lo sfondo storico, supposto il fatto storico del battesimo di Gesù, è quello della comunità matteana emigrata nella Siria, Libano meridionale. Mt sensibile al compimento d'una «giustizia superiore» da parte di Gesù (Mt 5,20), rilegge alla luce del battesimo cristiano nello Spirito quello di Gesù in rapporto, forse polemico, come appare nel dialogo, con quello di Giovanni e dei suoi discepoli. «La controversia è tanto più presumibile in quanto la setta di Giovanni va ricercata in primo luogo nell'ambito palestinese-siriano e giunge all'apice verso la fine del I secolo. Il fare del Battista stesso un sostenitore del battesimo cristiano poteva servire come forma di propaganda rivolta ai suoi seguaci»<sup>7</sup>. Mt attraverso la cultura ebraico-giudaico annuncia nella sua comunità cristiana il significato del battesimo di Gesù da parte di Giovanni.

## 3. L'indicativo teologico

Nel v. 13 Mt, ritoccano le notizie spazio-temporali di Mc 1,9, collega narrativamente a monte il racconto del battesimo di Gesù con quello dell'attività di Giovanni (Mt 3,1-12) e a valle prepara quello delle tentazioni di Gesù (Mt 4,1-11). E nello stesso tempo l'ambienta facendo spostare il protagonista principale Gesù da Nazaret di Galilea al Giordano. Temporalmente al posto dell'espressione «in quei giorni», già usata per il battesimo di Giovanni in Mt 3,1, l'evangelista collega i due racconti con un semplice «allora». Spazialmente, tralascia Nazaret, già citata in Mt 2,23, e fa sì che Gesù «si rechi (*paragignetai*), analogamente a Giovanni, «dalla Galilea al Giordano», ambiente dell'attività del Battista. Lo scopo dello spostamento, «essere da lui

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1,125-126.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1,125.

<sup>5</sup> M. SABBE, *Il battesimo di Gesù*, in I. de la POTTERIE (ed.), *Da Gesù ai vangeli*, Cittadella, Assisi, 1971,243.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 243.

<sup>7</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,133.

battezzato», connette esplicitamente il battezzare di Giovanni con il battesimo di Gesù. «La venuta di Gesù al Giordano ha come fine il ricevimento del battesimo. Battista e battesimo sono così rivalutati»<sup>8</sup>. Nei vv. 14-15, elaborazione matteana, viene riferito il dialogo tra Gesù e Giovanni così da rispondere ai problemi della comunità ecclesiale. Nel v. 14 Giovanni cerca di distogliere Gesù dal farsi da lui battezzare non perché egli sa che egli «è senza peccati e che quindi non ha bisogno del battesimo di conversione, frutto di una valutazione successiva». Né «l'espressione "tu vieni a me" indica la condizione di discepolo» di Gesù né «la contrapposizione delle due persone, bensì dei loro battesimi. In un tempo in cui veniva già impartito il battesimo di spirito (quello cristiano) il battesimo di Giovanni era diventato superfluo»<sup>9</sup>. Il Battista, riconoscendo Gesù, come colui che dà il battesimo di spirito rispetto al suo di acqua (Mt 3,11b) «appare quasi come un membro della comunità cristiana prima della sua nascita»<sup>10</sup>. Nel v. 15 «la risposta di Gesù, assume un significato programmatico, si tratta del primo suo detto nel vangelo. Essa consiste in una breve istruzione e nella sua motivazione»<sup>11</sup>. L'istruzione stilisticamente matteana è un invito a lasciar fare, cioè a compiere il rito richiesto. «La rispondenza tra ordine ed esecuzione (qui al v. 15: *aphes/tote aphiesin*) ci è già nota da 2,20.24; 2,13 s 20 s). Il Battista obbedisce alla direttiva come ha fatto Giuseppe»<sup>12</sup>. Similmente la motivazione è spiccatamente matteana: «poiché è necessario per noi compiere ogni giustizia». Non si tratta di una semplice convenienza, ma della pratica volontà salvifica di Dio e concerne il noi, cioè Gesù, Giovanni e la comunità. Il contenuto dell'obbligo divino però non si limita al rito del battesimo giovanneo, ma «l'adempiere ogni giustizia». «L'espressione tipicamente matteana» rivela il significato teologico del fatto-evento del battesimo di Gesù<sup>13</sup>. La giustizia non è quella paolina. Con il ricevere il battesimo Gesù non anticipa «la sua morte espiatoria» vicariale (Mc 10,38-39) né adempie solo un «dovere», ma dà inizio all'adempimento della «giustizia» superiore in cui consistono la Legge e i Profeti (Mt 5,17.20; 7,12)<sup>14</sup>. «In questo modo il primo detto del Cristo matteano mette in rilievo il carattere imperativo del messaggio e la possibilità di un adempimento per mezzo di lui stesso»<sup>15</sup>. Nel commento celeste del fatto-evento dei vv. 16-17a viene riferito il fondamento di questo dono-impegno: l'identità salvifica di Gesù Cristo. A differenza di Mc 1,9 non viene descritto, ma semplicemente, supposto il fatto del battesimo, l'accento cade sull'azione del protagonista: «battezzato poi Gesù subito salì (*anebe*) dall'acqua». «*Anabainein* o *halah*, sono termini tecnici per l'accesso alla terra promessa» e allo stato di Israelita del proselita dopo il battesimo<sup>16</sup>. All'azione di Gesù fa seguito l'evento teofanico per rivelarne il significato. La posizione enfatica dell' «ecco, *idou*» rivelativo sottolinea la «garanzia di oggettività» del suo contenuto. L'evento è espresso secondo il genere letterario apocalittico dell'«aprirglisi», non dello scindersi come in Mc 1,10, «dei cieli». «Questo fatto vuole mostrare una radicale trasformazione del rapporto degli uomini con Dio, concessa tramite Gesù, il pronome auto, (gli si aprirono i cieli), lo in-

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 127-128.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 128.

<sup>16</sup> M. SABBE, *Il battesimo*, 243.

dica chiaramente»<sup>17</sup>. Il duplice evento visivo e auditivo contenutizza e semantizza l'apertura celeste. Dai cieli aperti Gesù «vede discendere (lo) Spirito di Dio come colomba e venire su di lui». Gesù è simultaneamente il soggetto della visione e della posizione dello Spirito. «Il quadro inscenato associa diversi modelli veterotestamentari. Aleggare dello spirito sull'acqua prima della creazione (LXX Gen 1,2), discesa dello spirito sul rampollo di Jesse (LXX Is 11,2) e dotazione dello spirito per il servo di Jahvè (Is 42,1). L'evangelista evita di parlare in assoluto dello spirito (Mc 1,10)» e non offre «un chiaro enunciato trinitario», ma comprensivo nella corrispondenza con «il comando di battezzare in 28,20. Il fatto che Gesù viene dotato di spirito in Mt significa, in primo luogo, che egli è la persona inviata da Dio a battezzare con lo spirito (e il fuoco), ma anche che compirà tutta la sua opera nello spirito di Dio (cf 4,1, 12,18,28). All'*eidòs*, del v. 17b, s'accompagna la voce. Anch'essa ha origine nei cieli. Dio parla e diventa percepibile all'aprirsi dei cieli»<sup>18</sup>. Il secondo evento, quello udibile: «ed ecco un voce dai cieli» annuncia l'imperativo dell'indicativo.

#### 4. L'imperativo antropologico

La rivelazione del significato essenziale del battesimo di Gesù è per Mt anche il contenuto del conseguente impegno morale. Nella tradizione cristiana evangelica il battesimo di Gesù viene inteso come solidarietà vicariale con il peccatore, in quella cattolica come istituzione del battesimo cristiano. Il messaggio celeste formulato alla terza persona è rivolto non tanto a Gesù, ma ad ogni ascoltatore. «Con quale intenzione l'evangelista ha mutato il discorso dalla seconda (Mc 1,11) alla terza persona?. L'espressione "questo è" ha un carattere indicativo dal quale si ricava l'impressione che anche il Battista, anzi tutti i presenti, stiano ascoltando»<sup>19</sup>. Il contenuto del messaggio è mutuato, come in Mt 12,18-21, da Is 42,1, traducendo servo con figlio lasciando cadere l'influsso del Sal 2,7, presente in Mc 1,11, Matteo trasforma il contenuto in un titolo cristologico. Il significato del messaggio non è ancora «un enunciato ontologico» sull'essere divino di Gesù Cristo né Gesù è «chiamato ad essere Figlio di Dio all'inizio della sua attività, tale è fin da principio. Anche in Mt il titolo Figlio di Dio resta legato all'ufficio messianico da svolgere (cf 16,16, 26,63). Egli ormai è introdotto da Dio nell'esercizio di questo ufficio. Quale Figlio prediletto Gesù è l'unico salvatore. Il significato primario della pericope sta nell'ambito cristologico. Gesù, quale Servo e Figlio di Dio, inizia la sua attività pubblica, introdotto e fortificato da Dio, con l'intento da parte sua di adempiere ogni giustizia. Con ciò davanti all'esigenza da lui sollevata viene posto in senso fondamentale il suo esempio. La volontà di Dio, che sta su di lui, torna in particolare ad essere riconoscibile nella necessità di assumere su di sé la sofferenza e la morte. Questo Figlio, che sta sotto la volontà di Dio, viene di nuovo presentato dalla voce celeste in occasione della trasfigurazione, con l'aggiunta che bisogna ascoltarlo (17,5). Riconoscerlo in questa pienezza di significato, con la fede e le opere, è la meta a cui l'evangelista vuole condurre il lettore, rendendolo capace di dichiarare la sua fede in Gesù come il centurione ai piedi della croce (27,54)»<sup>20</sup>. La scena del battesimo di Gesù suppone l'esperienza iniziale della vita pubblica di Gesù. «Il nucleo storico della tradizione è il battesimo di Gesù ad opera di Giovanni» rimeditato e formulato all'interno della comunità matteana. Esso, oltre a chiarire i rapporti storici tra Giovanni Gesù, tra le due comunità dei corrispettivi discepoli, tra le due pratiche di battesimo, «è una sin-

<sup>17</sup> J. GNILKA, *Il vangelo*, 1,129.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 131-132.

tesi, espressa in immagini della sua storica attività. Al centro sta il Cristo, il Figlio di Dio, che poi appare "docile strumento" della sovrana volontà divina proprio quando è chiamato Figlio di Dio» esempio, fondamento e forza per ogni inizio e prosecuzione di vita cristiana<sup>21</sup>. Gesù conclude la sua vita privata ed inizia quella pubblica compiendo ogni giustizia per sé e per noi così che i cristiani, terminando il tempo natalizio, possano e debbano iniziare quello del tempo ordinario del ciclo A secondo Mt compiendo ogni giustizia.

*«Padre onnipotente, che dopo il battesimo nel fiume Giordano proclamasti il Cristo tuo diletto Figlio, mentre scendeva su di lui lo Spirito santo, concedi ai tuoi figli, rinati dall'acqua e dallo spirito, di vivere sempre nel tuo amore».*

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, 134.

## *Bibliografia*

AGOSTINO (S.), *Libro sulla grazia nel Nuovo Testamento . Lettera 140, Lettere*, Città Nuova 1971; ID., *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973; ID., *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 1965.

BERNARDO (S.) , *Sermones de tempore in Adventu Domini*, 5,1, PL 183.

BONOEFFER D., *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971.

BROWN R. E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi, 1981; ID., *Giovanni. Commento al vangelo spirituale/* capp. 1-12, 1, Cittadella, Assisi, 1979; ID., *Giovanni. 2. Commento al vangelo spirituale/capp. 13-21*, Cittadella, Assisi 1979; ID., *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi, 1966.

*Catechismo della chiesa cattolica* redatto dopo il Concilio ecumenico Vaticano II, Vaticana, Roma 1992.

CONCILIUM EPHESINUM, *Anathematismi*, COD, EDB, Bologna 1973.

CONCILIUM CHALCEDONENSE, *Definitio fidei*, COD.

CONCILUM EPHESINUM, *Seconda lettera di Cirillo a Nestorio*, COD.

CONCILUM NICAENUM, *Expositio fidei*, COD.

CULMANN O., *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaus et Nestlé, Neuchatel 1966.

DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia. Paradiso*, Scuola, Brescia 1954.

DE LA POTTERIE I., *Exegesis quarti evangelii. Prologus S. Johannis*, PIB, Roma 1974-1975 (ADP). ID., *La notione di "principio" negli scritti giovannei*, *Studi di cristologia*, Marietti, Genova 1986; ID., *L'emploi dynamique de eis dans saint Jean et ses incidences théologiques*, RB 43(1962); ID., *La fede negli scritti di Giovanni*, Studi;

DODD C. H., *L'interpretazione del quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1974.

DUCHATELEZ K. *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, NRTTh 102(1979).

FABRIS R., *Giovanni*, Borla, Roma 1992.

FERRARO G., *Nel nome del Padre. Commento esegetico alle letture festive. Schemi di predicazione. Anno A*, Piemme, Casale monferrato, 1992.

FLAVIO G., *Delle antichità giudaiche*, Fumagalli, Firenze 1840; ID., *Delle antichità giudaiche*, Morini, Verona 1979.

GEOLTRAIN P., *Mt 24,37-44. Vegliate perché non conoscete il giorno*, La parola per l'assemblea festiva, n. 2, Queriniana, Brescia 1969.

GEORGE A., *La venuta del Figlio dell'uomo: Lc 21,25-28.34-36*, La parola per l'assemblea festiva, n. 2, Queriniana, Brescia 1969.

GIROLAMO (S.), *Adv. Iovinuanum*, PL 23.

GNILKA J., *Il vangelo di Matteo. Parte prima. testo greco, traduzione e commento ai capp. 1,1-13,50*, Paideia, Brescia 1992; ID., *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. testo greco, traduzione e commento ai capp. 14,1-28*, Paideia, Brescia 1991.

GOETHE J. W., *Il Faust, 1*, Sansoni, Firenze 1949.

GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten Salomonis Homelia*, 6,1, PG 44.

HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.

HIRENEE (S.), *Contre les hérésies*, Cerf, Paris 1974.

IRIGOIN J., *La composition rythmique du prologue de Jean (I, 1-18)* RB 78 (1971).

JEREMIAS J., *Nous*, GLNT 7.

KIERKEGAARD S., *Briciole di filosofia. Postilla non scientifica*. Volume primo, Zanichelli, Bologna 1972.

KITTEL G., *Logos*, GLNT 6.

LÉON-DUFOUR X., *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni, I (capitoli 1-4)*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, ID., *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni, II (capitoli 5-12)*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1992; ID., *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni. Gli addii del Signore, III, (capitoli 13-17)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

LEONE MAGNO (S.), *Sermo 1*, PL 54; ID., *Sermo 33*, PL 54.

NEIRYNCK F., *La redazione mattea e la struttura del primo vangelo*, I. DE LA POTTERIE, (ed.), *Da Gesù ai vangeli. Tradizione e redazione nei vangeli*, Cittadella, Assisi, 1971.

ORIGENE, *Contra Celsum*, PG 11.

PANIMOLLE S. A., *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, AVE, Roma 1973.

Paolo VI, *A Nazaret la prima scuola del vangelo, Insegnamenti di Paolo VI, 2*, Vaticana, Roma s.d..

RAHNER K., *Teologia dell'incarnazione, Saggi di Cristologia e Mariologia*, EP, Roma 1967; ID., *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, Saggi teologici, EP, Roma 1965.

*Regola della Comunità*, 4,3, L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino 1971.

SABBE M., *Il battesimo di Gesù*, I. De La Potterie, *Da Gesù ai vangeli. Tradizione e redazione dei vangeli*, Cittadella, Assisi, 1971.

SCHNACKENBURG R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima. Testo greco, traduzione e commento ai capp. 1-4*, Peideia, Brescia 1972.

SCHÜRMAN H., *Il vangelo di Luca. Parte prima. Testo greco, traduzione e commento ai capp. 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1983.

SILESIO A., *Il pellegrino cherubico*, EP, Cinisello Balsamo, (Milano) 1989.

TOMMASO (S.), *Summa theologiae*, BAC, Madrid 1961; ID., *Sermo in Nativitate Domini, Opere*, 26, Occhi, Venezia 1758.

TRAETS C., *Voir Jesus et le Pere en Lui selon l'évangile de saint Jean*, Gregoriana, Roma 1967.

VAN DEN BUSSCHE H., *Giovanni. Commento del vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1970

VON BALTHASAR H. U., *Luce della parola. Commento alle letture festive*, Piemme, Casale Monferrato, 1990.

*TEMPO DI QUARESIMA*  
*E*  
*TRIDUO PASQUALE*

## *Prima domenica di Quaresima*

Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato dal diavolo. E dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame. Il tentatore allora gli si accostò e gli disse: «Se sei Figlio di Dio, dì che questi sassi diventino pane». Ma egli rispose: «Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio». Allora il diavolo lo condusse con sé nella città santa, lo depose sul pinnacolo del tempio e gli disse: «Se sei Figlio di Dio, gettati giù, poiché sta scritto: Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo, ed essi ti sorreggeranno con le loro mani, perché non abbia a urtare contro un sasso il tuo piede». Gesù gli rispose: «Sta scritto anche: Non tentare il Signore Dio tuo». Di nuovo il diavolo lo condusse con sé sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli disse: «Tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai». Ma Gesù gli rispose: «Vattene, satana! Sta scritto: Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto». Allora il diavolo lo lasciò ed ecco angeli gli si accostarono e lo servivano. (Mt 4,1-11)

Con il mercoledì delle ceneri incomincia la quaresima. La strutturazione di questo tempo liturgico inizia verso la metà del II sec. e trova il suo compimento, prima in Oriente e poi in Occidente, durante il IV sec. La sua struttura definitiva è quella "dei quaranta giorni", che, alla luce del simbolismo biblico del tempo pieno di tentazione e di grazia, dà a questo periodo un valore di conversione e di salvezza tramite la penitenza, la preghiera, le buone opere e soprattutto l'ascolto della parola. Il lezionario domenicale offre tre itinerari: battesimale (ciclo A); cristocentrico (ciclo B) e penitenziale (ciclo C). Le letture bibliche del ciclo A tendono a far rivivere il cammino dell'"iniziazione" cristiana così da rinnovare, celebrandolo, a pasqua il proprio battesimo. Tema fisso della prima domenica di quaresima, come inizio di questo cammino spirituale, è la tentazione, anticipo della passione e morte, di Adamo, l'uomo, di Gesù Messia, il Figlio di Dio, e quindi del cristiano.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 4,1-11**

I testi biblici orientano il lettore verso un unico punto: la tentazione di Adamo e di Gesù, l'inizio negativo della storia della salvezza. La prima lettura presenta in modo narrativo la tentazione e la caduta di Adamo ed Eva, «diventerete come Dio» (Gen 3,5). Nel Sal 51, il *miserere*, il peccatore re Davide esprime, a nome di tutti, in prima persona il lamento penitenziale: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia». La seconda lettura contrappone le due figure-azioni archetipe di tutti gli uomini: «costituti peccatori per la disobbedienza» di Adamo e a maggior ragione «costituti giusti per l'obbedienza» di Cristo (Rm 5,19). Il testo di Mt 4,1-11 riconnette le due letture, narrando come l'obbedienza filiale di Gesù Cristo renda possibile vincere la tentazione e così evitare il peccato. Nel Battesimo Gesù è proclamato dal Padre suo Figlio nello Spirito (3,17), nella tentazione Gesù viene provato da satana proprio come Figlio di Dio e Messia (4,3.6). Questo dittico positivo-negativo, punto di partenza per l'attività pubblica di Gesù come Figlio-Messia (4,17), fa inclusione con il dittico negativo-positivo pasquale in cui Gesù è tentato dai sommi sacerdoti sulla croce come «Figlio di Dio» (27,43) e proclamato dai soldati dopo la morte come «veramente Figlio di Dio» (27,54). Il testo-racconto di Mt 4,1-11 può essere così strutturato: **A.** introduzione, vv. 1-2; **B.** corpo del racconto tripartito: **a.** prima

tentazione, fame-pane vv. 3-4; **b.** seconda tentazione, pericolo-miracolo vv. 5-7; **c.** terza tentazione, mitezza-potere, vv. 8-10; **A'** conclusione. v. 11. L'ambiente culturale storico consente di comprendere meglio il genere letterario del testo e quindi il suo messaggio.

## 2. Lo sfondo culturale storico

Il testo di Mt è uno scorrevole distillato di racconti concernenti Israele (Mosè, Elia, satana), espresso secondo il metodo didattico rabbinico per spiegare alla comunità matteana la tentazione di Gesù. L'autore dà struttura dinamica e valore teologico a questo fatto essenziale, utilizzando i racconti della manna, delle acque di Meriba, dell'orazione del vitello d'oro di Es 16, 2-3.11-15; 17,2-7; 32,1-35, ma nella versione di Dt 8,2-3; 6,13.16, in cui Jahve mette alla prova la fedeltà di Israele e questi dubita o tenta Jahve (Dt 9,22; 32,51; 33,8). Mt usa questo materiale per narrare il fatto essenziale della tentazione di Gesù riferito da Mc 1,12-13 e in parte già sviluppato dalla fonte comune con Lc 4,14-13. L'evangelista, mentre elabora il contenuto, mantiene di queste fonti la cornice spaziale, il deserto, la durata del tempo, i quaranta giorni, il fatto passivo dell'essere Gesù condotto nel deserto dallo Spirito e tentato dal diavolo e la conclusione, Gesù tra le fiere. Così le tre tappe di prova e/o tentazione di Israele durante i quaranta anni di cammino nel deserto servono per descrivono le tre tentazioni di quaranta giorni di Gesù. Mt vivacizza la sequenza delle tre tentazioni trasformandola in un leggendario e dotto dibattito rabbinico tra Gesù e satana fatto a colpi di testi biblici. Il tema della contesa è come intendere l'identità di Gesù, il proclamato Figlio di Dio, ma considerato nel suo diventare Messia, mite re d'Israele. «perciò si potrebbe definire il nostro testo come una controversia scritturistica in una cornice di carattere apocalittico» circa la filiazione messianica di Gesù<sup>1</sup>.

## 3. L'indicativo teologico

L'introduzione serve per passare dal racconto del battesimo a quello della tentazione.

### *A. Introduzione, vv. 1-2*

Con l'avverbio «allora» Mt connette il racconto del battesimo con quello della tentazione. I vv. 1-2 servono da introduzione. Nel v. 1 vengono presentati in ordine decrescente i tre protagonisti: Gesù in funzione di soggetto passivo condotto dallo Spirito nel deserto e tentato dal diavolo, 1. Lo Spirito disceso su Gesù nell'investitura messianica battesimale è l'agente che fa condurre in alto verso il deserto Gesù per essere provato dal diavolo. Non è Dio che mette alla prova Gesù, come fece con Abramo, Davide (Gen 22,1; 2Sam 24,1), ma, secondo lo sviluppo dell'angelologia demonologica, è il nemico di Dio, satana, che tenta il peccatore e Davide, Adamo, Giobbe, l'uomo (1Cr 21,1; Gen 3,1; Gb 1,12; Sap 2,24). Il deserto non è l'insonnabile luogo del demonio e della tentazione, come verrà presentato poi nella spiritualità monastica, a partire da Antonio abate, ma l'ambiente della protezione e dell'amore di Dio (Os 13,5; 2,16; Ger 2,2) e proprio per questo diventa la situazione dell'oggettiva tentazione teologica. Nel v. 2 viene descritta la duplice azione attiva che Gesù compie nel deserto. Come Mosè ed Elia, Gesù, entrando in forza dello Spirito in profonda relazione di Figlio con il Padre, digiuna per quaranta giorni e quaranta notti (Sir 34,28; Dt 9,18; Re 19,8) e solo alla fine, come uomo, ha fame. Questa è l'occasione da cui inizia il racconto-dialogo delle tre tentazioni dei vv. 3-10.

### *B. Il racconto delle tre tentazioni, vv. 3-10*

<sup>1</sup> R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996, 95.

L'evangelista racconta le tre tentazione in ordine progressivo: economico: fame-pane; taumaturgico: pericolo-miracolo; politico: mitezza-potere.

*a. Tentazione del Figlio come Messia economico, vv. 3-4.*

La fame di Gesù nel deserto è l'occasione-bisogno somatico, che consente al tentatore di avvicinarlo per tentarlo, ma il motivo formale espresso nel dialogo è l'identità filiale di Gesù. Come Israele, temendo di morire di fame nel deserto, tentò Jahve (Dt 16,3), così, secondo le attese messianiche giudaiche contemporanee a Gesù, la gente aspettava nel deserto un nuovo prodigio della manna, un messia profeta re economico (Gv 6,1-2.14-15.30-31), che trasformasse piccole rossastre pietre desertiche in pani rosolati su piastre arroventate. Il tentatore, prendendo occasione dalla fame corporale di Gesù, dà voce a questa tentazione di messianismo economico. «Se sei Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pane». Gesù, pur avendo fame, non si lascia abbagliare dalla somiglianza tra pietre rossastre e pani rosolati; egli non dubita della sua identità filiale, così da doverla verificare, trasformando le pietre in pane, perché non dubita della parola del Padre. perciò risponde al tentatore ricordandogli: «Sta scritto: "Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio"» (Dt 8,3). Mentre Israele, come ogni uomo che vive solo per il pane del corpo, viene meno alla prova (Es 16,4), Gesù invece supera l'oggettiva tentazione, occasionata dalla sua fame somatica, ma vertente sulla sua filiazione messianica solo economica. E la supera perché vive di pane e di parola del Padre, proprio come Uomo-Figlio-Messia. «Gesù rifiuta di realizzare il ruolo messianico» miracolistico economico, perché lo vive quale relazione «di fedeltà a Dio come ogni uomo giusto e credente»<sup>2</sup>.

*b. Tentazione del Figlio come Messia spettacolare, vv. 5-7.*

Con il solito «allora» Mt introduce la seconda tentazione. Dall'alto del deserto il diavolo trasporta Gesù, elevando ulteriormente, fin sulla sommità del tempio, il luogo per eccellenza della protettrice presenza immacolata e assoluta di Dio. Da questa sublime sacertà Gesù può sperimentare la verità della parola del Padre circa la sua filiazione messianica. Come Israele, temendo di morire di sete, tentò, mettendo in dubbio alle acque di Massa l'efficace presenza di Jahve (Es 17,7; Dt 9,22; 32,51, 33,8; Sal 78,18; 95,8; 106,32), così, secondo le correnti messianiche miracoliste, la gente e i capi del tempo di Gesù attendono un Messia spettacolare, emozionale, magico. Vogliono sperimentare la rassicurante emozione dei portentosi e salvifici segni di Gesù per credere alla sua identità di Figlio di Dio Messia (Mt 12,38-39; 16,1.4; 26,63; 27,40-43). Nel dialogo il demonio, servendosi della Scrittura, sfrutta l'occasione psichico-emozionale della maggiore vicinanza di Gesù a Dio per indurlo a sperimentare dal sommo luogo della protezione divina, la rassicurante emozione della sua identità di Figlio-Messia taumaturgico. «Se sei Figlio di Dio, gettati giù, poiché sta scritto: "Ai suoi angeli darà ordine a tuo riguardo, ed essi ti sorreggeranno con le loro mani, perché non abbia ad urtare contro un sasso il tuo piede"» (Sal 91,11-12). Gesù non dubita, ma si fida della parola del Padre e per questo non ha bisogno di provare la rassicurante emozione di essere il taumaturgico Figlio-Messia e perciò risponde al demonio ricordandogli il comando divino. «Sta scritto anche: "Non tenterai il Signore, tuo Dio"» (Dt 6,16). Così mentre Israele e ogni uomo che si affidano sola alla rassicurante psichica emozione di una salvezza magica strumentalizzante Dio, decade dalla vera fede che salva, Gesù invece, credendo alla parola del Padre, non tenta Dio e così scopre con certezza la sua reale identità di Figlio-Messia. «Là dove Israele era venuto meno alla relazione filiale per una falsa ricerca di si-

<sup>2</sup> *Ibidem*, 96.

curezza, Gesù conferma il suo statuto di Figlio unico di Dio in un rapporto di assoluta fedeltà» messianica<sup>3</sup>.

*c. Tentazione del Figlio come Messia politico, vv. 8-10.*

Con l'avverbio frequentativo «di nuovo» Mt introduce la terza tentazione. Il demone trasporta Gesù, elevandolo ulteriormente dalla sommità del tempio, fin su un monte altissimo e da questa immaginaria sommità di vicinanza con il Padre Gesù può già sperimentare la sua assoluta ed universale signoria di Figlio Messia glorioso. Infatti nel Sal 2,6.8 e 110,1 al futuro Messia davidico intronizzato sul monte Sion accanto al tempio sono promessi i regni della terra; e a Gerusalemme saranno sottomesse tutte le nazioni (Is 60; Zc 14). Israele ha frainteso queste promesse e per bramosia del potere terreno «ha respinto Dio, ha disprezzato la Roccia, sua salvezza, lo ha fatto ingelosire con dei stranieri» (Dt 32,15-16). Similmente secondo queste attese i movimenti messianici politici diplomatici dell'élite giudaica e violenti Zeloti della base contemporanei a Gesù attendevano un messia politico, re dei Giudei (Mt 2,2; 27,11.29.37). Infatti i giudei credevano che «secondo un'ambigua profezia in quel tempo uno proveniente dal loro paese avrebbe dominato il mondo»<sup>4</sup>. Il demone, facendo leva su questa suggestione spirituale, promette a Gesù questo dominio politico e relativa gloria regale messianica, ma a condizione

che lo adori, rinnegando così se stesso come Figlio e quindi il Padre. «Tutte queste cose ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai». La risposta di Gesù è precisa: un comando negativo assoluto motivato dalla parola Dio disattesa da Israele. «Vattene, satana! Sta scritto: "Adorerai il tuo Dio e a lui solo servirai" (Dt 6,13). Gesù, anziché adorare, rinnega, scacciando via da sé satana, come farà con Pietro, che tentano di distoglierlo dal suo cammino di Figlio-Messia (Mt 16,23). In forza di questa fedele coerenza fino alla morte a se stesso, al Padre e agli uomini Gesù realizzerà la sua identità di «Figlio di Davide» e di Dio, come Messia-«Re (di Gerusalemme) mite e umile di cuore» (Mt 11,27; 21,4.9; Zc 9,9; Sal 118,26), a cui il Padre dona, non il dominio politico, ma la «piena autorevolezza (*exousia*) in cielo ed in terra» per essere il Dio «con noi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28,18.20).

*A'. Conclusione, v. 11*

Con perfetta inclusione Mt inizia il v. 1 di introduzione e il v. 11 di conclusione del racconto con «allora», a cui fa seguito una duplice constatazione negativa e positiva. «Allora il diavolo lo lasciò ed ecco degli angeli gli si accostarono e lo servivano». Il demone, l'angelo cattivo, è costretto a lasciare Gesù bruscamente mentre, con antitetica sorpresa, ecco degli angeli buoni gli si accostano per continuare a servirlo come loro e nostro Signore Gesù Messia, Re Figlio di Davide e di Dio. Al posto del pane miracoloso, della gloria magica e del dominio politico ora Gesù ottiene dal Padre mediante i suoi angeli la *diakonia* economica, la gloria reale e la piena autorità, come conferma della sua identità di Figlio e Messia. Così «l'intera composizione assomiglia ad un piccolo dramma con un antefatto narrativo, tre dialoghi, con botta e risposta, e una conclusione» per dire come Gesù ha iniziato, proseguito e concluso il suo diventare Figlio-Messia-Re fedele a se stesso, al Padre e agli uomini<sup>5</sup>. Ma quale è il significato antropologico e cristologico di questo «splendido esempio di riflessione cristologica e di catechesi?»<sup>6</sup>.

#### 4. L'imperativo antropologico

<sup>3</sup> *Ibidem*, 96.

<sup>4</sup> G. FLAVIO, *La guerra giudaica*, 2, 6, 5,312, Mondadori, Milano 1974, 382.

<sup>5</sup> FABRIS, *Matteo*, 93.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 97.

Dal punto di vista del messaggio catechistico morale antropologico il testo di Mt è stato variamente interpretato. In senso diacronico regressivo «l'interpretazione, in cui Cristo è un esempio per Israele e per i cristiani, che i commentari patristici, medioevali e moderni hanno spesso privilegiato»<sup>7</sup>. In opposizione ad Adamo e a Israele, Gesù è il paradigma per superare fin dall'inizio la triplice tentazione della «concupiscenza della carne» o edonismo somatico, della «concupiscenza degli occhi» o vanagloria psichica, della «superbia della vita» o idolatria spirituale del potere, tramite la pratica del digiuno, della preghiera e delle opere di carità. Benché le collette e i prefazi della quaresima confermino questa interpretazione, sia il testo di 1Gv 2,16 sulla triplice concupiscenza sia quello matteo non confermano questo messaggio morale. Infatti secondo il testo giovanneo «non il peccaminoso, ma un'assenza del mondo ultraterreno è ciò che caratterizza i tre fattori, che si trovano tutti allo stesso lato del dualismo spaziale giovanneo: essi appartengono a ciò che è in basso, non a ciò che è in alto»<sup>8</sup>. Dopo la caduta di Gerusalemme, la distruzione del tempio e la scomparsa delle attese messianiche zelote, tra gli anni 80 e 90 Matteo scrive il suo vangelo per presentare alla sua chiesa di Antiochia, tentata di lassismo e di scoraggiamento, come Gesù, in antitesi a Israele, ha compreso, vissuto e attuato tramite la parola rettamente intesa la sua identità di Figlio-Messia giusto, mite, umile, fedele al Padre, a se stesso e agli uomini. Probabilmente dall'insurrezione armata contro i romani del 66 d. C. la comunità prematteana «contesta le scelte politiche e militari del messianismo zelota, appellandosi alla linea storica di Gesù, il messia ucciso dai romani, che ha rifiutato una strumentalizzazione di Dio a sostegno di un messianismo» «economico, spettacolare, politico»<sup>9</sup>. perciò in sintesi sincronica, il significato originario del racconto potrebbe assumere «tre indirizzi fondamentali»; per alcuni avrebbe valore «paradigmatico», per altri riguarderebbe «il progetto messianico» e per altri, in antitesi ad Israele, concernerebbe «l'obbedienza» di Gesù Figlio fedele al Padre<sup>10</sup>. Forse è possibile un significato composito. I tre testi biblici citati da Gesù, quello riferito dal demonio e le provocazioni del tentatore non concernono «l'attuazione del progetto messianico» ma la fiducia di Gesù come Figlio rispetto al Padre; mentre «la cornice della disputa scritturale è più messianica» e sembra «radicarsi nella situazione storica di Gesù. Egli rifiuta di dare un segno apocalittico ai rappresentanti ufficiali del giudaismo, Mt 12,38-39; 16,1-4; e respinge l'intervento di Pietro, che vorrebbe distoglierlo dalla via di un messianismo umile e disarmato, che ha come prospettiva la morte violenta. La risposta di Gesù a Pietro è ricalcata su quella data al tentatore: "Vai via (da me), satana", Mt 16,23»<sup>11</sup>. Solo così il testo fonda, quale indicativo cristologico, il significato paradigmatico, quale imperativo antropologico, di come superare la tentazione di identità personale di uomo-figlio fratello rispetto alla realizzazione della propria personalità cristiana morale e professionale.

Dal punto di vista cristologico, poiché le azioni sono espressioni del soggetto e poiché il soggetto tentato è unico, il Figlio di Dio «incarnato e umanato» (DS), la sua azione di venir tentato va compresa in modo da salvaguardare ad un tempo la realtà di tale azione e la santità di Gesù Cristo Figlio del Padre. Se la tentazione fosse solo paradigmatica o esterna, cioè pelagiano modello morale per noi, sarebbe sal-

<sup>7</sup> P. LAMARCHE, *Tentation*, DS 15, 212.

<sup>8</sup> R. E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1986, 454.

<sup>9</sup> FABRIS, *Matteo*, 98; S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, EDR, Roma 1995, 123-125.

<sup>10</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte prima. Testo, traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1986, 138-139; GRASSO, *Il vangelo*, 121.

<sup>11</sup> FABRIS, *Matteo*, 98.

vata la santità del Figlio, ma non la realtà della tentazione e quindi della sua reale e integrale umanità storica salvifica. «La tentazione è esemplare perché è reale. Non c'è tentazione artificiale con uno scopo esemplare»<sup>12</sup>. «Gesù parla di un'esperienza che ha vissuto, ma la traduce in linguaggio immaginoso. Tutto questo comprendiamo bene non all'inizio, ma solo nell'ultimo periodo del suo ministero, prima dell'episodio di Cesare di Filippo. Il racconto suppone i discepoli turbati nel tentativo di conciliare le loro attese messianiche (economiche, taumaturgiche, politiche) con il modo con cui Gesù vuol attuare la sua missione terrena» fedele fino a subire la morte violenta<sup>13</sup>. Luca, dicendo che «il diavolo si allontanò da Gesù fino al momento opportuno» (4,12), connette il racconto delle tentazioni con quello dell'inizio della passione. La reale tentazione fino alla morte è intera azione di Gesù Cristo, Figlio di Dio, «misericordioso e fedele», che ci salva dalla tentazione. «Infatti proprio per essere stato tentato ed aver sofferto, è in grado di venire in aiuto a quelli sono tentati. Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso tentato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (Eb 2, 17-18; 4, 15). Una tentazione senza connivenza con il peccato non è una contraddizione, anzi ne evidenzia il suo pieno significato antropologico. Solo nell'adulto normale si ha inclinazione buona o cattiva, cioè tentazione, a seconda che l'esperienza interiore somatica, psichica, spirituale umana e teologale orienta o disorienta l'uomo rispetto all'attiva fedeltà a se stesso, all'altro uomo, a Dio tramite i beni infraumani. La tentazione come attuale orientamento peccaminoso, non è peccato, ma è la concupiscenza in atto che proviene dal peccato originale originato personalmente ratificato (Rm 5,12) ed orienta al peccato personale attuale (DS 1515). Gesù Cristo, proprio come Figlio di Dio incarnato ed umanato condotto dallo Spirito non ha sperimentato questa tentazione o iniziale disorientamento di infedeltà, da cui ci salva. La stimolazione che proviene dall'esterno, cioè da un dato, da un'azione, da una persona e riguardante la dimensione somatica e/o psichica e/o spirituale, finché rimane tale non è tentazione, ma informazione; inizia ad esserlo quando viene accolta. La provenienza è esterna, ma la stimolazione è interna come elaborazione allo stadio oggettivo. «Questa può essere percepita oggettivamente senza che sia vissuta soggettivamente come divisione. La connivenza che rende possibile il peccato esiste» all'interno al polo oggettivante della coscienza, come interrogativo e/o possibilità in sé oggettiva, ma non ancora al polo soggettivo come inizio di adesione attuante<sup>14</sup>. Questa tentazione oggettiva è quella di Adamo e di Gesù Cristo. Il soggetto è oggettivamente, oltre che soggettivamente, libero di scegliere il proprio orientamento. E' ad un tempo santo e sperimentante la tentazione oggettiva somatica, psichica e spirituale a seconda della corrispettiva circostanza esterna. Lo stato di grazia, la conoscenza non turbata, infusa e beatifica di Cristo, non tolgono, anzi come piena integrazione della natura umana, rendono ancor più piena l'esperienza dell'oggettiva possibilità dell'auto-orientamento. In quest'ottica la figura del tentatore, «non è necessaria al nascere della tentazione»<sup>15</sup>; la sua identità è la sua funzione, che sottolinea come l'oggettiva possibilità somatica, psichica, spirituale potrebbe diventare scelta soggettiva di orientamento<sup>16</sup>. La tentazione di

<sup>12</sup> CH. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico. \* l'uomo Gesù \*\* il Messia*, Queriniana, Brescia 1972, 67.

<sup>13</sup> J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Paideia 1979, 145 e 147.

<sup>14</sup> DUQUOC, *Cristologia*, 69.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 70, nota 41.

<sup>16</sup> «La Bibbia attribuisce questa tentazione al demonio. E' chiaro che la figura di satana non è necessaria al nascere della tentazione, vista come prova; la situazione è una origine sufficiente, benché essa non significhi affatto una concupiscenza soggettiva. Essa è oggettiva», DUQUOC, *Cristo-*

Gesù allora si può comprendere come la reale esperienza somatica, psichica e spirituale che il Figlio di Dio ha fatto nel rifiutare l'oggettiva possibilità di attuare la sua personalità di Messia economico, spettacolare e politico, per realizzare quella di Messia Figlio Servo Uomo fedele ad un tempo a se stesso, al Padre e agli uomini proprio tramite i beni materiali, psichici e spirituali umani e teologali. Ed in questo egli è la controfigura di Adamo e di Israele, che fa sovrabbondare la grazia là dove abbondano il peccato e la tentazione soggettiva dei peccatori e quella oggettiva dei santi. Gesù Cristo è per ogni persona adulta, non soltanto un paradigma, ma la reale possibilità di rifiutare non solo la tentazione interiore della concupiscenza, ma anche e soprattutto quella oggettiva che proviene dall'esterno per realizzare la propria personalità somatica, psichica e spirituale umana, teologale e professionale culturale storica. Il digiuno, la preghiera, le opere di carità e soprattutto la retta comprensione pneumatica della parola di Dio, sempre precedute nello Spirito dalla grazia di Cristo tentato, ci aiutano a oggettivare ogni tentazione per poterla vincere. Per questo chiediamo al Padre di «non abbandonarci nella tentazione, ma di liberarci dal male» (Mt 6,13).

*«O Dio, che conosci la fragilità della natura umana ferita dal peccato, concedi al tuo popolo di intraprendere con la forza della tua parola il cammino quaresimale, per vincere le seduzioni del maligno e giungere alla Pasqua nella gioia dello Spirito».*

## *Seconda domenica di Quaresima*

Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e suo fratello Giovanni e li condusse in disparte, su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro: il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui. Prendendo la parola, Pietro disse a Gesù: “Signore, è bello per noi essere qui! Se vuoi, farò qui tre capanne, una per te, una per Mosè e una per Elia”. Egli stava ancora parlando, quando una nube luminosa li coprì con la sua ombra: Ed ecco una voce dalla nube che diceva: “Questi è il Figlio mio, il prediletto: in lui ho posto il mio amore. Ascoltatelo”. All’udire ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore. Ma Gesù si avvicinò, li toccò e disse: “Alzatevi e non temete”. Alzando gli occhi non videro nessuno, se non Gesù solo (Mt 17,1-9).

Nel cammino quaresimale dopo la tentazione, anticipo della passione e morte, la seconda domenica ha come tema fisso la trasfigurazione di Gesù, primizia della sua risurrezione verso cui egli è in cammino. I discepoli, come i cristiani, ascoltando Gesù, sono chiamati a superare il loro smarrimento e a percorrere fin da ora questo cammino di trasfigurazione della limitatezza umana in risurrezione di vita.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 8,28b-38**

Le letture bibliche sono unificate dalla luce taborica di Gesù trasfigurato. Nella storia della salvezza dopo la creazione e la caduta, viene la chiamata di Abramo. Nella prima lettura Abramo, chiamato da Jahve ad uscire dalla sua condizione di pagano, va verso il suo diventare «benedizione» per tutte le genti (Gen 12,2). Il salmo è un inno a Jahve per il suo «piano» salvifico e per la sua grazia che «riempie la terra» (Sal 33, 5.11). Nella seconda lettura Paolo esorta Timoteo ad attuare la sua vocazione, cioè a soffrire con lui per il vangelo e a partecipare alla grazia rivelata con l’«apparizione del Signore che ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l’immortalità per mezzo del vangelo» (2Tm 1,9-10). Il brano evangelico collega le due letture, evidenziando come la trasfigurazione di Gesù è l’attuarsi glorioso della sua vocazione e missione di Figlio di Dio e Messia fedele fino alla morte per la risurrezione. Infatti il testo di Mt è strettamente connesso, come pilone centrale, con tutto il vangelo. Si trova tra il terzo discorso in parabole (13,1-52) e il quarto, quello sulla comunità (18,1-35). Così il «monte alto» della trasfigurazione (17,1) collega quello «altissimo» della tentazione (4,8) con quello del Risorto in Galilea (28,16). Similmente, i tre discepoli, meno Andrea, i primi chiamati da Gesù (4,18.21), sono gli stessi che in Mc 5,37 e in Lc 8,51 assistono al primo miracolo di risurrezione della figlia di Giairo e in Mt 26,36 all’agonia di Gesù. In fine l’affermazione alla terza persona: «questo è il mio Figlio, il prediletto, nel quale mi sono compiaciuto» corrisponde, pur differente per forma, valore e angolazioni teologiche messianiche, a quelle del battesimo di Giovanni Battista (3,17), della tentazione del demonio (4,3.6), della confessione di Pietro (16,16) e dell’interrogatorio del sommo pontefice (26,63). Ancor più da vicino il testo è connesso con la prima predizione della passione, morte e risurrezione di Gesù (16,21-23) e segue immediatamente l’insegnamento di Gesù rivolto ai suoi discepoli sulle esigenze per poterlo seguire (16,24-28). Il testo della trasfigurazione di Mt 17,1-9 si può così strutturare: **A** introduzione, v. 1; corpo centrale del racconto, vv. 2-8, con due parti in progressione complementare, ciascuna

delle quali è tripartita secondo lo schema: evento, interpretazione e reazione: **B**: a. trasfigurazione, **b**. apparizione di Mosè ed Elia, **c**. reazione di Pietro, vv. 2-4; **B'**: a. nube luminosa, **b**. voce divina, **c**. reazione dei discepoli, vv. 5-8; **A'** conclusione, v. 9. Il conteso culturale e il genere letterario del testo consentono di cogliere meglio il suo messaggio teologico e morale.

## 2. Lo sfondo culturale del testo

Il racconto di Mt si lascia comprendere come una rilettura del dato comune a Mc 9,2-10 e a Lc 9,28-36 a partire da un triplice sfondo culturale. Anzitutto alcuni elementi del testo matteoano, come monte, volto raggiante, vesti bianche, tende, nube, voce fanno riferimento alle teofanie di Jahve a Mosè sul Sinai o ad Elia sull'Oreb (Es 19,16; 24,15-16; 33,7-11; 34,29; 40,34-35; 2Mac 2,7-9; 1Re 19,3.8.13). In secondo luogo altri dati invece come visione, sfolgorio di vesti, voce, angelo interprete, segreto da mantenere, paura e prostrazione sono mutuati dalle rivelazioni apocalittiche (Dn 6,8.14.16; 10,4-12; 12,4.9). Sia le teofanie che le rivelazioni sono narrate secondo uno schema fisso. «Si tratti di Mosè o di Elia al Sinai, di un profeta, di Henoc o del veggente dell'Apocalisse si riscontrano in questi differenti racconti quattro elementi: 1. la "salita"; 2. l'apparizione divina; 3. la missione affidata (parola legge, rivelazione sulla fine dei tempi); 4. il ridiscendere sulla terra»<sup>1</sup>. Un terzo sfondo è dato dalla rimeditazione tardo-testamentaria e giudaica del sorgere del profeta come Mosè (Dt 18,15; Gv 1,21) e/o del ritorno di Elia, il profeta perseguitato, identificato con Giovanni Battista dai contemporanei e da Gesù stesso, quale Elia redivivo (Ml 3,23-24; Eccl 48,10; Mt 16,14; 11,14; 17,10-13). Quindi «lo sfondo apocalittico indica la direzione da prendere nell'interpretazione del brano» di Mt 17,1-8; mentre per il genere letterario «lo schema e le immagini sono in parte mutuati dalla tradizione biblica delle teofanie e delle visioni apocalittiche»<sup>2</sup>. Su questo sfondo e con questo materiale Mt elabora un racconto di cristofania apocalittica: dalla nube dello Spirito la voce del Padre proclama Gesù suo Figlio prediletto, Messia e Profeta da ascoltare per poterlo seguire fino alla trasfigurazione della morte in risurrezione. «La novità è il ruolo svolto da Gesù, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, che partecipa al mondo divino, ma vive e muore nello spessore più denso della storia umana»<sup>3</sup>.

## 3. L'indicativo teologico

Come sempre l'introduzione mentre collega con il testo precedente già apre a quello seguente.

### A. Introduzione, v. 1

L'introduzione del v. 1 ha una duplice funzione. Le due indicazioni del v. 1a, la «e» paratattica e soprattutto l'indicazione di tempo, «sei giorni dopo», collegano retrospettivamente il racconto della trasfigurazione con la confessione di Pietro (16,13-20), con la prima predizione della passione-risurrezione di Gesù (16,21-23) e immediatamente con le annunciate e incomprese esigenze della sequela (16,24-28)<sup>4</sup>. Le notizie del v. 1b invece ambientano prospettivamente i personaggi del rac-

<sup>1</sup> X. LÉON-DUFOUR, *La trasfigurazione di Gesù, Studi sul vangelo*, EP, Cinisello Balsamo, (Milano), 1974, 139.

<sup>2</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 143; FABRIS, *Matteo*, 380:

<sup>3</sup> FABRIS, *Matteo*, 381.

<sup>4</sup> Non sembra che i «sei giorni» non facciano riferimento al soggiorno di Mosè sul Sinai prima di essere chiamato da Jahve (Es 24,16) né, data la proposta di Pietro come «nuovo sommo sacerdote» di costruire tre tende, siano un richiamo al calendario liturgico giudaico della festa delle capanne che iniziava sei gironi dopo lo *yôm kippur*, giorno dell'espiazione, F. REFOULÉ, *Jésus nouveaux Moïse, Pierre nouveaux Grand Prêtre? (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10)*, RTLv, 24, 1993, 156-162.

conto nello spazio dell'azione, «su un alto monte in disparte». Mt, usando lo stesso verbo, «prendere», sottolinea come il demonio «portò» sul tempio e sul monte altissimo Gesù per tentarlo (4,5.8) così, ma in senso antitetico, Gesù, qui e sul colle degli ulivi (26,37), con due azioni di movimento sui tre discepoli, «prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse su un monte alto in disparte» per corroborarli, ammettendoli a partecipare in anticipo alla sua rivelazione.

In questo ambiente Mt, con una "e" congiuntiva, racconta il duplice evento della trasfigurazione, vv. 2-4 e 5-8.

*B. Primo fatto-evento della trasfigurazione, vv. 2-4*

Nella prima parte, vv. 2-4, viene descritto il primo atto della trasfigurazione nella sua triplice sequenza: evento, interpretazione e reazione; ogni sequenza comprende due momenti. Matteo anzitutto nel v. 2 con un passivo teologico afferma l'*evento*: Gesù «fu trasfigurato» dall'azione di Dio Padre. Il verbo greco «*metamorphēē*» nella lingua greca indica il cambio di forma o metamorfosi degli dei in uomini e in animali e viceversa. Mt, ripetendo Mc 9,2, solo qui usa questo verbo per esprimere l'evento generale della metamorfosi di Gesù. In secondo luogo questa viene specificata, ma in modo immaginativo, da due mutamenti di illuminazione teofanica-apocalittica (Es 34,29-30; Dn 10,5-6). Uno è somatico concerne il volto e l'altro cosale riguarda le vesti: «e il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce». Nel v. 3 Mt narra la duplice sequenza di *interpretazione* dell'evento. Anzitutto l'evangelista, mediante l'espressione «ed ecco», formula consueta nell'AT e in Mt per introdurre rivelazioni apocalittiche (Dn 10,16; Mt 2,9), fa apparire ai discepoli Mosè ed Elia in dialogo con Gesù. In secondo luogo Mt, invertendo l'ordine di Mc 9,4, antepone Mosè ad Elia, sembra attribuire ai due personaggi non primariamente un valore tipologico cristologico ma esplicativo dell'evento della trasfigurazione. Nel primo evangelista Mosè ed Elia sono i rappresentanti della legge e dei profeti (5,17; 7,12; 11,13; 22,40). «Come Gesù è venuto a dare compimento alla legge e ai profeti, così sul monte compaiono Mosè ed Elia come suoi testimoni»<sup>5</sup>. Prima Gesù e ora anche i suoi discepoli possono comprendere l'evento della tentazione e della trasfigurazione, ossia della morte e della risurrezione, tramite la Scrittura, come legge e profeti. Infatti l'argomento del dialogo tra Gesù e i rappresentati dell'AT, taciuto da Mt, in Lc 9,30 è «l'esodo che Gesù avrebbe compiuto a Gerusalemme». «Pertanto Mosè rappresenta l'esperienza della legge, mentre Elia quella dei profeti», cioè la comprensione scritturistica della persecuzione e della gloria dei Servi di Dio (Es 17,2; 43,30; 1Re 19,2-3; 2Re 2,11; Sir 48,3; Is 53,3; 49,3) e quindi di Gesù e dei suoi discepoli (Mt 16,21 e 24-25.27)<sup>6</sup>. Nel v. 4 Mt informa, senza biasimo di insensatezza come in Mc 9,6, sulla duplice *reazione* di Pietro. Nella prima Pietro, rivolgendosi in modo deferente a Gesù con il titolo di Signore, esprime a nome degli altri due discepoli il «desiderio di trattenere il definitivo» «bello per noi essere qui», percepito con i loro occhi umani<sup>7</sup>. Nella seconda Pietro propone al Signore, «se vuoi», di costruire tre tende non per la festa della capanne (Lv 23,34), ma per poter mantenere l'estasi fruita in analogia con la tenda del convegno, ossia della presenza di Jahve tra il popolo (Es 33,7-11; 2Mac 2,7-8; Gv 1,14; Ap 21,3). Così mentre Pietro sta ancora parlando delle tende, Mt, tramite l'immagine della tenda del convegno connessa con la nube della gloria di Jahve (Es 33,9-10), passa a descrivere la seconda parte dell'evento della trasfigurazione.

<sup>5</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 146.

<sup>6</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 423.

<sup>7</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 146.

*B'. Secondo fatto-vento della trasfigurazione, vv. 5-8*

Anche questa parte è composta da tre atti: evento, interpretazione e reazione, ciascuno dei quali ha due sequenze. Infatti al v. 5, con la formula delle rivelazioni apocalittiche Mt descrive il duplice evento della nube prima e della voce dopo: «ecco una nube luminosa li coprì con la sua ombra». Anzitutto la nube come elemento teofanico rivela, nascondendo, la presenza di Dio in mezzo al suo popolo (Es 33,9-10) e proprio come tale essa copre e quindi penetra e dimora nella tenda, nel tempio come la gloria di Jahve (Es 40,34; 1Re 8, 10-12). Come la nube o la gloria, *kabod*, di Jahve copre, dimora, *šakan*, sul Sinai, sulla tenda, nel tempio, sulla nostra terra, fino a diventare la dimora o presenza, *shekinah*, di Jahve (Es 24,16; 40,34; 1Re 8,10-12; Sal 85,10), così la gloria, *doxa*, del Verbo fatto carne dimora, *skēnoō*, tra gli uomini (Gv 1,14), la potenza dell'Altissimo, Spirito di Dio, copre Maria (Lc 1,31), lo Spirito di Dio scende su Gesù dopo il battesimo e la nube, o Spirito, copre, *episkiazō*, Gesù e i discepoli nella trasfigurazione. In secondo luogo questa concentrazione di immagini-concetti come *kabod-shekinah-doxa-šakan-episkiazō* rende comprensibile l'altro aspetto dell'evento, che completa il primo: «ed ecco una voce dalla nube che diceva». Come al battesimo così anche qui «il momento centrale di questa seconda parte della rivelazione è costituito» dal contenuto «della voce celeste»<sup>8</sup>. La rivelazione della voce del Padre tramite la nube dello Spirito ha un duplice contenuto. Il primo è cristologico messianico. Come al battesimo, 3,17 anche qui il Padre conferma, rivelando a Gesù e ai discepoli, l'identità di Gesù: «Questi è il Figlio mio, il prediletto: in cui ho posto il mio amore». L'influsso del testo di Is 42,1 colora l'identità teologica del Figlio del Padre di una valenza messianica. «L'asserzione sul Figlio di Dio resta all'interno di una cornice funzionale e designa l'ufficio da esercitare», quello di Messia servo mite, umile e fedele scelto e amato dal Padre<sup>9</sup>. «Così la rivelazione divina corregge e integra l'interpretazione di Pietro che tende a porre sullo stesso piano Gesù e i protagonisti della rivelazione biblica, Mosè ed Elia»<sup>10</sup>. Il secondo contenuto, conseguenza del primo, è nuovo rispetto al testo del battesimo. È l'imperativo antropologico dell'indicativo cristologico: «Ascoltatelo». Nella trasfigurazione si rende evidente che Gesù, il Messia Figlio del Padre nello Spirito, è il compimento della Legge e dei Profeti, cioè è il profeta, o parola escatologica, promesso da Jahve. «Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta come me; lui ascolterete» (Dt 18,15). I discepoli, ascoltando e facendo la parola di Gesù, comprendono il cammino e il modo del farsi dell'identità di Gesù e quindi della loro, da lui preannunciati (16,21-23.16,28), confermati dai due testimoni, Mosè ed Elia, e nuovamente rivelati dalla voce del Padre proveniente dalla nube dello Spirito. Così Mt con il tema dell'ascolto ha già introdotto il lettore alla reazione finale della trasfigurazione, vv. 6-8. Anche questa avviene in due momenti unificati dal risolversi dell'evento nel fatto normale. Nel v. 6 Mt racconta, usando lo schema apocalittico (Dn 10,7-9) di audizione, terrore, caduta con la faccia per terra, tocco risolutore, la reazione dei discepoli. L'evangelista, ricollegandosi con una "e" paratattica al comando di ascoltare Gesù, rileva come di discepoli, analogamente a Daniele, proprio in quanto ascoltanti, svengono, cadono con la faccia a terra, perché sono presi da grande paura. Nel v. 7 Mt informa sulla risoluzione dell'evento. L'evangelista con un'altra "e" di ripresa fa seguire alla scena del sacro terrore la triplice controreazione di Gesù. Secondo lo schema apocalittico (Dn 8,17) Gesù, dopo essersi avvicinato, cioè tolta la distanza tra lui in piedi e i discepoli supini bocconi a terra, li

<sup>8</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 423.

<sup>9</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 147.

<sup>10</sup> FABRIS, *Matteo*, 328.

tocca fisicamente come per liberali dal sacro terrore e dà loro un duplice comando: «Alzatevi (risorgete) e non temete». Nel v. 8 Mt constata l'efficacia del comando di Gesù e così conclude la duplice reazione alla seconda parte dell'evento della trasfigurazione. I discepoli, prima ancora di alzarsi, «alzati gli occhi e non vedono più nessuno se non lo stesso Gesù solo». «Egli che si è trasfigurato per mettersi così in contatto con Mosè ed Elia e ricevere la conferma celeste della sua identità filiale e messianica, ora rimane solo con i discepoli»<sup>11</sup>. Mt con questo ritorno alla normalità della relazione tra Gesù e i discepoli prepara la conclusione, raccontata nel v. 9.

*A'. Conclusione del racconto, v. 9*

Anche questa, bipartita, è formulata secondo lo schema apocalittico della discesa dal monte e dell'ordine di tacere (Dn 12, 4.9). Alla salita sul monte alto del v. 1, corrisponde qui la discesa. E mentre scendono Gesù ordina loro: «Non parlate a nessuno di questa visione, prima che il Figlio dell'uomo non sia risorto dai morti». Anche il comando è duplice: silenzio assoluto sulla visione e fino alla risurrezione di Gesù. Mentre per Mc 9,9 il silenzio qui imposto da Gesù fa parte del segreto messianico, per Mt invece ha valore apocalittico, cioè concerne solo la visione. Con il termine visione, *orama*, Mt dà la chiave per comprendere e distinguere la trasfigurazione dalle apparizioni del risorto dopo pasqua e con la fissazione del limite di tempo da una parte colloca questa visione lungo il cammino che conduce alla pasqua, dall'altra parte lascia capire come Gesù si caute da una falsa e strumentalizzante interpretazione messianica. «Soltanto il destino di passione e di morte, di cui i discepoli sono già a conoscenza mediante l'insegnamento di Gesù stesso, può far capire, senza possibilità di distorsioni e fraintendimenti, l'esperienza della trasfigurazione»<sup>12</sup>.

#### 4. L'imperativo antropologico

La comprensione diacronica del significato del testo matteo consente di avvicinarsi sincronicamente alla realtà del mistero della trasfigurazione così da poterla vivere e celebrare. Dal punto di vista liturgico spirituale, a partire dall'età patristica e fino ad oggi, il significato della trasfigurazione sembra essere quello tipologico, e ascetico mistico. «Cristo ha voluto essere trasfigurato per mostrare agli uomini la sua gloria e così spingerli a desiderarla». «Qui Cristo ha voluto dare un modello di trasfigurazione dell'anima dall'oscurità dei peccati alla luce della grazia, per la quale veniamo configurati a Cristo; così l'anima passa da minore a maggiore santità», tramite solitudine, silenzio, digiuno e preghiera<sup>13</sup>. In quest'ottica oggi l'«icona di Cristo trasfigurato» di Mt 17,1-9, in sintonia con «tutta un'antica tradizione spirituale», consente di cogliere «in una visione d'insieme i tratti essenziali» della Vita Consacrata, nella sua «oggettiva eccellenza» in forza di «una nuova e speciale consacrazione» per la «confessione della Trinità». perciò «l'icona della Trasfigurazione rivela alle persone consacrate innanzitutto il Padre»<sup>14</sup>. Negli scritti del NT posteriori, e/o contemporanei al testo di Mt, la Trasfigurazione viene variamente compresa. Nella 2Pt 1,16-18 «l'avvenimento è utilizzato a scopo apologetico. Se Pietro riferisce

<sup>11</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 424.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 424. Infatti in Mc 9, 10 i discepoli si chiedono cosa significhi risorgere dai morti e sia in Mc 9,11-13 che in Mt 9,10-13 i discepoli domandano a Gesù: «Perché gli scribi dicono che prima deve venire Elia?». In quest'ottica il dialogo tra Gesù e discepoli sul ritorno di Elia per alcuni è la conclusione del racconto della trasfigurazione, per altri, a partire dal v. 9, sarebbe un testo a se stante, cf FABRIS, *Matteo*, 380; GNILKA, *Il vangelo*, 2, 151s.

<sup>13</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 3, q 45, a 3; CORNELIO A LAPIDE, *Commentaria in quattuor evangelia. Tomo II. In Sanctum Matthæum*, 2, Marietti, Torino 1941, 51.

<sup>14</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vita consacrata*, 14. 16. 17. 18. 31, *Il Regno-Doc.*, 41,1996, 261. 262. 266.

l'avvenimento, è in particolare per dare garanzia divina al suo insegnamento circa la venuta del Signore alla fine dei tempi, contro coloro che la mettono in dubbio». In Gv 12, 23-30 invece Battesimo, Trasfigurazione, Getsemani, Risurrezione e ascolto della parola circa le esigenze della sequela sono momenti scanditi dal tema dell' "ora". Così la Trasfigurazione «sullo sfondo continuo di glorificazione, che forma la trama della vita terrena di Gesù, appare in occasione di ciascun dei suoi miracoli»<sup>15</sup>. Mt ritocca il racconto di Mc 9,2-10 così da rispondere ai problemi della sua comunità antiochena in polemica all'esterno con il giudaismo farisaico circa l'identità di Gesù Figlio di Dio Messia (22,44-46; 26,63) e all'interno in difficoltà tra giudeo-cristiani rigoristi e ellenico-cristiani lassisti circa il rapporto Legge e Vangelo (5,17-47), e più precisamente ancora circa il come intendere la perseveranza dei discepoli alla sequela di Gesù Cristo, tentato, trasfigurato, morto e risorto (16,24-28). Mt con l'ordine e il numero dei due testimoni Mosè ed Elia, quali rappresentanti dell'AT, vuol garantire i giudeo-farisei che Gesù, proprio come Figlio e Servo di Dio, è il Messia e Profeta atteso da ascoltare. Similmente Mt con la visione dei tre discepoli e con l'intervento di Pietro intende dire ai cristiani della sua chiesa che il dono del venire trasfigurato di Gesù non è solo un esempio di incitamento alla perseveranza per raggiungere la beatificante trasfigurazione, ma soprattutto costituisce la reale possibilità per seguire il suo cammino fino alla morte e alla risurrezione. Infatti Gesù è tale perché è il compimento teorico-pratico della legge. perciò il comando di ascoltarlo è conseguenza del dono di poterlo fare, seguendolo. «Cristo è la guida che conduce al compimento»<sup>16</sup>. Ma egli è tale se l'evento della trasfigurazione rimanda in qualche modo alla sua esperienza storica. Non è possibile stabilire quando e dove tale fatto sia avvenuto nella vita di Gesù: sul Tabor secondo la tradizione, lungo il cammino verso Gerusalemme secondo i sinottici (Mc 9,2-10), nell'ultima settimana a Gerusalemme per Giovanni (12,23-28). Nonostante ciò, «la trasfigurazione è un avvenimento storico; s'inserisce nella trama della vita pre-pasquale di Gesù; lo mostra segretamente illuminato dalla gloria, sin da prima della Pasqua; appartiene alla sua esistenza ordinaria; è inserito nell'esperienza del "vissuto", divenuto in Giovanni consustanziale alla vita terrena di Gesù, si cristallizza in un altro momento della sua esistenza, poco dopo il suo ingresso trionfale a Gerusalemme, allorché alcuni Greci vogliono vederlo (Gv 12,20-30)»<sup>17</sup>. Data l'incertezza circostanziale del fatto certo, non è facile precisare la sua realtà. Non è un fenomeno naturale né un'esperienza visionaria dei tre discepoli né un'anticipazione di un'apparizione pasquale né la cessazione del miracolo: l'occultamento corporale della gloriosità connaturale fin dal concepimento dell'umanità di Gesù a motivo della sua unione personale con il Figlio. «Si potrebbe essere maggiormente d'accordo con quelle prese di posizione secondo le quali la pericope costituisce la somma delle esperienze collegate alla storia di Gesù, che considera la sua attività un evento escatologico-storico. Il racconto quindi entra nella cristologia neotestamentaria»<sup>18</sup>. Infatti Mt racconta una serie di esperienze dell'impotente potenza o immanente trascendenza dell'azione spirituale, psichica e somatica di Gesù. Con il limitato tocco della mano fa risorgere la figlia di Giairo, ridona la vista ai ciechi, monda il lebbroso (9,25. 29; 8,3); con la lentezza dei passi, cammina sulle acque (14,25.28.33); con la fleibilità della voce placa il lago, scaccia i demoni, compie guarigioni a distanza, moltiplica i pani, rimette i peccati (8,27.32. 13; 14,19; 9,6); con le immagini feriali della vita annuncia il mistero del Re-

<sup>15</sup> LÉON-DUFOUR, *La trasfigurazione*, 151.

<sup>16</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 149.

<sup>17</sup> LÉON-DUFOUR, *La trasfigurazione*, 125. 149. 155.

<sup>18</sup> J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, 477.

gno di Dio (13,24); e con la parola umana riformula e dà compimento alla Legge e ai Profeti (5,17-47). E soprattutto, sperimentando la costrizione fisica del venire violentemente ucciso, attua la vittoriosa libertà di morire come risorgere apocalittico (27,50; 28,2-6). E gli astanti sperimentano, confermano e si meravigliano di questo irradiare dalla sua finitezza di uomo l'autorevolezza, la potenza e la sapienza del Figlio di Dio (7,28; 9,8; 13,54) e si chiedono donde venga a lui una tale competenza e chi egli sia (8,27, 13,54); lo temono, lo confessano e lo adorano come Signore, e veramente Figlio di Dio (8,27; 13,54; 14,26.28.33; 16,16, 27,54). Quindi è normale che l'unico soggetto di queste azioni, il Figlio di Dio, sperimenti e comprenda in certi momenti e progressivamente il suo diventare compiutamente umano non solo spiritualmente e psichicamente, ma anche somaticamente. Egli sperimenta e comprende progressivamente tale suo divenire non nella forma magica demoniaca né nella trascendente maestà divina, come ci si aspetterebbe. Nell'uno come nell'altro caso egli rivelerebbe a sé e ai discepoli il demonio o il Dio non umano. Il Figlio di Dio si autosperimenta e si autocomprende diventare, esprimendosi, se stesso proprio come mite e umile Messia-Servo. Egli sperimenta e comprende di attuare la sua identità proprio nel diventare carne, ma non con il rinnegamento ascetico né con il superamento dialettico, bensì nell'attuare la potenzialità della limitatezza della carne, bisognosa, finita e mortale, indipendentemente e/o congiuntamente alla forma del venire ucciso. Il Figlio di Dio sperimenta e comprende che tutta la sua individualità spirituale, psichica e somatica, come limite del non limite, gli consente e gli impone di diventare compiutamente e definitivamente umana. Si sperimenta diventare la rivelazione umana del Figlio di Dio e il Padre tramite lo Spirito gli conferma questa sua progressiva autoidentificazione. I discepoli e con loro i cristiani sono chiamati, perché resi competenti, a seguirlo in questo progressivo cammino di trasfigurazione della finitezza umana nella sua capacità di compiutezza. Se la tentazione è voler superare la limitatezza umana con la magica illimitatezza divina; la trasfigurazione è il lasciare emergere l'illimitatezza umana dalla propria limitatezza; è la rivelazione realizzativa dell'Uomo-Figlio «icona visibile del Dio invisibile», «il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso», così fin da ora «riflettendo senza velo sul volto come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasfigurati in quella medesima immagine di gloria in gloria» (Col 3,15; Fil 3,21; 2Cor 3,18). Infatti «il mistero dell'uomo e quindi di Gesù consiste nel fatto che la trascendenza si pone *umanamente*. Trascurare l'aspetto umano di questa trascendenza, significa trascurare il *modo della rivelazione* e non capire più che Dio diventa oggetto possibile di conoscenza religiosa per l'uomo soltanto a partire dalla sua umanità»<sup>19</sup>.

*«O Dio, che chiamasti alla fede i nostri padri e hai dato a noi la grazia di camminare alla luce del vangelo, aprici all'ascolto del tuo Figlio, perché accettando nella nostra vita il mistero della croce, possiamo entrare (partecipando fin da ora) nella gloria del tuo regno».*

---

<sup>19</sup> DUQUOC, *Cristologia*, 98.

## *Terza domenica di Quaresima*

### *Cammino dialogico dalla fede parziale alla fede adulta, Gv 4,1-26*

<sup>1</sup>Gesù venne a sapere che i farisei avevano sentito dire: «Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni» – <sup>2</sup>sebbene non fosse Gesù in persona a battezzare, ma i suoi discepoli –, <sup>3</sup>lasciò allora la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea. <sup>4</sup>Doveva perciò attraversare la Samaria. <sup>5</sup>Giunse così a una città della Samaria chiamata Sicar, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: <sup>6</sup>qui c'era un pozzo di Giacobbe. Gesù dunque, affaticato per il viaggio, sedeva presso il pozzo. Era circa mezzogiorno. <sup>7</sup>Giunge una donna samaritana ad attingere acqua. Le dice Gesù: «Dammi da bere». <sup>8</sup>I suoi discepoli erano andati in città a fare provvista di cibi. <sup>9</sup>Allora la donna samaritana gli dice: «Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?». I Giudei infatti non hanno rapporti con i Samaritani. <sup>10</sup>Gesù le risponde: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: “Dammi da bere!”, tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva». <sup>11</sup>Gli dice la donna: «Signore, non hai un secchio e il pozzo è profondo; da dove prendi dunque quest'acqua viva? <sup>12</sup>Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe, che ci diede il pozzo e ne bevve lui con i suoi figli e il suo bestiame?». <sup>13</sup>Gesù le risponde: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; <sup>14</sup>ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna». <sup>15</sup>«Signore – gli dice la donna –, dammi quest'acqua, perché io non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua». <sup>16</sup>Le dice: «Va' a chiamare tuo marito e ritorna qui». <sup>17</sup>Gli risponde la donna: «Io non ho marito». Le dice Gesù: «Hai detto bene: “Io non ho marito”. <sup>18</sup>Infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero». <sup>19</sup>Gli replica la donna: «Signore, vedo che tu sei un profeta! <sup>20</sup>I nostri padri hanno adorato su questo monte; voi invece dite che è a Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare». <sup>21</sup>Gesù le dice: «Credimi, donna, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. <sup>22</sup>Voi adorarete ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. <sup>23</sup>Ma viene l'ora – ed è questa – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. <sup>24</sup>Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità». <sup>25</sup>Gli rispose la donna: «So che deve venire il Messia, chiamato Cristo: quando egli verrà, ci annuncerà ogni cosa». <sup>26</sup>Le dice Gesù: «Sono io, che parlo con te» (Gv 4,1-26).

Schemi dell'intero discorso parallelo concentrico di Gv 4, 1- 42

A. *Introduzione*, vv. 1-6

a. Gesù ritorna in Galilea

b e attraversa la Samaria;

c arriva al pozzo di Giacobbe

B. **Dialogo con la Samaritana**, vv. 7-26:

- a Gesù promette l'acqua viva, vv. 7-15
- b. Gesù profeta, vv. 16-19;
- c Rivelazione di Gesù Messia, vv. 20-26.

C. *Transizione*

- a. ritorno dei discepoli;
- b. partenza della donna;
- c. arrivo dei Samaritani, vv. 27-30.

B'. **Dialogo di Gesù con i discepoli**, vv. 31-38:

- a. cibo di Gesù, vv. 31-34
- b. mietitura messianica, vv. 35-38.

A'. Conclusione:

- a. i Samaritani sanno
- b. che Gesù è il Salvatore del mondo

Dopo la tentazione e la trasfigurazione la terza domenica di quaresima ha come tema la rivelazione della persona di Gesù Cristo, simbolizzata dall'acqua viva e orienta così il cammino quaresimale verso la celebrazione riattualizzante l'iniziazione cristiana: fede e battesimo.

**1. Il contesto e il testo di Gv 4,1-42**

La prima lettura racconta, all'interno del ciclo dell'esodo, il prodigioso fluire dell'acqua dalla roccia, interpretato in senso battesimale in 1Cor 10,4. Il Sal 95 è un inno processionale, forse recitato nella festa delle capanne, commemorazione del miracolo dell'acqua di Es 17,6, per riattare l'alleanza, «ascoltare e temere Jahve» e non «indurire il cuore come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto» (Dt 31,9-11). Il testo di Rm 5,1-2. 5-8, richiama come, in forza della morte di Cristo, veniamo «giustificati per la fede» e per l'acqua del battesimo e così, partecipando alla sua «grazia», viviamo nella «speranza che non delude, «perché l'agape di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che ci è stato dato» (Rm 5, 1.5). Il brano di vangelo connette l'acqua del deserto con quella del battesimo tramite il dono dell'acqua viva, rivelazione di Gesù Cristo, da cui «sgorgheranno fiumi di acqua viva» cioè «lo Spirito Santo che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,37). Il testo può essere compreso solo se lo «si inserisce nell'insieme più vasto in cui l'ha collocato Giovanni, quello dei cc. 2-4. La sezione si apre con due racconti, due "segni" di rivelazione messianica, che formano un dittico: il "segno" del vino a Cana (2,1-12) e il "segno" del tempio a Gerusalemme (2,13-22). Nei dialoghi che seguono i due segni, i personaggi che s'intrattengono con Gesù rappresentano tre tipi (storico-teologici) di adesione alla fede: Nicodemo (3,1-21); la donna che Gesù incontra alla fonte di Giacobbe (4,1-42); il funzionario regio di Cana di Galilea (4,43-54). Tutti e tre, come pare, hanno un valore rappresentativo: Nicodemo, giudeo di Gerusalemme e *maestro in Israele* (3,10), incarna agli occhi di Giovanni il giudaismo ufficiale (colto); nella persona della donna di Sicar (4,5) l'evangelista vede per così dire il giudaismo scismatico dei Samaritani che viene a Gesù; il funzionario di Cana, probabilmente allude ad un pagano, designa per l'evangelista il mondo non giudaico. Anche l'episodio della Samaritana, composto con la massima accuratezza sembra struttu-

rato secondo la figura letteraria parallela concentrica. Le due parti essenziali sono due dialoghi, introdotti da una contestualizzazione situazionale e da un conclusione kerigmatica di fede. «**A. Introduzione:** Gesù ritorna in Galilea e attraversa la Samaria; arriva al pozzo di Giacobbe, vv. 1-6a; **B. Dialogo** di Gesù con la Samaritana, vv. 6b-26: **a.** Gesù promette l'acqua viva, vv. 6b-15; **b.** Gesù profeta, vv. 16-19; **c.** Gesù Messia, vv. 20-26; **C. Intermezzo:** ritorno dei discepoli; partenza della donna; arrivo dei Samaritani, vv. 27-30; **B'. Dialogo** di Gesù con i discepoli, vv. 31-38: **a.** il cibo di Gesù, vv. 31-34; **b.** la mietitura messianica, vv. 35-38; **A'. Conclusione:** i Samaritani credono in Gesù Salvatore del mondo, vv. 39-39»<sup>1</sup>. Muovendo da questo testo è possibile cogliere la sua unità letteraria e tematica, il suo radicamento nell'esperienza storica di Gesù, l'apporto della rilettura della comunità giovannea dopo pasqua e per conseguenza il livello della realtà materiale e di quella spirituale o simbolica, il tempo prepasquale e postpasquale di lettura e il processo dialettico di progressiva rivelazione tramite comprensione, incomprensione e nuova comprensione.

## 2. Lo sfondo culturale

Il testo sembra avere un triplice sfondo culturale: l'acqua per il primo dialogo, il cibo-mietitura per il secondo dialogo e la Samaria per l'intero testo. «Come i quadri d'autore, ogni scena del vangelo di Giovanni ha uno sfondo, che fa corpo con essa, sottolineandone l'idea principale, arricchendola di nuove armonie e prolungandone l'eco all'infinito. Vi risuona persino tutta una poesia: la poesia delle sorgenti moventi, dei pozzi, delle fresche acque, cara all'Oriente e agli scritti biblici: sorgente zampillante dell'Eden (Gen 2,10-14); canti dei nomadi del deserto: "Sorga, o pozzo; cantatelo!" (Nm 21,17); incontri presso i pozzi d'acqua tra il viaggiatore stanco e le donne venute ad attingere: il servo di Abramo e Rebecca (Gen 24,10-27), Giacobbe e Rachele (Gen 29,1-14), Mosè e le figlie di Reguel (Es 2,15-22); fonti prodigiose dell'Esodo (Es 15,22-27; 17,1-17); fonti del rinnovamento messianico predetto dai profeti (Os 2,7; Ger 2,13), fonti spirituali dell'insegnamento dei sapienziali (Sir 15,3; 24,20.22-25); pozzi dei Targumici (TgNm 21,16-19), pozzi di Qumram (CD 6,2-7); pozzi di Filone (Somn. I, 2, par 6; II, 41, par 271). «Tutta questa letteratura traspare nella scena del pozzo di Giacobbe e in parte l'avvolge con la sua arcaica e potente suggestione»<sup>2</sup>. Con un perfetto parallelismo al tema dell'acqua della donna corrisponde, nel secondo dialogo, quello del cibo-mietitura degli uomini-discepoli. «Il valore simbolico del "cibo" e del "mangiare" affonda le sue radici nei testi biblici, in particolare nei sapienziali (Pr 9,5; Sir 24,19-20)»<sup>3</sup>. E poiché il cibo mediterraneo per eccellenza è il pane, per comprendere il linguaggio «agricolo», bisogna rifarsi alla cultura del seminare e del mietere nella loro duplice valenza simbolica di rischiofatica e di certezza-goia (Is 9,2; Am 9,13; Sal 126,5-6). Infine il testo si lascia comprendere sullo sfondo dell'ambiente culturale samaritano etnico semipaganizzato antico (2Re 17,24-41), scismatico-eretico e ostile ai giudei rimpatriati a motivo del tempio, non escluso l'aspetto economico (Esd 4,1-5; Ne 4,1-2, 13,28; 1Mac 3,10). I Samaritani sono «lo stolto popolo che abita in Sichem» (Eccli, 50,26). Questa ostilità

<sup>1</sup> I. DE LA POTTERIE, *Gesù e i Samaritani*, PAF, n 13, Queriniana, Brescia 1972, 37-38.

<sup>2</sup> D. MOLLAT, *Le puits de Jacob*, BVC 6 (1954) 83.

<sup>3</sup> FABRIS, *Giovanni*, 305.

continua fino al tempo di Gesù (Gv 4, 8; Lc 9,52-55; Mt 9, 51-5), ma questo stesso popolo nel NT si mostra anche disponibile al messaggio evangelico prima e dopo pasqua (Gv 4,39-42; Lc 19, 33-35; 17,16; At 1,8; 8,4-8; 14-17). «La Samaria ha un'importanza particolare, soprattutto perché è il punto di partenza di tutta la missione cristiana»<sup>4</sup>. Questo complesso di sfondi, scritturale, etnico-scismatico ereticale, agricolo ed ecclesiale, consente di comprendere meglio il genere letterario di questo testo. «Tutti e due i dialoghi si sviluppano secondo uno schema letterario che caratterizza il vangelo nel suo insieme: l'alternanza delle rivelazioni di Gesù e dell'incomprensione degli uomini», cioè tra acqua materiale e acqua (rivelazione) personale, luogo materiale e luogo personale di adorare, cibo materiale e cibo personale, messi materiali e messi personali<sup>5</sup>. L'esposizione del contenuto materiale dei due dialoghi consente poi di comprendere quello spirituale.

### 3. Indicativo contenutistico teologico del dialogo tra la Samaritana e il Gesù

Gv introduce a comprendere i due dialoghi collocandoli nella loro unità spazio-temporale.

#### *A. Introduzione generale: Gesù giunge al pozzo di Giacobbe, vv. 1-6a*

Gv delinea, come è suo solito (2,1; 20,1), le coordinate spazio-temporali, facendo muovere il personaggio Gesù con i suoi discepoli dalla Giudea alla Galilea attraverso la Samaria con sosta al pozzo di Giacobbe (cf Lc 17,11). Gesù, uscito da Gerusalemme, si trattiene in Giudea, a Ennon, vicino a Salim, dove Giovanni «battezzava» (3,22-23) e anche Gesù «battezzava», anzi «più di Giovanni», o meglio «i suoi discepoli» battezzavano (4,1-2). Nella polemica tra i due gruppi di discepoli, di Giovanni e di Gesù Cristo risorto, il testo rivela la superiorità di Gesù su Giovanni Battista. Comunque sia il fatto preoccupa i farisei. «Quando» il Signore viene a sapere la notizia, lasciata la Giudea e con i suoi discepoli si dirige «di nuovo verso la propria patria, la Galilea», (4,3.44). Gesù, attraverso la Samaria (4), come la via più corta, secondo G. Flavio, giunge alla città di Sicàr (Sichem), vicina al terreno del pozzo di Giacobbe (5-6a). In questo ambiente spazio-temporale Gv riporta, interpretandoli, i due dialoghi.

#### *B. Dialogo di Gesù con la donna di Samaria, vv. 6b-26.*

Il dialogo, dopo un'introduzione in cui i due personaggi si incontrano, si snoda in tre sequenze, ciascuna delle quali si svolge in due riprese di domanda e risposta cioè di fraintendimento e chiarifica progressiva fino a concludersi con una reciproca rivelazione di identità.

##### *a. Incontro tra Gesù e la Samaritana e partenza dei discepoli, 6b-8*

Mentre i discepoli escono di scena, andando in città a far provvista di cibi (8) e Gesù, stanco dal viaggio, sta seduto (sedeva) verso mezzogiorno sul pozzo (fonte), giunge una donna di Samaria ad attingere acqua (6-7a). A mezzo giorno accanto al pozzo Gesù e la Samaritana, da soli, uno di fronte all'altro con differenti e complementari esigenze, iniziano a dialogare.

##### *\* Primo dialogo: il dono dell'acqua viva, vv. 7b.15*

<sup>4</sup> O. CULLMANN, *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni. Situato nel tardo giudaismo, nel gruppo dei discepoli di Gesù e nel cristianesimo primitivo*, Marietti Casale Monferrato, 1976, 66.

<sup>5</sup> DE LA POTTERIE, *Gesù*, 40.

Il dialogo inizia con l'incontro di due bisogni elementari (7b-9). La donna è continuamente costretta a venire attingere acqua alla fonte e Gesù, stanco ed assetato, chiede il dono d'essere abbeverato dalla donna, «dammi da bere». La donna, non rifiuta, ma fa rilevare l'impossibilità della comunicazione tra lui giudeo e lei donna samaritana. Gesù fa proseguire il dialogo riprendendo l'iniziativa col mettersi ipoteticamente dalla parte della donna (10-12). Con una frase ipotetica a struttura concentrica tenta di suscitare nella donna il domandargli il dono dell'acqua sorgiva. Ma la donna con garbata ironia, appellando Gesù Signore, gli fa rilevare la doppia non realizzabilità dell'ipotesi. Egli non ha strumento per attingere e il fonte è profondo; da dove dunque attinge l'acqua viva? si pensa forse d'esser più grande del padre Giacobbe, donatore della fonte? Nella terza ripresa del dialogo Gesù non s'offende, ma riprende a spiegare la qualità della sua acqua viva rispetto a quella morta della fonte (13-15). Questa, bevuta, non estingue la sete, quella ch'egli invece darà disseterà per sempre, perché diventerà nel bevente sorgente d'acqua zampillante per o fino alla vita eterna. Fidandosi di questa promessa la donna attua l'ipotesi prospettagli da Gesù: «Signore dammi quest'acqua». La reciprocità della relazione consente l'ulteriore sviluppo del dialogo, lasciando così in sospeso se di fatto la donna abbia dato da bere e se Gesù abbia bevuto.

*b. Secondo dialogo: verso la reciproca identità: donna senza marito e Gesù profeta, vv. 16-19*

Stabilita la reciproca fiducia, anzitutto Gesù non vuole conquistare la donna, ma con una sintetica espressione concentrica la rimette a se stessa, alla sua reale identità passata e presente (16-17a). «Va, chiama tuo marito e vieni qui». La risposta della donna è schietta e immediata: «Non ho marito». Su questa franchezza dialogica Gesù e la donna si rivelano la reciproca identità (17b-19). Gesù, rivelando alla donna di aver avuto cinque mariti e che l'attuale non è suo marito, conferma la veracità della donna. E la donna, mossa da questa chiaroveggenza, esprime la nuova identità di Gesù: «Signore, vedo che profeta sei tu». La reciproca identità personale permette loro di chiarire nel terzo dialogo quella teologale.

*a'. Terzo dialogo: Gesù Messia e gli autentici adoratori del Padre in Spirito e Verità, vv. 20-26*

L'esperienza della chiaroveggenza di Gesù come profeta porta la donna a porre la questione della sua identità religiosa di samaritana (20). "Si deve adorare Dio, come noi pensiamo, sul Garizim, o, come voi dite, in Gerusalemme?" La risposta di Gesù è articolata in quattro sentenze tra di loro concatenate in forma dinamica e progressiva (21-24). La prima, richiamata la fiducia della donna, «credimi, donna» (cf 14,11), Gesù afferma che viene «l'ora» della fine dell'adorare samaritano sul Garizim e giudaico in Gerusalemme (21; cf 2,19-22). Nella seconda affermazione Gesù distingue tra il voi Samaritani, che non sapete chi adorate, e noi Giudei (cristiani), che sappiamo chi adoriamo. E ciò è confermato dal fatto che la salvezza viene dai giudei (22). Nella terza affermazione Gesù afferma l'attualità dell'ora critica, «viene l'ora ed è adesso», in questo presente Gesù stesso è la nuova competenza di «adorare il Padre in Spirito e Verità» (23a). Nell'ultima affermazione Gesù afferma che questa nuova relazione degli uomini con il Padre è cercata dal Padre stesso perché

«Dio è Spirito» (23b-24). La reazione della donna e la conferma di Gesù costituiscono la conclusione del dialogo.

*Conclusione del dialogo: il Messia atteso dalla donna è Gesù, vv. 25-25.*

La donna di fronte all'annuncio del culto escatologico intende e condivide la dimensione messianica, ma proietta la sua realizzazione nel futuro (25). Gesù accoglie questa fede messianica e l'attualizza con la sua autorivelazione: «Sono io, che parlo con te» (26).

*B'. Dialogo di Gesù con i discepoli, vv. 27-38*

*Introduzione: ritorno dei discepoli, partenza della donna e arrivo dei Samaritani, vv. 27-30*

I vv. 27-30 possono costituire un testo di transizione, ma si potrebbero anche considerare, analogamente ai vv. 6b-8, come ricomposizione della nuova scena per il secondo dialogo.

Nel pomeriggio i discepoli ritornano da Gesù ancora fermo al pozzo e si meravigliano che il loro Rabbi parli con una donna, «infrangendo quel riserbo verso il sesso femminile, ritenuto un dovere per ogni giudeo ed in modo particolare per ogni rabbì» (27a)<sup>6</sup>. L'autore ci informa della domanda che avrebbero voluto fargli, ma che per rispetto non fanno. Vorrebbero sapere che cosa cerca o di che cosa parla con la donna (27b). Nel frattempo la donna abbandona l'anfora, va in città dai suoi concittadini (26) e gli invita a venire da quell'uomo che le ha rivelato la sua vita e prospettato il compimento messianico e formula loro l'ipotesi che quell'uomo sia il Messia (29). Mossi da queste notizie, i Samaritani si incamminano verso Gesù (30). Mentre questi, con o senza la donna, sono in viaggio si svolge il duplice dialogo di Gesù con i discepoli.

*a. Primo dialogo: il mangiare di Gesù: compiere l'opera del Padre, vv. 31-34*

Nel primo dialogo è Gesù che comincia, qui invece sono i discepoli. Di ritorno con il cibo comperato, sottacendo la loro curiosità, pregano Gesù di mangiare. «Rabbi mangia» (31). La risposta di Gesù non esclude che egli abbia materialmente mangiato, ma sottolinea la sua valenza teologica. «Io ho un'azione (*brōsis*) di mangiare che voi non sapete» (32). I discepoli non colgono la sottigliezza e ipotizzano che qualcuno gli abbia già portato da mangiare (33). Allora Gesù conferma e spiega il significato teologico del suo mangiare. «Mio nutrimento (*brōma*) è affinché faccia la volontà di Chi mi ha mandato e compia la sua opera» (34 cf 6,38). E con ciò è già introdotto il dialogo sulla messe e sulla mietitura, cioè i Samaritani che stanno per giungere.

*b. Secondo dialogo: la mietitura messianica di Gesù e dei discepoli, la missione in Samaria, vv. 35-38*

Dal tema del cibo materiale e teologico si passa a quello della mietitura materiale e missionaria. Secondo i discepoli mancano ancora quattro mesi alla mietitura (35a). Gesù riprende il detto (o proverbio) dei discepoli, non si pronuncia sul calcolo cronologico, ma lo interpreta a livello missionario ed invita i discepoli a guardare i campi, già biondeggianti per la mietitura: i Samaritani stanno per venire da lui (35b). Gesù prima presenta il duplice aspetto del fatto della mietitura e poi lo interpreta

<sup>6</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Prima Parte. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 173, 656.

messianicamente. La messe mietuta e il grano per la vita futura sono ricompensa e gioia del mietitore, ma, data l'incertezza delle situazioni, non sono sempre anche del seminatore (36). Così anche per Gesù appare vero il detto: «Altro il seminatore e altro il mietitore» (37). Cioè: Gioia e fatica di Gesù per le messi biondegianti, i Samaritani in arrivo; solo fatica di Gesù, e di altri, (la donna), e sola gioia dei discepoli della prima missione per i cristiani samaritani, primo grano raccolto assieme ai giudeo-cristiani (38). Così il duplice dialogo è giunto alla sua conclusione.

*A'. Conclusione: Gesù presso i Samaritani, confessato come il Salvatore del mondo, vv. 39-42*

Molti Samaritani ancora in città credono in Gesù sulla testimonianza della donna che attesta la sua qualità di profeta o chiaroveggente (39). Con questa fede iniziale i Samaritani giungono da Gesù e lo pregano di rimanere presso di loro ed egli vi rimane due giorni (40). Per la diretta parola di Gesù ancor molti più Samaritani credono in Gesù (41), motivando ed esprimendo alla donna così la loro fede. «Non è più per i tuoi discorsi che noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il Salvatore del mondo» (42). Così, compresa l'unità contenutistica e metodologica del duplice dialogo, è ora possibile cogliere il significato esistenziale.

#### 4. Imperativo antropologico

Il richiamo delle interpretazioni storiche consente di accedere più speditamente al messaggio del testo e così poterne cogliere anche la sua rilevanza metodologica canonica come stile di vita cristiana personale e pastorale.

«Ogni epoca della storia cristiana ha riletto la pagina evangelica proiettandovi i problemi e i dibattiti in corso». Secondo Origene, per il valentiniano Eracleonte la Samaritana sarebbe la figura allegorica dello spirito decaduto che attraverso Cristo riprende coscienza della sua origine e così inizia la risalita verso Dio. A partire da Cirillo alessandrino i vari aspetti della figura di Gesù Cristo vengono usati per combattere l'arianesimo. «Agostino prende lo spunto della figura della samaritana per tracciare un percorso ideale nella ricerca di Dio. Con tendenze moraleggianti (stato adulterino della donna) lo seguono su questa linea i commentatori medievali. Le parole di Gesù sul culto in spirito e verità sono riprese dai riformatori con un accento polemico nei confronti delle cerimonie dei "papisti"», contrapposte all'autentica interiore adorazione spirituale riformata e laicale. In antitesi, «per Maldonado i Samaritani sono i rappresentanti dei calvinisti». L. Bloy intende «la salvezza dai Giudei» come manifesto dell'antisemitismo. «Nonostante queste letture si coglie lungo l'arco dell'interpretazione cristiana una sorprendente continuità», che concerne anzitutto l'identità di Gesù e poi il dono dell'acqua viva, l'adorare il Padre in Spirito e Verità, la missione di Cristo e della chiesa<sup>7</sup>.

Leggendo di seguito l'intero testo si può cogliere come lentamente vada emergendo l'intera figura di Gesù Cristo. Lo sconosciuto *Viandante* che verso mezzogiorno giunge stanco e siede sul pozzo di Giacobbe, nel chiedere da bere alla donna di Samaria viene riconosciuto come *Giudeo*; nel proseguo del dialogo la donna lo chiama rispettosamente *Signore*, lo ritiene Grande, anche se meno del patriarca *Giacob-*

<sup>7</sup> FABRIS, *Giovanni*, 308.

be. Quando Gesù le svela i retroscena della sua vita privata lo riconosce come *Profeta*. Gesù chiarendo la questione culturale afferma d'essere il *Giudeo* da cui viene la salvezza, perché è la *Verità* tra il *Padre* e lo *Spirito*. Dopo l'affermazione teologica del nuovo culto escatologico, la donna afferma di attendere il *Messia* e Gesù le dichiara. «*Io sono, il Parlante con te*». Nel secondo dialogo i discepoli chiamano Gesù con il titolo di *Rabbi* (maestro) e lui si dichiara il *Me* identico all'*azione* (cibo) di fare la volontà e compiere l'opera di chi l'ha mandato, il Padre. E perciò egli stesso è il *faticato seminatore*, il *gioioso mietitore messianico* e *l'io* che *invia* i discepoli a raccogliere in unità i frutti della missione, i cristiani Samaritani e Giudei. Infine, con un tocco di ironia teologica giovannea, gli eretici Samaritani avendo ascoltato la testimonianza della donna e la diretta parola di Gesù credono e sanno che Gesù, a differenza dei vari salvatori regali e imperiali, è veramente il *Salvatore* del mondo. Alla luce di questa figura dinamica di Gesù Cristo, emergente dalla relazione con il Padre e lo Spirito, o Trinità economica, e dall'interrelazione messianica con la donna di Samaria, con i Samaritani e con i discepoli, si può comprendere meglio il filo dell'intera teologia del testo. Gesù, proprio come viandante Giudeo, Profeta, Verità, Messia, Inviato, Seminatore, Salvatore è il dono dell'acqua viva per sempre zampillante. Il morto e risorto (19,28-30) è cioè anzitutto «la pienezza di tutta la rivelazione» personale e storica del Padre e dell'uomo (Dv 3; GS 22) come compimento della promessa acqua viva della Toràh e della Sapienza (Nm 21,17; Is 12, 3; Ger 2,13; Is 55,1-3; Pr 13, 14; Sir 24,20.22-25). Ma in secondo luogo quest'acqua viva, a partire da dopo pasqua, può essere intesa come dono dello Spirito (Ez 36, 26; Is 44,3-4; At 8,20; Gv 7,37-38). «Nel primo tempo, quello precedente la pasqua, si tratta propriamente della rivelazione fatta da Gesù; nel secondo tempo, dopo la pasqua, si intende lo Spirito»<sup>8</sup>. Il frutto salvifico pasquale di Gesù Cristo Verità del Padre e dello Spirito di Verità, o di Cristo, è la competenza dei credenti ad adorare il Padre in Spirito e Verità. «I due membri devono essere letti in progressione, con l'accento sul secondo, e interpretati l'uno con l'altro in senso cristologico; nella luce dello Spirito presente in Gesù, grazie all'acqua viva promessa da Gesù (4,14; 7,38-39) e donata da Gesù stesso a partire dalla sua glorificazione (19,30.34), i discepoli possono diventare uomini di fede e ottenere una conoscenza profonda della *verità* di Gesù stesso. Questa "verità" di Gesù, da allora, diventerà lo *spazio* interiore della loro nuova vita; "la verità" costituirà il nuovo Tempio (2,19.21-22), il *santuario* dove possono con Cristo, come lui e in lui, adorare il Padre. Si può così osservare che questa nuova preghiera prende allora una struttura trinitaria: sotto la mozione dello *Spirito* viene praticata "nella verità" del *Cristo* e si indirizza al Padre»<sup>9</sup>. Per conseguenza, muovendo dall'ora che è adesso del culto escatologico, riceve luce anche il valore del noi in antitesi al voi e quindi il significato del provenire della salvezza dai Giudei. «Si può dire "noi" parlando dei Giudei, poiché Gesù è Giudeo (4,9) e appartiene a questo popolo che ha preparato la sua venuta. Ma al v. 23, dove si apre la prospettiva dell'ora che viene, si lascia intendere che *egli solo* ne è il punto di partenza. Si ha dunque dapprima un restringimento di prospettiva, un passaggio dal

<sup>8</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 478.

<sup>9</sup> I. DE LA POTTERIE, «*Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs*». *Histoire de l'exégèse et interprétation de Jean 4, 22, Biblica* 64 (1983) 95.

plurale ( i Giudei), al singolare (Gesù); poi, in riferimento all'ora che viene, un passaggio inverso dal singolare (Gesù: ora) al plurale ("i veri adoratori"). Si può notare in questo significativo dettaglio una sorta di "concentrazione cristologica"<sup>10</sup>. Da qui emergono le conseguenze pratiche dell'azione di Gesù Cristo e dei cristiani come chiesa. Per quanto concerne l'azione del mangiare o fare la volontà del Padre non significa l'obbedienza di Gesù al comandamento di Dio, ma fare e compiere l'opera salvifica che il Padre gli dona. «Suo cibo è "fare la volontà di Colui che l'ha mandato", cioè "portare a compimento la sua opera". "Fare" la volontà del Padre non significa semplicemente accettarla fiduciosamente, ma significa cooperare alla sua realizzazione. La "volontà del Padre" è una nozione eminentemente positiva, che implica il disegno di salvezza in tutta la sua pienezza (3,16-17; 6,38-40). "Portare l'opera del Padre al suo compimento": ecco l'orientamento dominante di Gesù nella sua esistenza. Il Padre lungi dall'ordinare semplicemente al figlio di eseguire la sua volontà, gli "dona" la propria opera affinché essa sia anche la sua opera. L'opera del Padre, ricevuta come un dono, è divenuta il progetto anche del Figlio»<sup>11</sup>. Questa partecipazione della missione tra il Padre e il Figlio fonda e spiega anche quella fra Gesù e i suoi discepoli di allora e di sempre. «Gesù è il "seminatore", il quale, dopo aver seminato nel cuore della Samaritana (in assenza dei discepoli) raccoglie già la fede dei Samaritani; egli è quindi anche il "mietitore". I discepoli, dopo pasqua (Pietro e Giovanni), saranno i mietitori dopo di lui, raccogliendo i frutti di Gesù seminatore, mentre altri ancora prima di loro (la Samaritana, gli ellenisti, il diacono Filippo (At 8,5-8; 15-18) hanno faticato nel campo di lavoro»<sup>12</sup>. Questo sinopia di teologia economico-storico-salvifica lascia trasparire il metodo dell'azione di Gesù e quindi del Vangelo come metodo canonico di vivere ed operare.

Le varie introduzioni denotano la contestualità culturale secondo cui Gesù opera. Questa diventa attenzione appropriata per le persone a partire da Gesù stesso, la Samaritana, i discepoli e i Samaritani. Ogni azione parte dai bisogni fondamentali dei soggetti, sete e fame, bene documentati nella tradizione biblica. E mentre questi si suppone che siano soddisfatti e quindi da tutti compresi, Gesù, sperimentando, in sintonia con la tradizione biblica, il significato profondo di tale soddisfazione, lentamente, tramite il dialogare, lascia emergere e rivelare la dimensione antropologica e teologica di tale significato. Nel far affiorare questa rivelazione dall'esperienza egli è attento non a insegnare una dottrina o a moralizzare il costume, ma alla comprensione sempre più profonda dell'identità propria, di Lui stesso, della Samaritana, dei discepoli, dei Samaritani, dello Spirito e del Padre. Questa attenzione è promotiva della reciproca identità, perché Gesù, mettendosi sempre e in modo appropriato e personalizzato dalla parte dell'interlocutore, lo promuove al meglio di sé e così lo conduce a scoprire e a rivelare anche il meglio di Gesù tramite la propria migliore identità. Questo cammino di reciproca promozione e rivelazione di identità è frutto della continua ripresa dialogica. Nei due dialoghi, pur così differenti, Gesù parte da dati condivisi: bisogni fisici di acqua e di cibo. Da questi dati comuni, seguendo, non l'allegorismo platonico, ma l'analogia parabolica dell'AT, Gesù ri-

<sup>10</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>11</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 505-507.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 511.

propone un significato antropologico più profondo. Ascoltata e compresa in sé l'incomprensione dell'altro, ripropone lo stesso significato esprimendolo come propria e/o altrui possibile esperienza spirituale. Raggiunta la sintonia, ora l'interlocutore stimolato (la Samaritana) ora lui (con i discepoli) riprendono il dialogo ed egli prospetta il nuovo significato teologico della reciproca identità come azione-relazione messianica escatologica verticale con il Padre nello Spirito e orizzontale con gli uomini tramite lui come Profeta, Verità, Messia. Io parlante=rivelante, Maestro, Semiatore, Mietitore, la Samaritana come Testimone, i discepoli come Apostoli e i Samaritani come credenti confessanti che Gesù è veramente il *Salvatore del Mondo*. Questo potrebbe essere il terzo tratto, tentazione-morte, trasfigurazione- risurrezione, del cammino quaresimale del ciclo battesimale A e il metodo per arrivare alla pasqua.

*«O Dio, sorgente della vita, tu offri all'umanità riarsa dalla sete l'acqua viva della rivelazione e della grazia che scaturisce dalla roccia, Cristo Salvatore del mondo; concedi al tuo popolo il dono dello Spirito, perché sappia professare con forza la sua fede e annunci con gioia le meraviglie del tuo amore».*

Verona 04. 03. 03      s. d. g.

### *Quarta domenica di Quaresima*

Passando, Gesù vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: “Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?”. Rispose Gesù: “Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma perché in lui siano manifestate le opere di Dio. Bisogna che compiamo le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può agire. Finché sono nel mondo, sono la luce del mondo”. Detto questo, sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi e gli disse: “Va’ a lavarti nella piscina di Siloe” (che significa Inviato). Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva. Allora i vicini e quelli che lo avevano prima visto, perché era un mendicante, dicevano: “Non è lui quello che stava seduto a chiedere l’elemosina?”. Alcuni dicevano: “È lui”; altri dicevano: “No, ma è un altro che gli assomiglia”. Ed egli diceva: “Sono io!”. Allora gli domandarono: “In che modo ti sono stati aperti gli occhi?”. Egli rispose: “L’uomo che si chiama Gesù ha fatto del fango, mi ha spalmato gli occhi e mi ha detto: Va’ a Siloe e lavati! Io sono andato, mi sono lavato e ho acquistato la vista”. Gli dissero: “Dov’è quell’uomo?”. Rispose: “Non lo so”. Intanto condussero dai farisei quello che era stato cieco: era un sabato, il giorno in cui Gesù aveva fatto del fango e gli aveva aperti gli occhi. Anche i farisei dunque gli chiesero di nuovo come avesse acquistato la vista. Ed egli disse loro: “Mi ha messo del fango sugli occhi, mi sono lavato e ci vedo”. Allora alcuni dei farisei dicevano: “Quest’uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato. Altri dicevano: “Come può un peccatore compiere segni di questo genere?”. E c’era dissenso tra di loro. Allora dissero di nuovo al cieco: “Tu che cosa dici di lui, dal momento che ti ha aperto gli occhi?”. Egli rispose: “E’ un profeta!”. Ma i Giudei non credettero a lui che fosse stato cieco e che avesse acquistata la vista, finché non chiamarono i genitori di colui che aveva ricuperato la vista. E li interrogarono: “È questo vostro figlio, che voi dite essere nato cieco? Come mai ora ci vede?”. I genitori di lui risposero: “Sappiamo che questo è nostro figlio e che è nato cieco; ma come ora ci veda, non lo sappiamo. Chiedetelo a lui: ha l’età, parlerà lui di sé”. Questo dissero i suoi genitori, perché avevano paura dei Giudei; infatti i Giudei avevano già stabilito che, se uno lo avesse riconosciuto come il Cristo, venisse espulso dalla sinagoga. Per questo i suoi genitori dissero: “Ha l’età: chiedetelo a lui!”. Allora chiamarono di nuovo l’uomo che era stato cieco e gli dissero: “Dà gloria a Dio! Noi sappiamo che quest’uomo è un peccatore”. Quello rispose: “Se sia un peccatore, non lo so. Una cosa io so: prima ero cieco e ora ci vedo”. Allora gli dissero di nuovo: “Che cosa ti ha fatto? Come ti ha aperto gli occhi?”. Ripose loro: “Ve l’ho detto e non avete ascoltato; perché volete udirlo di nuovo? Volete diventare anche voi suoi discepoli?”. Allora lo insultarono e gli dissero: “Suo discepolo sei tu! Noi siamo discepoli di Mosè! Sappiamo che a Mosè ha parlato Dio; ma costui non sappiamo di dove sia”. Ripose loro quell’uomo: “Proprio questo è strano, che non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi. Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori ma che, se uno onora Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta. Da che mondo è mondo, non s’è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se costui non venisse da Dio, non avrebbe potuto far nulla”. Gli replicarono: “Sei nato tutto nei peccati e vuoi insegnare a noi?”. E lo cacciarono fuori. Gesù seppe che l’avevano cacciato fuori e, trovatolo, gli disse: “Tu, credi nel Figlio dell’Uomo?”. Egli rispose: “E chi è, Signore, perché io creda in lui?”. Gli dis-

se Gesù: “Lo hai visto: è colui che parla con te”. Ed egli disse: “Credo, Signore!”. E si prostrò dinanzi a lui. Gesù allora disse: “Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono, vedano e quelli che vedono, diventino ciechi”. Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: “Siamo ciechi anche noi?”. Gesù rispose loro: “Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane”. (Gv 9,1-41)

La quarta domenica di quaresima è caratterizzata da un breve anticipo della gioia pasquale per sostenere il fedele nel cammino di riattuazione del battesimo, tema specifico del ciclo A. In questa domenica si celebrano gli scrutini dei catecumeni adulti in vista del prossimo battesimo pasquale. Il tema liturgico dei testi eucologici, compreso il prefazio, è la luce battesimale.

### 1. Il contesto e il testo di Gv 9,1-41

Nella prima lettura l'«unzione» di Davide a re e il conseguente dono dello Spirito di Jahve, che si posa su di lui «da quel giorno in poi» (1Sam 16,13), vengono considerati come prefigurazioni dell'unzione battesimale, fonte del triplice dono profetico, sacerdotale e regale del battezzato (LG 31). Il Sal 23, il Signore è il mio pastore, viene inteso come inno di fiducia del re Davide in Jahve, suo pastore e guida. Nella seconda lettura l'esortazione fa leva sull'essere dei cristiani «luce nel Signore» per esortarli a comportarsi come «figli della luce» (Ef 5,8). Tuttavia il frammento innico prepaolino di Ef 5 14, «facente parte di una liturgia battesimale, nell'attuale contesto di Ef 5 non ha tanto una valenza battesimale, ma semplicemente etica»<sup>1</sup>. Il brano di Gv 9,1-41 sul cieco nato viene compreso come illuminazione del battezzando. Ma il testo giovanneo, collocato nel suo contesto, precede e trascende il tema battesimale. All'indietro si connette con l'affermazione di Gesù «lo sono la luce del mondo» e con la conseguente violenta polemica (8,12.59). In avanti è continuato dal dibattito durante la festa della dedicazione (10, 19-21.22-39); viene accennato nel successivo racconto della risurrezione di Lazzaro (11,37); ed è ripreso come tema della luce in 12, 35-36 e 46-47. Come racconto di guarigione si colloca all'interno del libro dei segni (9,16) a partire da 2,11 fino 12,37. Il motivo del sabato lo accomuna con la guarigione del paralitico alla piscia di Betzaetà (5,2.9). L'uso terapeutico magico-popolare della saliva per guarire la cecità ricorre anche nei sinottici (Mc 8,23). E questo conferma il carattere primitivo del racconto giovanneo, perché è indipendente dalla tradizione sinottica. Infatti il modo con cui viene descritto il miracolo sembra confermare l'ipotesi che «dietro il capitolo 9 ci sia un episodio primitivo di guarigione conservato solo nella tradizione giovannea. L'evangelista, col suo senso drammatico, ha visto in questa storia un esempio quasi ideale di un miracolo (*sēmeion*, o simbolo reale)» in cui un giudeo-cristiano giunge alla fede in Gesù Cristo, e lo confessa in polemica con Farisei e Giudei della fine del primo secolo. Ossia data la peculiarità giovannea «il racconto di guarigione deriverebbe dalla “fonte dei segni”, mentre il dibattito processuale risentirebbe del lavoro dell'evangelista, che utilizzerebbe sentenze tradizionali»<sup>2</sup>. Nonostante quest'origine composita il testo mostra un'evidente coerenza semantica sostenuta da una unità strutturale così formulabile: **A.** introduzione bipartita: Gesù luce del mondo e cieco nato, vv. 1-7: **a.** peccato e cecità (1-5); **b.** guarigione miracolosa, vv. 6-7; **B.** parte centrale quadripartita parallela: discussione e interrogatori sul valore del fatto-segno, vv. 8-34: **a.** discussione tra i vicini e conoscenti del cieco, vv. 8-12; **b.** primo interrogatorio del cie-

<sup>1</sup> R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 1988, 220.

<sup>2</sup> FABRIS, *Giovanni*, 548.

co nato da parte dei Farisei, vv. 13-17; **a'**. interrogatorio dei genitori del cieco nato da parte dei Giudei, vv. 18-23; **b'**. secondo interrogatorio del cieco nato da parte dei Giudei, vv. 34-34; **A'**. conclusione bipartita 35-41: **a.** incontro di Gesù con il cieco nato vedente, vv. 35-38; **b.** missione di Gesù e giudizio sulla cecità dei Farisei, vv. 39-41. Da questa strutturale unità dinamica del testo si può comprendere anche il suo genere letterario. È un dialogo in vista di una racconto di miracolo o *segno*, sulla cui interpretazione avviene una discussione e si istruisce una triplice interrogazione giudiziale che si conclude con esito positivo per il cieco illuminato e negativo per i vedenti Farisei ciechi. Il miracolo-segno giovanneo ha la funzione di far passare tramite il dialogo dalla fede inadeguata ferma al fatto miracoloso soddisfacente di un bisogno a quella adeguata fondata sul corrispettivo evento rivelatore di Gesù. Tramite il dialogo la fede «matura vede il miracolo come *simbolo* di una realtà lontana molto più grande e collegata alla presenza di Gesù»<sup>3</sup>. Il contesto culturale consente di comprendere meglio il messaggio di questo testo.

## 2. Lo sfondo culturale

Per quanto concerne il racconto la guarigione sembra che sia avvenuto a Gerusalemme all'ingresso del tempio o non molto lontano dal bacino d'acqua di Siloe. Non sembra possibile precisare il tempo; non avviene nell'ambito della festa delle capanne, (autunno) ormai chiesa (Gv 7,37) né nella festa della dedicazione (inverno), tempo di un altro dibattito (10,22), forse tra le due festività. Qualunque sia l'ambiente, il dialogo sul rapporto tra peccato e malattia, il modo con cui avviene il miracolo e la discussione sul sabato sembrano supporre l'ambiente culturale del Gesù storico, ma rimeditato successivamente nella chiesa giovannea. Dopo il 70 scompaiono Sadducei, Erodiani, Zeloti; infatti in Gv rimangono solo i capi dei sacerdoti e i Farisei (18, 3), identificabili questi ultimi, come autorità formale, con i Giudei (Gv 8,13. 31; 8,15. 18). Sono gli increduli, o mondo (1,10), ostili verso Gesù e verso la comunità giovannea (4,1; 7,32; 12,19). Spariti il tempio, il culto, la nazione, «il fariseismo è l'unica setta che sopravvive alla calamità del 70. Il giudaismo del tempo in cui il quarto vangelo viene scritto è giudaismo farisaico»<sup>4</sup>. I Farisei, molti dei quali esperti nelle Scritture, sono le guide laiche spirituali del popolo; hanno piena ed assoluta autorità per quanto concerne la fede e i costumi, fino ad espellere dalla sinagoga e perseguitare gli erranti (12,42, 16,2-3; Mt 10, 17). La controversia tra cieco nato guarito e suoi genitori, vicini e conoscenti, Farisei e/o Giudei e la prassi dell'espulsione dalla sinagoga rispecchiano quindi una rilettura del conflitto storico di Gesù nei vari ambienti e tempi successivi interni ed esterni della comunità giovannea. «Il conflitto storico di Gesù con le autorità giudaiche è riletto in funzione del confronto della comunità giovannea con l'ambiente della sinagoga. Prima della rottura definitiva c'è un tentativo di chiarimento e di dialogo che vede il mondo giudaico diviso su due posizioni: netto rifiuto e condanna di alcuni, di attesa e ricerca di altri: «c'era divisione tra loro» (Gv 9,16c). Ma oltre a questo interesse polemico verso l'esterno l'autore si preoccupa di sostenere la coraggiosa e aperta presa di posizione dei convertiti dall'ebraismo a favore di Gesù. Alcuni avevano tale coraggio come il cieco nato, altri invece sono credenti di nascosto come Nicodemo (3,1; 7,5; 19,39); 19,38), i genitori del cieco (9,22), perché temevano rappresaglie da parte dei Farisei, il venir espulsi dalla sinagoga, o contesto vitale comune ( 9,22; 12,42-43). Questo intento nel sostenere i giudeo-cristiani con evidenti connotazioni cristologiche potrebbe inserirsi nel contesto vitale dell'itinerario di conversione e di iniziatio-

<sup>3</sup> B. BYRNE, *Lazzaro. Una lettura di Gv 11,1-46*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 18.

<sup>4</sup> R. E. BROWN, *Giovanni. 1. Commento al vangelo spirituale. Capp. 1-12*, Cittadella, Assisi 1879, LX-XXIII.

ne cristiana che ruota attorno al battesimo»<sup>5</sup>. Rileggendo la struttura dinamica del testo su questo sfondo culturale a livello di realtà e di simbolo, del tempo di Gesù e della comunità, è possibile coglierne il messaggio teologico e le corrispettive conseguenze etiche.

### 3. L'indicativo teologico

Nell'introduzione, insolitamente, Gv non precisa la cornice spazio-temporale; tutta l'attenzione sembra rivolta ai personaggi.

*A. Introduzione: Gesù e i discepoli davanti al cieco nato, dialogo e gesto taumaturgico, vv. 1-7*

La cornice spazio temporale sembra appena accennata in quel «e passando», (1), presente solo qui in Gv, ma non insolito nei sinottici (Mc 1,16; Mt 9,27; 20,30). L'espressione potrebbe collegare l'uscire di Gesù dal tempio per sfuggire alla lapidazione (8,59) con il fatto del vedere comprensivo (*eidein*) in un giorno di sabato (14) il cieco nato seduto a mendicare (8). Gv usa con una certa costanza di significato quattro verbi per esprimere l'esperienza del vedere: vedere fisico, *blepein* (9,7); vedere psico-spirituale, *horaō* (9, 37); vedere teoretico, *theoreō* (2,23); vedere contemplativo, *theáomai*, (1,14). Solo i primi due vengono usati nel racconto del cieco nato. Gesù con il vedere comprensivo, passando, dà inizio al racconto dell'azione.

*a. Dialogo tra discepoli e Gesù davanti al cieco nato, vv. 2-5*

La vista del cieco nato suscita l'interrogativo dei discepoli, non meglio precisati (6,3:7,3), circa la connessione tra infermità fisica e peccato, 2 e la domanda provoca la risposta di Gesù, 3-5.

Secondo l'antica concezione della retribuzione terrena ci sarebbe una connessione tra infermità fisica e peccato personale (Pr 22,8), o parentale. Jahve «punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione per quelli che lo odiano (Es 20,5; 34,7; Dt 5,9; Nm 14,18). Nel travaglio dell'esilio questa concezione viene, di principio, superata, affermando la responsabilità personale (Dt 24,16; Gr 31,29-30; Ez 18,2.4.20), ma di fatto essa continua a sopravvivere nella mentalità corrente, condivisa, secondo Gv, anche dai discepoli e dai Giudei-Farisei (34).

La domanda sembra finalizzata alla duplice risposta di Gesù, che fa passare il dialogo dalla realtà al suo simbolo, 3-5. Il titolo di Rabbi, attribuito dai discepoli a Gesù, ha un duplice significato. A livello culturale Gesù è un maestro, come tanti altri Farisei (3,10), ma, a livello teologico delle opere dei segni da lui compiuti (9,3.16), egli è il profeta che viene da Dio (3,2; 9, 17; cf Dt 7,19; At 7,24; Lc 24,19). Infatti Gesù nega l'opinione popolare di una diretta e materiale connessione tra infermità fisica e peccato sia personale che parentale, 3a, ma suppone un rapporto tra libertà storica umana, peccato, dolore, morte o tenebra ( Gv 1,5; Gen 3, 17; Sap 2, 24; Rm 5,12) e dà una spiegazione teologica del singolo caso, 4-6; cf Lc 13,1-5). Accoglie la dottrina della responsabilità personale, ma la supera interpretandola in senso spirituale e soterico, ricuperando così tutto il dato biblico della salvezza come luce delle genti (Is 42,16; 42,6). La condizione del cieco nato può diventare l'occasione, non voluta direttamente da Dio (nonostante ciò che viene detto enfaticamente in Es 9,16 e Rm 9,17) in cui si rivelano le opere (*érga*) salvifiche di Dio ( Dt 3, 24; Es 9,16; Gv 11,4; Rm 9,17), 3b. E per questo egli, assieme ai suoi discepoli deve compiere le opere del Padre (14,12). Dall'inizio alla fine la vita storica di Gesù è suo giorno lavorativo in cui egli, il Figlio-Uomo e la Luce del mondo (Gv 1,5), compie le opere salvifiche di chi l'ha inviato, 4. Il mondo in Gv ha valore antropologico, in cui è incluso anche quello cosmologico; il mondo indica gli uomini. In quanto disponibili sono il

<sup>5</sup> *Ibidem*, 547.

mondo prediletto dal Padre (3,17), che manda il suo Figlio come Agnello che toglie il peccato del mondo (1,29) e come Luce degli uomini, (1,4), in quanto rifiutano questa luce o rivelazione personale di Dio, il mondo è i non credenti, personalizzati dai Farisei-Giudei (39). Gesù è il Salvatore del mondo perché compie l'opera della salvezza del mondo o degli uomini (4,42). «Il concetto di "opera" in Gv è più ampio di quello di miracolo; può riassumere tutto il suo ministero»<sup>6</sup>. «Io ti ho glorificato sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare» (Gv 17,4). Chi durante la vita di Gesù, cioè in questo giorno, prima della notte della sua morte-risurrezione (4b; 12,35), accetta questa rivelazione salvifica da cieco morale diventa vedente spiritualmente o figlio della luce (12,36); chi invece, responsabilmente rifiuta la luce (1,5), questa gli si nasconde (12,36) e da vedente spiritualmente, come «guida dei ciechi e luce di coloro che sono nelle tenebre» (Rm 2,19), diventa cieco e quindi guida cieca (9,39; 12, 37-40; Mt 23, 16). Il miracolo mira a confermare questa prospettiva cristologica e antropologica.

*b. L'opera illuminatrice di Gesù, vv. 6-7*

Il dono della vista al cieco nato, senza alcuna sua richiesta, è il fatto materiale del suo simbolo reale spirituale; è la condizione soterica gratuita che gli consente il cammino verso Gesù, il Figlio dell'Uomo e la Luce del mondo, 6-7. La descrizione della guarigione del cieco nato, tanto essenziale quanto particolareggiata, avviene secondo la terapia magico-popolare mediante saliva. Gesù opera il fatto-evento con tre gesti e una parola. Sputa per terra, fa del fango con la saliva, lo spalma sugli occhi del cieco e gli dice: «Va a lavarti nella piscina di Siloe». L'evangelista commenta: «Quegli andò dunque e si lavò e tornò vedente fisicamente (*blepōn*)». Non sembra che qui si tratti della cura con fango e abluzioni praticata nel tempio di Asclepio a Pergamo né di quella con la salvia sterile. Gesù non sputa direttamente negli occhi come in Mc 8,23, ma contamina la saliva con la polvere, fa del fango e questo viene spalmato (6.11), più che posto (15) sugli occhi. Ciò è sorprendente, ma anche significativo per cogliere il passaggio dal fatto materiale al suo simbolo reale. È sorprendente «non solo perché quasi tutti gli altri miracoli di Gesù in Gv vengono compiuti con la sua sola parola (2, 7; 4,50; 5, 8; 11, 43), ma perché spalmare del fango sugli occhi di un cieco significa simbolicamente aggravare la sua infermità; è "cecità su cecità"»<sup>7</sup>. Ed è chiaro che l'abluzione materiale da sola non può togliere la cecità, riparando l'ulteriore rovina dei tessuti oculari. Viene aggravato il segno materiale per dar più risalto al valore del suo simbolo reale, spirituale e soterico. Infatti il comando di andare a fare l'abluzione dal fango con l'acqua, ma proprio alla piscina di Siloe, ha un quadruplice significato: il lavarsi materiale dal fango, il materiale-spirituale incominciare a vedere, lo spirituale cooperare, obbedendo, del cieco nato, in antitesi a Naaman (2Re 5,11-12), proprio andando alla piscina di *Shiloah*, che significa Inviato. L'autore, giocando sull'assonanza, traduce *shiloah*, con il participio passato passivo *apostalmènos*, inviato, da *apostellō*, verbo usato (16x su 28x) in Gv per designare l'invio (*pémpō*) di Gesù nel mondo da parte del Padre. Il fatto di questo significato è l'acqua della piscina *inviata* dal canale, che il re di Giuda Ezechia (715-687) fece scavare per portare le acque della sorgente Gihon fino all'estremità meridionale della collina di Gerusalemme (2Re; Sir 48,17). L'acqua materiale di Siloe significa l'acqua spirituale dell'Inviato Gesù, mandato dal Padre (Is 8,6). Gv infatti informa che solo dopo che il cieco si è lavato in Siloe torna fisicamente vedente. Quindi l'opera compiuta significa che Gesù è «l'acqua viva zampillante per la vita eterna» (4,10.14) ed è tale perché è il «Logos della vita» (1Gv 1,1); è la «vita» (11,25; 14,6); e

<sup>6</sup> R. E. BROWN, *Appendice III, Segni e opere, Giovanni. 2. Commento al vangelo spirituale/ capp. 13-21*, Cittadella, Assisi, 1979, 1474.

<sup>7</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 422.

«la vita è la luce; è la Luce degli uomini, o del mondo, quella autentica veniente nel mondo, mandata dal mandante Padre» (1,4,9; 9, 5). A questo punto Gesù scompare e resta solo il cieco vedente a narrare prima agli astanti e a difendere poi contro Farisei, genitori reticenti e Giudei il valore cristologico del fatto materiale della sua guarigione.

*B. Quattro discussioni tra il cieco vedente, conoscenti, Farisei, genitori e Giudei sul valore cristologico della sua illuminazione, vv. 8-34.*

*a. Discussione tra vicini e conoscenti sull'identità del cieco vedente e sul come il cieco sia diventato vedente, 8-12.*

Data l'eccezionalità del fatto in questa prima discussione l'evangelista fa in modo che i vicini e quelli che avevano visto il cieco seduto a mendicare certifichino dall'esterno l'effettiva sua avvenuta guarigione. Anzitutto discutono tra di loro sulla sua identità, se cioè il guarito sia il cieco mendicante o un altro che gli assomiglia, 8-9. Gv, mettendo in bocca al cieco nato vedente la risposta «Sono io!», da una parte assicura l'identità del miracolato e dall'altra parte, data la valenza cristologica dell'espressione (8,28), insinua forse come il cieco vedente d'ora in poi possa tenere con la sua parola il posto di Gesù nel comprendere il significato del miracolo e quindi rende presente la stessa identità di Gesù, sparito dalla scena. In secondo luogo, stabilito il fatto materiale esterno tramite l'identità del soggetto beneficiario, gli stessi astanti vogliono ascoltare, per comprendere, dalla viva voce dell'interessato, come (*pōs*) gli sono stati aperti gli occhi materiali, ma anche spirituali, 10-12. Infatti "aprire gli occhi ai ciechi" è un'azione messianica del servo di Jahve, e quindi dell'Inviato Gesù (Is 35,5). Il cieco comincia così: «L'uomo che si chiama Gesù», cioè il Salvatore (Mt 1,21; Gv 4,42), prosegue omettendo l'atto dello sputare per terra, menziona invece quelli dell'impastare il fango, di spalmarlo sugli occhi e il comando di andare a lavarsi a Siloe e termina affermando: «Andato dunque e lavatomi, ho acquistato la vista». A differenza della forma semplice del rivedere fisico (*blepō*) dei ciechi dei sinottici (Mt 12,22; Mc 8,24; Lc 7,21), la forma composta, *anablēpō*, potrebbe indicare come in Mt 14,19; Mc 8, 24; Mt 11,5 che cita Is 61,1; At 22,13, un vedere-guardare in alto verso qualcuno. «Nel qual caso, esso suggerirebbe che il miracolato guarda verso Colui che, al termine del racconto, egli "vede" (*heōreka*) con una fede perfetta (9, 37)»<sup>8</sup>. Così Gv, facendo ripetere al cieco l'intera narrazione, lo rende ad un tempo più vedente come testimone e già attestatore credibile del fatto. Naturalmente gli astanti non cogliendo le troppe e sottili allusioni teologiche del nome Gesù, Salvatore, di Siloe, Inviato e del messianico aprire gli occhi rimangono soddisfatti della spiegazione narrativa e quindi vogliono sapere «dove si trova quell'uomo chiamato Gesù», ed il cieco, come il paralitico di Betzaetà (5,13) risponde: «Non lo so». Gv usa il verbo conoscere, (*gignōskō*), assente nel brano, per esprimere l'azione progressiva dell'apprendere, mentre, quando vuole rimarcare lo stato acquisito della conoscenza, usa sapere (*oida*), ricorrente 8x nel racconto. Vicini, conoscenti e cieco nato non fanno il «dove» materiale di Gesù e quindi tanto meno quello spirituale di quell'uomo che si chiama Gesù, Salvatore, Inviato ad aprire gli occhi a ciechi. Tuttavia, a differenza di quelli, il cieco vedente continua a testimoniare ciò che quell'uomo gli ha fatto e quindi è disponibile a riconoscerlo per quello che è. Per chiarire questa duplice e differente ignoranza ci si appella agli esperti nel giudicare teologico, i Farisei.

*b. Primo interrogatorio del cieco vedente da parte dei Farisei, vv. 13-17.*

Il cieco nato viene condotto dai Farisei, affinché possano chiarire il come e quindi il valore del fatto, 13-14. I Farisei al tempo di Gesù sono le guide laiche spirituali,

<sup>8</sup> *Ibidem*, 426.

spesso esperte nella Scrittura, con i quali Gesù ha buone, anche se critiche, relazioni (Gv 3,1). Per comprendere lo svolgimento dell'interrogatorio Gv informa che era un sabato il giorno in cui Gesù fece del fango e "aperse gli occhi" al cieco (cf 5,9). I Farisei danno per scontato il fatto, ma vogliono sapere come (*pōs*) il cieco ha iniziato a vedere (*anēblepsen*) per potere giudicare, 15-17. Il cieco, supponendo lo sputare e l'impastare il fango, riferisce solo l'atto di Gesù d'imporre il fango sugli occhi, del suo lavarsi e vedere fisicamente (*blepō*). Ad alcuni Farisei l'azione in sé è corretta, ma diventa immorale per il fatto che è stata compiuta impastando del fango nel giorno di sabato. E poiché l'impastare (fabbricare) era uno dei 39 lavori proibiti in tale giorno, concludono che quell'uomo non viene, da Dio, non è il suo Inviato, è un peccatore, un impostore (Dt 13,1-6); infatti non osserva il sabato. Altri invece pongono l'interrogativo: «Come (*pōs*) può un uomo peccatore fare simili segni (*sēmeia*), e c'era dissenso tra di loro» (10,19). La categoria di segno in Gv descrive in senso positivo il miracolo (2, 11), oppure designa il valore probativo del miracolo o prodigio (4,48-49; Mt 12,38-39). Qui ha valore di prodigio probativo e il plurale suppone la conoscenza di altri segni probativi (5,16). Per cogliere questa valenza i Farisei si abbassano a chiedere ad un uomo della terra, ignorante delle legge (7,49) il suo parere su Gesù, dal momento che quell'uomo gli ha "aperto i suoi occhi". Il cieco nato, analogamente alla Samaritana, che non sa dove e chi sia quell'uomo, da ciò che gli ha fatto, ora lo comprende e lo confessa come profeta (Gv 4,20; Dt 18,20). I Farisei, non potendo accettare tale conclusione, rimettono in discussione l'intera vicenda.

*a'. Interrogatorio dei genitori del cieco da parte dei Giudei, vv. 18-23*

Per Gv e la sua comunità si possono interscambiare Farisei e Giudei (8, 13. 31). Questi, come autorità formale 18-19, mettono in dubbio l'identità del cieco nato e l'acquistata vista e per accertare ciò interrogano i suoi genitori se quello sia il loro figlio nato cieco e come (*pōs*) ora ci veda fisicamente? Quegli, 20-21, per il primo questo affermano: «Sappiamo che questo è nostro figlio e che è nato cieco, ma non sappiamo come (*pōs*) ora ci veda e non sappiamo chi (*tīs*) gli abbia "aperto gli occhi"». Per il secondo interrogativo suggeriscono: «Interrogate lui, ha l'età (oltre i 13 anni), parlerà lui di sé». L'autore spiega questa reticenza, che rispecchia il conflitto extra-ed-intraecclesiale tra i Giudei e i giudeo-cristiani timidi, 22-23. I genitori, come altri discepoli giudeo-cristiani, hanno paura dei Giudei nel confessare pubblicamente che Gesù è il Cristo (7,13; 9,22; 19,38; 20,19) e tale paura è fondata sulla decisione presa dall'autorità giudaica di scacciare tali cristiani dalla sinagoga. Storicamente uno dei dati più «certi è la *birkāt ha-minim* (formula di maledizione contro gli eretici), che può essere riflessa nell'*aposynagōgos*, espulso dalla sinagoga, di Gv 9,22; 12,42; 16,2. L'introduzione sotto Gamaliele II, verso l'85 a Jamnia, della "dodicesima" benedizione, ha lo scopo di portare allo scoperto i cristiani che frequentano il culto sinagogale. In tal modo viene a cessare l'integrazione con la sinagoga che il gruppo dei cristiani-ebrei vive in una prima fase. La "scomunica" sinagogale e le conseguenti misure repressive, personali e sociali, contro i propagandisti cristiani segnano la nascita della comunità giovannea come "comunità separata", che elabora una nuova cristologia e si contrappone al "mondo". Tuttavia alcuni giudeo-cristiani in forma nascosta continuano a restare nell'ambito della sinagoga»<sup>9</sup>. Dato questo condizionamento l'interrogatorio dei genitori ha confermato l'identità e la congenita cecità del cieco, ma ha lasciato incerto il come (*pōs*) del fatto e chi (*tīs*) gli abbia aperto gli occhi.

*b'. Secondo interrogatorio del cieco nato da parte dei Giudei, vv. 24-34*

<sup>9</sup> FABRIS, *Giovanni*, 69-70.

Per dirimere le due questioni i Giudei, richiamano ed interrogano formalmente il cieco nato (24). E come autorità competente, o noi, non solo conoscono, ma sanno (*oidamen*) che quell'uomo, avendo violato il sabato, è un peccatore e, usando la formula del giuramento, "dà gloria a Dio", vogliono ricevere dal cieco nato la sua confessione di colpa (Cf Gs 7,19) per avere egli confessato che Gesù è Profeta (Cristo). Il cieco non si confessa colpevole né, accortamente, però si pronuncia sull'affermazione d'autorità dei Giudei (cf Mt 23,2-3), ma afferma il dato di fatto indubitabile, 25. Egli non sa (*oida*) se sia peccatore, ma sa (*oida*) che prima era cieco e ora ci vede fisicamente. E questo è il segno, per chi vuole comprendere e credere, come il fariseo Rabbi Nicodemo, uno dei capi dei sacerdoti, che quest'uomo non è un peccatore, ma che viene da Dio (3 1-2). E così l'interrogatorio riprende da capo, 26. I Giudei vogliono conoscere dal cieco che cosa (*ti*) gli ha fatto e come (*pōs*) gli ha "aperto gli occhi". La reazione del cieco è accorta, 27. Non risponde, ma insinua sottilmente il dubbio che non hanno voluto ascoltare quanto ha raccontato loro (8,43-47) e ironicamente chiede loro se *anch'essi*, come lui, vogliono diventare suoi discepoli, cioè per Gv cristiani. La controreazione dei Giudei derisi è immediata, 28-19. Dopo aver insultato il cieco nato (Mt 5,11; 10,25) affermano che lui è discepolo di quel tale, cioè cristiano, ma essi proclamano d'essere discepoli di Mosè (Mt 23, 1-2). Infatti essi sanno (*oidamen*) che Dio ha parlato a Mosè (Es 33,9-11; Sir 45,5), ma di costui non sanno (*oidamen*) donde (*pōthen*) sia, mentre sanno che non può essere profeta perché è un peccatore (Gv 1,17; 5,45-47; 7,19-23). Il cieco, giocando sul verbo sapere, fa emergere l'incompetenza formale, o mala fede, dei Giudei e la sua competenza di discepolo o cristiano, 30-33. Il cieco fa rilevare ai giudici Giudei che da una parte non sanno l'origine, non quella anagrafica, ma personale e teologica di Gesù (7,27-28; 8,14) e dall'altra parte lo giudicano un peccatore e, contro ogni negazione, sta il fatto che gli ha "aperto gli occhi". Muovendo da questa indubitabile certezza il cieco, e con lui anche il noi della comunità cristiana, sappiamo (*oidamen*) anzitutto che mai un uomo ha aperto gli occhi ad un cieco nato; secondo, sappiamo che Dio non ascolta i peccatori (Is 1,15; Pr 15,29; 1Gv 3,21), ma ascolta chi fa la sua volontà, come Gesù (4,34; 5,30; 6,38-39; 7,17) e perciò se Gesù non venisse da Dio, non avrebbe potuto fare nulla, ma poiché ha compiuto il segno, egli è da Dio. Di fronte a questa difesa di Gesù, nel v. 34, i Giudei anzitutto fanno dell'ironia sul cieco nato. Egli, tutto nato dal e nel peccato, presume di insegnare a loro, Farisei-Giudei, confermando, con perfetta inclusione, che condividono la tesi popolare iniziale negata dal Rabbi Gesù. E poi, come pena finale, lo cacciano fuori. L'espressione è molto forte (6,37; 12,31) e potrebbe essere intesa fuori dal locale dell'interrogatorio e/o anche dalla comunità di fede giudaica. Finito così il lungo dibattito, segue la conclusione dell'intero racconto.

*A'. Conclusione: incontro finale di Gesù con il cieco e sentenza contro i farisei, 35-41*

Nel dialogo conclusivo vengono presentate le tre raggiunte identità, positive di Gesù e del cieco e negativa dei Farisei.

Il cieco è cacciato fuori, Gesù viene a saperlo, lo trova e gli pone in forma personalizzata la domanda di fede, come quella che si rivolge al catecumeno per portarlo alla fede matura, 35. «Tu, in antitesi ai Farisei, credi nel Figlio dell'uomo?». Il cieco, come la Samaritana per il Messia (4,25), sa qualche cosa dell'attesa del Figlio dell'uomo (Dn 7,13), ma come la folla (12,34d) chiede cortesemente al Signore spiegazione per poter credere in lui, 36. Gesù, come alla Samaritana, non risponde con un'autopresentazione, ma in modo indiretto e però concreto, 37. «Tu l'hai visto e continui a vederlo in modo psichico-spirituale (*eōrakas*) ed è colui che parla con te». L'identità precisata, contenuto della visione di fede, non è soltanto quella del Figlio dell'uomo celeste (3,13; 6,62), né dell'innalzato (3,14; 8,28; 12,34c) né del glorifica-

to (12,23; 13,31), ma del Messia. «Il figlio dell'uomo è il Messia giovanneo», l'attuale «luce del mondo (uomini)» (8,12) e quindi anche del cieco vedente perché messianicamente (Is 35,5, Mt 11,5) gli ha "aperto gli occhi" (10.14.17.21.26.30.32)<sup>10</sup>. Ora il cieco vedente, come la Samaritana, Maria, sorella di Lazzaro e Tommaso (4,23-26.42; 11,21-27; 20,27-29) può fare la sua professione di fede con parole e gesto, 38. «Credo, Signore! e si prostrò dinanzi a lui». Precisata l'identità di Gesù e del cieco, per riverbero oscuro resta determinata anche quella dei Farisei. Gesù esprime tale identità con una sentenza giudiziale, 39. Egli è venuto in questo mondo, cioè tra gli uomini non per giudicare (*krísis*), ma per salvare (3,17; 8,15; 12,47) o illuminare (8,12; 11,9-10, 12,48), ma, per chi ostinatamente non vuol vedere e credere, egli, proprio come Luce, è per questo mondo, o Giudei-Farisei non credenti, già discriminazione e condanna (*kríma*) (3,18b.19; 12,48). Questo duplice aspetto del giudizio spiga la seconda parte della sentenza. L'autodecisione degli uomini trova il suo fondamento e la sua ratifica in quella divina. Infatti egli è venuto come Inviato del Padre in questo mondo ambiguo affinché non vedenti materialmente, come il cieco nato, vedano spiritualmente e i vedenti spiritualmente, come i Farisei, diventino ciechi spirituali. Alcuni Farisei presenti ascoltano e comprendono la gravità della sentenza e gli chiedono ironicamente se considera anche loro ciechi spiritualmente (Is 42,16.18; Sap 2, 21). La risposta di Gesù da una parte scagiona Dio per la cecità spirituale. La mancanza della conoscenza della rivelazione, come nella gente semplice non è colpevole. Ma dall'altra parte vuol far prendere coscienza ai Farisei della responsabilità nel presumerne di vedere, perché conoscono, per non voler vedere, come è avvenuto nell'intero processo (12,37-43). Per Gesù la cecità è un'interiore chiusura dell'uomo alla rivelazione di Dio, per presunzione umana ed errata valutazione di sé: il proprio onore come onore di Dio (9,24; 12,43; 16,2)<sup>11</sup>. Si può partire da questo punto estremo per cogliere un filo dell'intero messaggio del testo.

#### 4. L'imperativo antropologico

Muovendo da una lettura simbolica, il testo, grazie anche alla sua utilizzazione quaresimale in preparazione al battesimo, è stato variamente interpretato lungo il corso dei secoli. «La lettura simbolica del tema della cecità-illuminazione suggerita dal testo evangelico è ampiamente sfruttata nella tradizione esegetica dai padri fino ai moderni. In essa confluiscono due orientamenti di fondo: quello cristologico e quello parenetico-ecclesiale»<sup>12</sup>. Nella prima ottica, a partire da Ireneo di Lione, si comprende l'impastare il fango di Gesù come ripresa e compimento dell'azione creatrice di Dio. Nella seconda, più frequentemente, a partire da Agostino, si intende lo spalmare come l'ungere catecumenale in vista del battesimo, per cui il cieco nato e i Farisei diventano per contenuto e per metodo figure antitetiche nel cammino verso l'illuminazione della fede o verso la cecità della miscredenza. Ma il testo, «non riflette alcun indizio letterario in favore di una interpretazione battesimale; questo aspetto è semplicemente una rilettura (forse già a partire dalla comunità giovannea) del racconto alla luce del dato neotestamentario sul battesimo»<sup>13</sup>. «Il racconto del cieco-nato che diviene vedente rappresenta un avvenimento cristologico: un essere passati dalle tenebre alla luce della fede per intervento di Cristo,

<sup>10</sup> SCHNACKENBURG, *Excursus quinto. Il Figlio dell'uomo nel vangelo di Giovanni, Il Vangelo*, 1, 583.

<sup>11</sup> ID., *Il vangelo*, 2, 434.

<sup>12</sup> FABRIS, *Giovanni*, 566.

<sup>13</sup> S. SABUGAL OSA, *La curacion del cieco, Il vangelo di Marco. I. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1980, 128-129.

<sup>?</sup> U. LUZ, *L'antigiudaismo nel vangelo di Matteo de nascimento (Jn 9,1-41). ?Catequesis battismal o cristologia?*, P. R. TRAGAN, (ed.), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni*, Anselmiana, Roma 1977, 158.

luce del mondo, nonostante l'opposizione dei Farisei»<sup>14</sup>. Forse le due prospettive non sono così antitetice, ma integrantesi: quella cristologica genera quella antropologica, indicativo, e questa esprime quella, imperativo.

Infatti, cogliendo l'effetto del rimando continuo tra tempo di Gesù e tempo della comunità giovannea e tra realtà e suo simbolo, è possibile delineare l'emergere della figura di Gesù, tramite il farsi luminoso di quella del cieco nato e tenebroso di quella dei Farisei-Giudei sulle ombreggiature delle figure secondarie dei discepoli, dei vicini, conoscenti e dei genitori del cieco nato. La figura di Gesù emerge in primo piano per dare inizio e compimento alla vicenda; ma è continuamente, anche se in latenza, attuata e rivelata dall'antitetico farsi di quella del cieco nato che diventa vedente e credente e di quella dei Farisei-Giudei che da vedenti diventano ciechi miscredenti, mentre restano nella penombra del compromesso le figure secondarie dei discepoli, dei genitori e dei vicini-conoscenti.

Gesù, il Salvatore, uscendo dal tempio, passando e vedendo comprensivamente il cieco nato, dà inizio allo svolgimento dell'azione. La reazione dei discepoli, ponendogli la questione sul rapporto peccato-cecità congenita, lo riconoscono come Rabbi. Egli, nel rispondere, cassando l'opinione popolare e riprendendo quella teologico-messianica, non solo conferma di essere un Rabbi, ma rivela di essere la Luce o Rivelatore personale del mondo. Ed è tale perché, esprimendosi nella concretezza della situazione, attua nel cieco nato l'opera, o gloria salvifica, di Dio. Infatti egli, assieme ai suoi discepoli, deve compiere le opere di chi l'ha mandato, il Padre. Gesù è quindi il Rabbi, Profeta messianico, l'Inviato dal mandante Padre, per compiere, assieme ai suoi discepoli, le opere del Padre nella concretezza della situazione esistenziale umana. E così finché è nel mondo, cioè prima del compimento pasquale, è Luce del mondo, cioè degli uomini. La triplice azione manuale e quella orale, il comando, eseguita dal cieco nato, mediante le quali si compie il fatto del suo vedere fisico, sono uno dei sei segni dell'opera donatagli dal Padre come suo Inviato. Infatti il fatto è la materialità dell'accaduto. «L'“opera” esprime la prospettiva divina su ciò che è compiuto (il fatto), e quindi è una descrizione adatta per essere applicata da Gesù stesso ai miracoli. Il “segno” esprime il punto di vista psicologico umano, (comprensione del fatto) ed è una descrizione adatta per essere applicata da altri ai miracoli di Gesù»<sup>15</sup>. Dopo quest'autopresentazione verbale e attuativa di identità, Gesù, a differenza del racconto della Samaritana, in cui rimane sempre in scena come primo protagonista, qui esce, scompare, perché consente e chiede al beneficiario del segno di diventare da vedente fisicamente a vedente anche spiritualmente, manifestando così a sé e agli altri la propria identità come continua attualizzazione di quella di Cristo. Il cieco deve e può rendere testimonianza del suo significato (15,27), e così diventare tale significato, il vedere della fede del suo fatto di vedere fisicamente. L'oggetto di tale testimonianza non è una dottrina, ma il significato del fatto di una duplice identità, quella sua e quella di Gesù, e per contrasto, quella dei Farisei-Giudei. Il cieco rispetto a Gesù Cristo è il significato della verità del fatto come valore attuato della reciproca identità.

Il fatto come dato fisico dell'iniziare a vedere del cieco nato è facilmente percepibile dall'interessato ma anche dai vicini conoscenti come mendicante. Ma data l'eccezionalità del fatto questi discutono sull'identità del cieco, da lui stesso garantita: «Sono io!». Ma poiché si può sempre pensare ad un inganno, l'autorità competente, i Giudei-Farisei, a cui viene deferito il caso, l'accerta tramite la testimonianza anagrafica dei genitori. Stabilito il dato di fatto e l'identità dell'interessato sorge la domanda sull'identità di chi l'ha fatto. Per rispondere a questo interrogativo biso-

<sup>14</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 444.

<sup>15</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1477.

gna cogliere l'intenzione attuata nel fatto stesso, ossia il suo significato o segno. Poiché chi l'ha compiuto non è più presente, non resta altra possibilità di analizzare il come (*pōs*) dell'accadere del fatto per coglierne il significato e quindi il suo valore di opera divina. Questo come può essere immanente all'accadere del fatto o esterno come situazione spazio-temporale. Il cieco non dà spiegazioni sul come immanente, ma per due (o tre) volte narra ripetendo la sequenza delle quattro azioni. Da questa sequenza fattuale non emerge una connessione fisica necessaria tra fatto, segno e opera, cioè tra causa ed effetto, come nei fenomeni infraumani, ma, come s'addice all'interazione personale, si dà un rimando indubitabile alla reciproca, significativa e libera efficacia personale degli interagenti. Nell'infraumano il rapporto tra causa ed effetto è necessari. Tra le persone l'interrelazione significativa e libera umano-divina storica è fisica come fatto, ma intenzionale come segno e valoriale come opera. La Bibbia esprime questa relazione con il causativo passivo e con il rapporto tra indicativo e imperativo. «Amati, amiamoci» (Es 20,2; Col 3,1, 1Gv 4,7). «Bisogna tener ferma la pari importanza e la reciproca correlazione di grazia e richiesta»<sup>16</sup>. La grazia è sempre una richiesta: la possibilità di diventare il dono fatto. «Va' a Siloe e lavati! Andato dunque e lavatomi ci vedo» (11). I Farisei-Giudei, non potendo cogliere dal *come* del fatto una connessione fisica con chi l'ha causata, si rifanno alla circostanza esterna del sabato. Pur non *sapendo* niente di lui, cioè donde sia, ma *sapendo* che, impastando, ha violato il sabato e come discepoli (esperti teologi) di Mosè, a cui Dio ha parlato, *sanno* che costui è un peccatore. I Farisei-Giudei sono già nello stato assoluto del sapere incredulo. E perciò per loro il cieco nato è uno tutto immerso nel peccato, punito per il peccato, che vuole fare loro da maestro e lo scacciano fuori. Il cieco nato invece, muovendo dalla sua personale esperienza, è disponibile a percepire l'efficacia dell'interazione tra lui e Gesù. Egli coglie il rapporto tra il fatto del vedere materiale e il segno del suo significato come interrelazione con l'uomo Gesù; comprende l'opera del valore di Gesù, come Luce del mondo, Inviato dal Padre e perciò di se stesso come credente nel Figlio dell'uomo, Messia o Cristo. Infatti seguendo questo spiraglio il cieco nato vedente lentamente passa dal *sapere* che quell'uomo si chiama Gesù, *non sa* chi è, *ma sa* con certezza che gli ha aperto gli occhi; *non sa* se sia peccatore, *ma sa* (sappiamo come chiesa) che Dio non ascolta i peccatori, ma chi attua la sua opera; *non sa se* a lui abbia parlato Dio, *ma sa* che è un profeta, *non sa* dove sia, *ma sa* che se costui non venisse come Inviato da Dio non avrebbe potuto fare nulla. A differenza dei suoi genitori, da questa testimonianza del cieco sull'identità di Gesù, anche i Giudei, nemici di Gesù, capiscono la sua identità di discepolo di Gesù come Inviato o Cristo e, come avevano stabilito, lo cacciano fuori.

Il rientro in scena di Gesù completa le tre identità. È sempre Gesù che prende l'iniziativa per portare e compimento l'identità dinamica del cieco nato come credente in lui quale Figlio dell'uomo. Alla domanda cortese del cieco nato, Gesù non dà una risposta teorica né di autopresentazione, ma indiretta. È lui che parla con lui, l'Inviato Messia o Cristo. La forma assoluta del verbo credere, seguita dall'invocazione Signore, esprime ad un tempo la piena identità del cieco nato e quella di Gesù, come Figlio di Dio e Figlio dell'uomo disceso dal cielo e asceso al cielo (3,13) o innalzato e glorificato, incarnato, morto e risorto (12,23). A questa duplice escatologica fa da riscontro quella negativa dei Farisei che da vedenti esperti della Parola sono diventati ciechi rispetto all'identità di Gesù, che presumono di vedere in lui solo un uomo peccatore e così il loro peccato rimane (*ménei*), ossia essi sono immanenti nel peccato che conduce alla morte (15,22; 1Gv 5,16; Mc 3,29). Gv usa spesso

<sup>16</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo testamento. v. II. I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990,39.

questo verbo per esprimere la permanenza della relazione tra Padre e Figlio, tra Figlio e/ o Spirito Santo e i cristiani (14, 10-11.17; 15,4) Qui Gv usa lo stesso verbo per esprimere l'interrelazione del peccatore formale con il peccato, cioè con la non relazione assoluta; in lui rimane solo l'ira escatologica di Dio (3,36). In sintesi, vicini e conoscenti rimangono allo stadio di ambiguità rispetto a Gesù Cristo. I genitori sanno chi è, ma non osano confessarlo per paura d'essere scomunicati. I Farisei-Giudei non sanno niente di lui, ma sanno d'essere autentici discepoli di Mosè e poiché Gesù ha violato il sabato, sanno che è un peccatore e che non può essere l'Inviato Messia di Dio. Il cieco nato, non sa niente di Gesù, ma sa una cosa, il dono della vista acquistata, progredendo nella comprensione visiva fisica e comprensiva dal fatto al segno dal segno all'opera salvifica giunge a sapere e a confessare, come discepolo cristiano, che egli è il Signore, Figlio dell'Uomo, Messia, l'inviato dal Padre, come Luce del mondo. Come il cieco nato, vedente e credente ogni cristiano e l'intera comunità ecclesiale, passando dai gesti, alle parole e dalle parole ai significati, dalla realtà, al segno e dal segno all'opera, dal tempo dei fatti storici, a quello della formulazione postpasquale dei significati e da questo a quello dell'attuazione di tali significati dei fatti come valori o possibilità salvifiche, attuano la loro continua identità di interrelazione personale e comunitaria ecclesiale con il Padre per Gesù Cristo nello Spirito proprio come già e non ancora vita eterna.

*«O Dio, Padre della luce, tu vedi le profondità del nostro cuore; non permettere che ci domini il potere delle tenebre, ma apri i nostri occhi con la grazia del tuo Spirito, perché vediamo colui che hai mandato a illuminare il mondo, e crediamo in lui solo, Gesù Cristo, nostro Signore».*

### *Quinta domenica di Quaresima*

Un certo Lazzaro di Betania, il villaggio di Maria e di Marta sua sorella, era malato. Maria era quella che cosparsa di profumo il Signore e gli asciugò i piedi con i capelli; il malato era suo fratello Lazzaro. Le sorelle mandarono dunque a dirgli: “Signore, ecco, il tuo amico è malato”. All’udire questo, Gesù disse. “Questa malattia non porterà alla morte, ma è per la gloria di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio venga glorificato”. Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro. Quando sentì che era malato, rimase per due giorni nel luogo dove si trovava. Passati questi giorni disse ai discepoli: “Andiamo di nuovo in Giudea!”. I discepoli gli dissero. “Rabbi, poco fa i Giudei cercavano di lapidarti e tu ci vai di nuovo?”. Gesù rispose: “Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo; ma se cammina di notte, inciampa, perché la luce non è in lui”. Disse queste cose e poi soggiunse loro: “Il nostro amico Lazzaro s’è addormentato; ma io vado a svegliarlo”. Gli dissero allora i discepoli. “Signore, se si è addormentato, si salverà”. Gesù aveva parlato della morte di lui; essi invece pensarono che parlasse del riposo del sonno. Allora Gesù disse loro apertamente: “Lazzaro è morto e io sono contento per voi di non essere stato là, affinché voi crediate. Andiamo da Lui!”. Allora Tommaso, chiamato Didimo, disse ai condiscipoli: “Andiamo anche noi a morire con lui!”. Quando Gesù arrivò, trovò Lazzaro che già da quattro giorni era nel sepolcro. Betania distava da Gerusalemme meno di due miglia e molti Giudei erano venuti da Marta e Maria a consolarle per il loro fratello. Marta dunque, come udì che veniva Gesù, gli andò incontro; Maria invece stava seduta in casa. Marta disse a Gesù: “Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto! Ma anche ora so che qualunque cosa tu chiedi a Dio, Dio te la concederà”. Gesù le disse: “Tuo fratello risorgerà”. Gli rispose Marta: “So che risorgerà nella risurrezione dell’ultimo giorno”. Gesù le disse: “Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno. Credi tu questo?”. Gli rispose: “Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, colui che deve venire nel mondo”. dette queste parole, andò a chiamare Maria, sua sorella, e di nascosto le disse: “Il Maestro è qui e ti chiama”. Udito questo, Maria si alzò subito e andò da lui. Gesù non era ancora entrato nel villaggio, ma si trovava ancora là dove Marta gli era andata incontro. Allora i Giudei, che erano in casa con lei a consolarla, vedendo Maria alzarsi in fretta e uscire, la seguirono, pensando che andasse a piangere al sepolcro. Quando Maria giunse dove si trovava Gesù, appena lo vide si gettò ai suoi piedi dicendogli: “Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto!”. Gesù allora, quando la vide piangere, e piangere anche i Giudei che erano venuti con lui, si commosse profondamente e, molto turbato, domandò: “Dove lo avete posto?”. Gli dissero: “Signore, vieni a vedere!”. Gesù scoppiò in pianto. Dissero allora i Giudei: “Guarda come lo amava!”. Ma alcuni di loro dissero: “Lui, che ha aperto gli occhi al cieco, non poteva anche far sì che costui non morisse?”. Intanto Gesù, ancora commosso profondamente, si recò al sepolcro; era una grotta e contro di essa era posta una pietra. Disse Gesù: “Togliete la pietra!”. Gli rispose Marta, la sorella del morto: “Signore, manda già cattivo odore: è lì da quattro giorni”. Le disse Gesù: “Non ti ho detto che, se crederai, vedrai la gloria di Dio?”. Tolsero dunque la pietra. Gesù allora alzò

gli occhi e disse: “Padre, ti rendo grazie perché mi hai ascoltato. Io sapevo che mi dai sempre ascolto, ma l’ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato”. Detto questo, gridò a gran voce: “Lazzaro, vieni fuori!”. Il morto uscì, i piedi e le mani legate con le bende, e il viso avvolto da un sudario. Gesù disse loro: “Liberatelo e lasciatelo andare”. Molti dei giudei che erano venuti da Marta, alla vista di ciò che egli aveva compiuto, credettero in lui. Ma alcuni di loro andarono dai Farisei e riferirono loro quello che Gesù aveva fatto (Gv 11,1-46).

Le letture bibliche e i testi eucologici di questa quinta domenica di quaresima hanno come tema la risurrezione da morte, punto di arrivo del cammino storico di Gesù e battesimale del cristiano.

### 1. Il contesto e testo di Gv 11,1-46

Nella prima lettura il profeta Ezechiele, tramite l’immagine della rianimazione delle ossa disseccate ad opera dello Spirito, annuncia agli Ebrei in esilio il ritorno e la ricostituzione del popolo come partner dell’alleanza con Jahve. «Vi farò riposare nel vostro paese. Saprete che io Sono Jahve» (Ez 37, 14). Il Salmo *De profundis*, esprime, più che il dolore per il defunto, la fiducia che sale dal profondo dell’esperienza umana di peccato e di morte verso Jahve Salvatore (Sal 130, 7-8). Nella seconda lettura, Paolo, trattando della vita cristiana secondo lo Spirito, attesta che lo stesso Spirito che ha risuscitato Gesù dai morti, abitando in noi, darà la vita anche ai nostri corpi mortali (Rm 8,11). Il brano di Gv 11,1-46 connette le due letture. La risurrezione di Lazzaro è la figura, o il segno massimo, della risurrezione di Gesù Cristo, causa della nostra risurrezione, celebrata nel battesimo (Rm 6,4-5) e continuamente riattua nella celebrazione eucaristica (Gv 6, 54). «La composizione evangelica si presenta come un’unità letteraria e tematica ben definita e nello stesso tempo articolata con il contesto più ampio. Essa è incorniciata da due notazioni simmetriche che parlano del “ritiro” di Gesù: prima al di là del Giordano (10,40-42) e poi nella regione vicina al deserto in una località chiamata Efraim (11,54). La saldatura con le pagine precedenti» e seguenti è esplicita: tema della luce (9,4-5; 11,9-10; 12,35-36.46); pericolo per Gesù e decisione di ucciderlo (10,39; 11,8; 11,46-53); segno del cieco nato e segno di Lazzaro (11,37); reazione positiva e negativa dei Giudei rispetto al segno di Lazzaro e in occasione dell’unzione a Betania e dell’ingresso a Gerusalemme (11,45-46; 12,9-10-11; 18-19). «In conclusione il racconto della risurrezione di Lazzaro nella trama complessiva del quarto vangelo rappresenta il punto di arrivo o l’apice dei “segni” compiuti da Gesù e la causa scatenante del dramma finale»<sup>1</sup>. Il testo come unità letteraria potrebbe essere così strutturato: precisazione spaziale d’inizio, 10, 40: Gesù è oltre il Giordano: **A.** introduzione tripartita: malattia di Lazzaro, 11,1-6: **a.** protagonisti, 1-2; **b.** notizie sulla malattia di Lazzaro, 3-4; **c.** relazione di Gesù con la famiglia di Lazzaro, 5-6; **B.** corpo del testo bipartito, 11, 7-44: **(B.)** morte di Lazzaro, 11,7-37, in tre sequenze, ciascuna delle quali è tripartita: **a.** dialogo di Gesù con i discepoli, 7-16; **b.** arrivo di Gesù nei pressi di Betania e incontro-dialogo con Marta, 17-27; **c.** incontro-dialogo di Gesù con Maria e i Giudei, 28-37; **(B.’)** risurrezione di Lazzaro, 11, 38-44, in tre sequenze: **a.** arrivo di Gesù al sepolcro di Betania, ordine di togliere la pietra e dialogo di Gesù con Marta, 38-41a; **b.** preghiera di Gesù al Padre, 41b-42; **c.** chiamata di Lazzaro e ordine di liberarlo, 43-44, **A’** conclusione tripartita: **a.** reazione dei Giudei presenti, 45-46; **b.** condanna a morte di Gesù, 11,47-53; **c.** precisazione spaziale di fine, 11, 54: Gesù va verso il deserto

<sup>1</sup> FABRIS, *Giovanni*, 613-614.

a Efraim. Qualunque sia la strutturazione, il testo rivela un sapiente dosaggio di tre racconti di malattia, morte-sepoltura e risurrezione di Lazzaro, alternati da tre dialoghi di Gesù con i discepoli, con Marta e Maria, gli uni e gli altri chiariti da commenti dell'autore. Le sequenze narrative potrebbero essere l'eco dell'originario racconto di risurrezione della fonte dei segni, analogo a quello della figlia di Giairo (Mc 5,35-43) e del figlio della madre vedova di Naim (Lc 7,11-17). I dialoghi, forse in Lc 10,30-42, e i commenti possono rispecchiare i livelli di rimeditazione giovannea. In quest'ottica «è preferibile dare credito all'autonomia del quarto vangelo che ha ripreso e rielaborato la tradizione sull'attività taumaturgica di Gesù in funzione della sua prospettiva cristologica ben definita (Gv 20,31). L'interesse principale è cristologico come appare dall'intenzionale articolazione tra la risurrezione di Lazzaro (l'ultimo segno) e la morte-glorificazione di Gesù l'opera definitiva»<sup>2</sup>.

## 2. Il contesto culturale

Il racconto sembra avere più strati culturali. Sullo sfondo sta la fede del fariseismo nella risurrezione dei morti già recepita in Dn 12,2-3; 2Mac 7,23 e recensita in Mt 22,23-32; At 23,8; Rm 4,17. Più da vicino il testo suppone la tradizione profetica sulla risurrezione del figlio della vedova di Zarepta da parte di Elia (1Re 17,17-24) e del figlio della Sunammita per opera di Eliseo (2Re 4,32-37), la tradizione sinottica di Gesù che risuscita la figlia di Giairo (Mc 5,22-24.35-43) e il figlio della vedova di Naim (Lc 7,11-17). Ancora più immediatamente il racconto ha come sfondo da una parte l'ambiente ostile delle ultime settimane di vita di Gesù a Gerusalemme con l'imminente pericolo della sua morte fisica (Mt 26,3-5; Gv 11,47) e dall'altra parte rispecchia la complessa situazione culturale intra-ed-extra ecclesiale giovannea verso la fine del I secolo nella Siria meridionale. I concetti giovannei di luce e tenebra, morte e vita o gloria sembrano rispecchiare, sia pure indirettamente, le prospettive dualiste ellenistiche, gnostiche, e soprattutto giudaiche, che suppongono un'antropologia integrale. Infatti nello sviluppo postpasquale dell'escatologia giovannea realizzata, reinterpretazione della parusia sinottica, tenebra e luce, morte e vita sono la materialità fattuale del segno della tenebra e della luce spirituale e della morte e della risurrezione e/o vita-gloria di Gesù Cristo e del cristiano (Gv 11, 25). Gesù Cristo è l'inviato dal Padre disceso dal cielo per dare la vita al mondo, come pane della vita, luce della vita, risurrezione e vita, via e verità e vita (6,33.35; 8,12; 11,25; 14,6). Gesù Cristo, tramite la parola e i segni delle opere del Padre, rivela in se stesso al credente la vita, che vince anche la morte (5,24; 6,63.68; 11,25). Infatti l'essenza di questa vita non è una forza magica né una disposizione etico-religiosa né l'essenza immortale dell'anima, o psiche, ma la vita eterna o imperitura (*zōē aiōnios*) (4,14.36; 6,27; 12,25); è cioè partecipazione in forma umana della stessa vita di relazione intratrinitaria economica (17,3). Questo dono della vita imperitura diventa compito per una esistenza coerente (1Gv 4,20). Tenendo conto di questo complesso sfondo culturale, è possibile ora comprendere l'indicativo teologico dell'imperativo antropologico del testo giovanneo.

## 3. L'indicativo teologico, 1-46

Gv 11,1-46 è un testo dinamico; le quattro parti del racconto si svolgono in quattro luoghi e tempi differenti. Il cambio di luogo segna lo scorrere del tempo e quindi lo svolgersi del fatto materiale in evento semantico narrato dal testo.

*A. Introduzione: la malattia di Lazzaro, vv. 1-6*

<sup>2</sup> *Ibidem*, 622-623.

Per sfuggire al pericolo d'essere lapidato Gesù ritorna là dove Giovanni lo ha testimoniato, a Betania oltre il Giordano (1,28); rimane lì per altri due giorni; qui riceve la testimonianza di molti Giudei che credono in lui (10,40-42) e la notizia della malattia di Lazzaro. Il testo suppone che il miracolo di Lazzaro avvenga dopo la festa d'inverno della dedicazione (10,22) e la festa di primavera della pasqua (11,55). In questa cornice spazio-temporale vengono presentati in tre sequenze i protagonisti del racconto, 1-2, la reazione di Gesù alla notizia della malattia di Lazzaro, 3-4 e la relazione di Gesù con i tre fratelli, 5-6.

La presentazione avviene con l'esplicitare il collegamento tra i vari personaggi; inizia e termina con lo stesso termine inclusivo: malattia. È malato un certo Lazzaro, forma abbreviata di Eleazar, Dio aiuta, nel NT ricorre solo qui e nel racconto di Lc 16, 19-31. Lazzaro è di Betania, situata sulle pendici del colle degli ulivi, distante oltre tre chilometri da Gerusalemme. Questa Betania è il villaggio di Maria e Marta sua sorella, conosciute anche da Lc 10,38. Maria, detto in anticipo, profumerà il Signore e gli asciugherà i suoi piedi con i capelli durante la cena, che i tre fratelli offriranno nella loro casa di Betania a Gesù e ai suoi discepoli (12,1-3). Il fratello di Maria, Lazzaro, è malato.

Le sorelle informano Gesù sulla condizione del fratello tramite uno dei molti Giudei che vanno da Gerusalemme a lui oltre il Giordano. Nei racconti di miracoli l'informare, corrisponde al primo atto, a cui fa seguito la domanda, di guarigione o risurrezione (4,47; Mc 5,22-23). Qui la domanda di intervento, come a Cana (2,3) è implicita nel tenore dell'informazione stessa. L'invocazione di Gesù come Signore, l'esclamativo "ecco" della nuova situazione e la qualità dell'ammalato come amico (*phileis*) di Gesù sono ad un tempo cortese atto di informazione e richiesta di aiuto rivolta dalle due donne a Gesù. La reazione di Gesù, come per il ceco nato (9,3), consiste nell'innalzare il fatto malattia a valore di segno e quindi è rivolta, in tempi differenti, ai discepoli presenti, alle sorelle, ai Giudei lontani e ai futuri lettori del vangelo. Anzitutto Gesù non nega il fatto della malattia, ma lo risignifica. Il fatto non è per la morte definitiva, ma per il segno rivelativo della gloria dell'opera di Dio (9,4). Ed è tale perché provocherà la condanna a morte di Gesù e, mediante essa, l'innalzamento o glorificazione di Gesù risorto e quindi del Padre. Così morte e risurrezione di Lazzaro sono il fatto del segno cerniera tra il libro dei segni (1,19-12,50) e il libro della gloria (13,1-20,31). Questa intestazione cristologica è il programma dell'imminente azione di morte-risurrezione di Gesù. E ciò consente di comprendere l'ambiguo comportamento di Gesù. Da una parte viene di nuovo precisata la qualità della permanente relazione di Gesù con i tre fratelli. Gesù non solo ama d'amore di amicizia Lazzaro, come i discepoli (15,13-15), ma continua ad amare d'amore di predilezione reciproca (*agapein*) i tre fratelli come il discepolo prediletto (13,23; 19,26). E nonostante tale amore egli, dopo aver appreso la notizia, rimane altri due giorni a Betania d'oltre Giordano. Questo indugiare provocherà il rimprovero implicito delle due sorelle ed esplicito dei Giudei per essere stato assente durante la malattia di Lazzaro (21.32.37). Il contrasto tra bisogno ed indugio dà l'impressione che Gesù deluda le attese umane come quella di Maria a Cana, del funzionario del re a Cafarnao, dei discepoli a Tiberiade, dei fratelli in Galilea per la festa delle capanne (2,3-8; 4, 47-50; 6,5-10; 7,2-10). Ma l'indugio materiale di due giorni, sommati con quello dell'arrivo della notizia e del viaggio verso Betania, fa raggiungere i quattro giorni, trascorsi i quali, il deceduto è definitivamente morto. Dall'altra parte, letto alla luce dell'incentramento cristologico, può significare come Gesù accordi la relazione affettiva di amicizia e agape con la sua autonoma attuazione dell'opera del Padre tramite il segno-gloria della risurrezione di Lazzaro per la fede dei discepoli

(15). Con questa attesa l'introduzione immette già nel racconto della morte di Lazzaro.

*B. La morte di Lazzaro, 11,7-37*

Il racconto della morte di Lazzaro si snoda in tre sequenze, ciascuna della quali è tripartita.

*a. Dialogo di Gesù con i discepoli, vv. 7-16*

Il racconto inizia alla mattina del quarto giorno dalla morte di Lazzaro; avviene in Betania d'oltre il Giordano e si svolge in tre momenti bipartiti: invito ad andare in Giudea e reazione dei discepoli, 7-8; dodici ore del giorno e cammino nella luce, 9-10; annuncio esplicito della morte di Lazzaro e reazione di Tommaso, 11-17.

All'inizio del quarto giorno Gesù ritorna a parlare del suo programma con i discepoli, qui riapparsi, dopo il dialogo sul cieco nato (9,2), per essere in qualche modo, come poi i cristiani, partecipi all'avvenimento comprendendolo. Gesù invita i suoi discepoli ad andare con lui, non però a Betania, come ci si aspetterebbe, ma di nuovo in Giudea, cioè vicino a Gerusalemme, luogo pericoloso e punto terminale della sua vita (8,59; 10,39). I discepoli, non comprendendo, fanno rilevare a Gesù l'incongruenza tra il recente tentativo di lapidazione occorsogli in Gerusalemme e la decisione di ritornarvi. Gesù, giocando sui contrasti tra luce e tenebra, vita e morte, gioia e tristezza, risponde svelando con tre sentenze il significato di questa decisione. A livello cristologico di Gesù luce (8,12; 9,5) la domanda retorica delle dodici ore del giorno fa riferimento, più che all' "ora" di Gesù, al giorno-luce della giornata lavorativa dei segni-opere da compiere donatigli dal Padre (7,30.44; 8,20;9,4a; 12,35-36) in opposizione all'inoperosità della tenebra della morte (1,5; 9,4b). A livello della periphrasi per i discepoli le due sentenze antitetiche sul contrasto luce e tenebra possono avere un duplice significato. La prima, quella positiva, sembra riferirsi a Gesù e ai discepoli; mentre la seconda, quella negativa, riguarda soltanto il camminare dei discepoli cristiani. Sono e hanno in se stessi la luce di Cristo (12,35), ma possono sempre diventare tenebra (Mt 6,22-23; Lc 11,34-35). Nella terza ripresa Gesù spiega il rapporto delle immagini luce e tenebra, giocando ancora sul significato di morire come addormentarsi o meglio coricarsi e quindi giacere secondo la tradizione biblica (Gen 47,30; 2Re 7,12; At 7,60, 13,36; 1Cor 7,39). Gesù, usando il linguaggio metaforico del morire come giacere cimiteriale (Gb 14,12; Mc 5,38-40) per far progredire il dialogo e per esprimere il suo divino sapere (1,47-48; 2,24), che lo rende cosciente del suo stesso destino (6,64; 12,33; 13,3.18.26; 19,28), prende atto assieme ai discepoli che il loro comune (nostro) Lazzaro giace morto (*kekoimētai*) ed egli va in Giudea per svegliarlo o rizzarlo. I discepoli, fraintendendo il valore delle immagini, gli fanno presente che se si è addormentato si salverà o guarirà dal male profondo della morte (Mc 5,23.28.34; 10,52). Gesù spiega l'equivoco tra morte e sonno. In antitesi a quanto detto al v. 4a sulla malattia non mortale, afferma, per divina conoscenza, che Lazzaro è morto; ma subito supera l'antitesi esprimendo la sua gioia di non essere stato presente, non per la morte dell'amico, ma per i discepoli perché tale morte ora gli consente di fare vedere a loro nel fatto il segno per credere in lui (13,19; 14,29; 16,4). perciò li invita ad andare con lui da Lazzaro. Il gioco tra qui e là, ora poi, assenza e presenza, partenza e arrivo, morte e vita, dolore e gioia connettono la vicenda di Lazzaro con quella del discorso di addio di Gesù (14,1-3.27-30; 16,20.22-23). Chiarito l'equivoco, a nome dei discepoli Tommaso, simbolo ironico nel fraintendere questi giochi (14,5), della resistenza nel credere (20,24-25), ma anche della pienezza di professione di fede nel Signore risorto (20,28), esprime la disponibilità propria e altrui a condividere, andando in Giudea da Lazzaro, il destino

di morte di Gesù, per partecipare alla sua risurrezione, come già annunciato al v. 7 (12,26; 13,8; 14,3; 15,27; 17,24). Il duplice andiamo di Gesù e di Tommaso e discepoli esprime il passaggio spazio-temporale dell'inizio della quarta giornata da Betania d'oltre il Giordano all'arrivo in pieno giorno vicino a Betania di Gerusalemme.

*b. Arrivo di Gesù nei pressi di Betania e incontro-dialogo con Marta, vv. 17-27*

La sequenza si svolge in tre momenti bipartiti: arrivo di Gesù e reazione delle due sorelle, vv. 17-20; lamento di Marta e promessa di Gesù, vv. 21-24; autopresentazione di Gesù e professione di fede di Marta, vv. 25-27.

Durante il viaggio i discepoli, svolta la loro funzione dialogica, escono di scena e così Gesù arriva da solo al quarto giorno inoltrato vicino a Betania e trova che Lazzaro è da quattro giorni nel sepolcro. Dato l'uso di seppellire per norme igieniche il defunto nel giorno stesso della morte, si suppone che Lazzaro sia morto il giorno stesso in cui Gesù ha ricevuto la notizia della sua malattia. Il richiamo fattuale ai quattro giorni sembra avere un duplice significato. Anzitutto certifica dell'irreversibile stato di morte di Lazzaro. Infatti secondo l'opinione rabbinica l'anima si libra per tre giorni presso il cadavere, ma poi a partire dal quarto lo abbandona definitivamente alla sua decomposizione; cessa così ogni speranza di rianimazione. In secondo luogo il dato cronologico potrebbe far risaltare il fatto che, a differenza del cadavere di Lazzaro, il corpo di Gesù già fin dal terzo giorno non si trova più nel sepolcro e quindi è risorto (20,1-10). perciò su Lazzaro definitivamente morto e sepolto non resta che fare il settenario di cordoglio (Gen 50,10; 1Sam 31,13; Sir 22,11). E poiché Betania dista meno di quattro chilometri da Gerusalemme, molti Giudei vengono per consolare, una delle opere di misericordia più apprezzate dai devoti giudei, le due sorelle per la morte del loro fratello. Ma oltre questo, mentre Gesù viene nella zona della morte per ridare la vita, i molti Giudei, presenti come rappresentanti delle fede popolare, vengono da impotenti consolatori per la morte, e tuttavia proprio così diventano testimoni della risurrezione operata da Gesù (11,31.37.45-46). La notizia dell'arrivo di Gesù determina una differente reazione delle due sorelle. Corrispondentemente al testo di Lc 10-38-40, ma indipendentemente da quello, Marta va attivamente incontro a Gesù, mentre Maria rimane seduta sul pavimento della casa per continuare il cordoglio ( Ez 8,14; Gb 2,8,13). Così è già preparato l'incontro di Marta con Gesù e il suo lamento. Marta incontra Gesù con una duplice reazione. Per il passato gli esprime più che un rimprovero un rammarico per la assenza di taumaturgico; se egli fosse stato presente, suo fratello non sarebbe morto. Per il presente, ora, non gli chiede di risuscitare il fratello. Lascia fare a lui, come Maria a Cana (2,3), perché, come il cieco nato, sa che Dio lo ascolta e gli dona ciò che gli chiede. (9,31; 11,41b-42). Gesù, precisando il senso generico della fiducia di Marta, le assicura che suo fratello risorgerà (5,28-29; 6,39-40.44.54). Marta, condividendo la prospettiva biblica postesilica e giudaico-farisaica sulla risurrezione dei morti (Dn 12,2; 2Mc 7,9.23; 12,43-44; Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40; At 23,6-9), sa che suo fratello risorgerà nell'ultimo giorno. Gesù conferma, integrando, questa fede nella risurrezione escatologica giudeo-farisaica e protocristiana, autopresentandosi come l'attuale suo fondamento. «Io sono la risurrezione e la vita». L'affermazione, apice dell'intero racconto, è bipartita: autopresentazione di Gesù e promessa-condizione per parteciparvi. Come nelle altre autopresentazioni nel contesto dei segni in cui l'"Io sono" è seguito da predicato nominale figurativo, come pane, luce, porta (6,35.51; 8,12; 9,5; 10,7.9. 11.14; 14,6; 15,1.5), l'accento non cade sul pronome "Io" né sul verbo "sono", ma sul predicato; ed, in caso di due predicati

come qui il più importante è il secondo (4,23). Gesù è la risurrezione perché è la vita. Questo lascia comprendere come non si tratti di una definizione essenziale e statica di Gesù, ma salvifica, dinamica e concreta. Gesù è «per gli uomini» quello che sono queste cose, situazioni e potenzialità per loro. Egli però non è solo la loro materialità, ma anche il loro dinamico significato teologico<sup>3</sup>. L'autopresentazione di Gesù integra l'attesa giudeo-protocristiana della risurrezione escatologico mediante la sua attualizzazione. Gesù è l'attuale risurrezione in forma personale storica, perché è ora la vita o la luce e come tale è competenza di vivificare i morti (1,4; 5,21. 25-25.28-29). Nelle due frasi parallele, tralasciato il termine risurrezione e giocando tra tempo presente e futuro, livello fisico e spirituale di morire e vivere tramite il credere viene spiegata e applicata in modo universale, a partire dal caso di Lazzaro, l'autopresentazione cristologica. Chi crede in Gesù, anche se muore storicamente continuerà a vivere la vita eterna; perciò chi così vive e crede è impossibile che muoia definitivamente, o si perda e quindi è già risorto, perché vive già la vita eterna. Quindi anche Lazzaro, come amico di Gesù o credente il lui, è già in lui morto, risorto e vivo. Così si capisce la domanda di Gesù a Marta. Infatti non le chiede se crede in lui, ma in questo, l'escatologia già e non ancora realizzata. Marta risponde affermativamente alla domanda, ma innalzandola dal contenuto della fede alla relazione del credere *in* Gesù. Il verbo «credere in, particolare sfumatura del concetto giovanneo di fede», alla forma di perfetto (*pepispouka*), come il vedere del cieco nato, di Maddalena (9,37; 20,18), indica l'atto iniziale continuato del credere come interrelazione<sup>4</sup>. L'oggetto di tale credere perciò non è il «questo», cioè il significato spiegato del rapporto tra morire, vivere e credere, ma la realtà o identità dell'autopresentantesi. Come la Samaritana, Marta continua a credere «che Gesù è il Cristo o Messia (1, 41; 4,26), che viene in questo mondo» (1,9; 4,25; 7,27.31.41.42), l'Inviato (9,7) e il Mandato Figlio del Dio vivente e come tale è la Vita (14,6) che vivifica i morti (3,16.36; 5,21.25-25, 10,10. «In tre battute, Marta è passata dalla fede giudaica a una fede propriamente cristologica. La sua confessione del Cristo corrisponde molto bene a quelle dei primi cristiani e anzitutto alla presentazione del quarto vangelo ( cf 20,31). Attraverso Marta è la comunità giovannea che si esprime»<sup>5</sup>.

*c. Incontro di Gesù con Maria alla presenza dei Giudei, vv. 28-37*

Come altrove Gv interrompe il dialogo giunto al suo vertice (4,26-27; 8,58) per far procedere il racconto sul piano delle relazioni così da preparare un nuovo incontro dialogico. Anche questa sequenza, di passaggio, è tripartita: chiamata di Maria e reazione dei Giudei, vv. 28-31; incontro e lamento di Maria con Gesù, v. 32; turbamento di Gesù e reazione dei Giudei, vv. 33-37.

La prima parte serve per creare il nuovo clima delle relazioni umane di fronte alla morte. Marta interrompe il dialogo, lascia lì Gesù, fuori del villaggio, ritorna dalla sorella seduta in casa per il cordoglio, e sottovoce per non creare scalpore e allontanare la sorella dai Giudei, le comunica due notizie: «Il Maestro è qui, e ti chiama». A queste parole Maria lascia la casa in fretta, si dirige dove si trova Gesù, ancora fuori del villaggio, e, raggiuntolo, gli si getta ai suoi piedi, ripetendogli il lamento di Marta. I Giudei interpretano l'improvviso e frettoloso uscire di Maria come il naturale bisogno di andare, anticipando la Maddalena, a piangere sulla tomba (20, 1. 11). Ma la fretta di Maria esprime la sua identità emotiva rispetto all'amato Maestro presente. Il suo gettarsi ai suoi piedi, più che il ripetuto lamento verbale, trascrive in modo somatico la sua professione di fede nel Maestro Gesù. I Giudei piangono

<sup>3</sup> BROWN, *Appendice V, Io sono, Giovanni, 2*, 1484.

<sup>4</sup> ID., *Appendice I, vocabolario giovanneo, Giovanni, 2*, 1453.

<sup>5</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura, 2*, 523.

con Maria, ma Maria, esprimendo il suo pianto non sulla tomba del fratello, ma sui piedi di Gesù, eleva il suo cordoglio da fatto umano a segno cristologico, che attuerà con il profumo nella cena di Betania, (12,3). Gesù, vedendo Maria piangere e con essa i Giudei, viene preso da una duplice ed intensa emozione non solo psicologica o teologica, ma integrale. Gesù prova un fremito reazione interiore (*ebrimēsato*) non contro la poca fede o il pianto di Marta e dei Giudei, ma per la morte di Lazzaro, come anticipo e figura della sua morte ed è turbato (*taraxen*), come poi anche i discepoli, proprio di fronte al suo morire, tradito da Giuda (12,27; 13,21; 14,1). Con questo atteggiamento integrale Gesù si informa dove hanno deposto il corpo di Lazzaro, come un giorno faranno Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo con il suo corpo (19,42). La risposta, in stile giovanneo, «vieni e vedi» (1,39), non afferma l'ignoranza di Gesù, ma la chiarezza della sua decisione, venendo in Giudea (7.11). Al pensiero del sepolcro di nuovo esprime anche fisicamente la sua reazione interiore con il piangere o lacrimare esteriore. Per Gv le lacrime esprimono il fatto del dolore umano per l'amico morto, ma anche sono il segno del dramma di Gesù che comprende il suo andare verso il sepolcro del suo morire proprio come Figlio prediletto del Padre (Gv 12,27; Eb 5,7). Alcuni Giudei invece interpretano il piangere di Gesù solo come fattuale espressione della sua amicizia con Lazzaro; mentre per altri esso diventa motivo di rimprovero per non aver egli preservato Lazzaro dal morire come aveva donato la vista al cieco nato. Fraintendimento e insinuazione trovano soluzione nel racconto della risurrezione di Lazzaro.

*B'. La risurrezione di Lazzaro: arrivo di Gesù al sepolcro Gesù e risurrezione di Lazzaro, vv.. 38-44*

Anche il fatto-evento della risurrezione, dopo una breve introduzione, si svolge in tre sequenze: arrivo al sepolcro e nuova reazione di Gesù, 38; comando di togliere la pietra e dialogo con Marta, 39-42a; preghiera di Gesù al Padre, 41b-42; chiamata di Lazzaro e ordine di liberarlo, 43-44.

Il rinnovato stato di commozione, con cui Gesù si reca e giunge al sepolcro, probabilmente non concerne la morte, ma, secondo lo schema delle guarigioni, è la reazione del taumaturgo allo scetticismo degli astanti, nel caso di alcuni Giudei, rispetto all'ineluttabilità della morte (Mc 5, 38-40a). Secondo Gv il sepolcro è una caverna in cui giace il cadavere orizzontalmente o verticalmente con stretta apertura sull'esterno contro cui sta una pietra di chiusura. Per vincere lo scetticismo Gesù ordina in modo perentorio di togliere la pietra di chiusura. Dal suo sepolcro la pietra è stata tolta (passivo teologico), qui egli ordina agli uomini di togliere materialmente la pietra (20,1). Il verbo togliere significa fin d'ora l'eliminazione della separazione tra morte e vita (1,29). Ma la pietra non viene tolta, perché Marta, la sorella del completamente morto, pur credente nella risurrezione escatologica, non crede ancora pienamente in Gesù Cristo attuale risurrezione e vita. Il frammento di dialogo ferma l'azione per la meditazione. Cortesemente gli fa rilevare che il cadavere, essendo nel sepolcro da quattro giorni, manda cattivo odore. Lazzaro e Gesù sono morti, uno realmente l'altro in segno, ma il cadavere del primo ha subito la corruzione e puzza, il corpo del secondo emanerà solo profumo di vivente (19,40; 20,15). Gesù richiama a Marta e ad ogni credente la condizione del credere (25-26) per poter vedere la gloria di Dio (4). La fede è disponibilità e dono per vedere e cogliere nel fatto del cadavere in decomposizione il segno di Lazzaro rivivificato come il mostrarsi realizzativo della gloria salvifica dell'opera del Padre compiuta da Gesù (1,14; 2,11). Tolta la pietra, aperto il sepolcro e trasformati i testimoni in credenti, la preghiera di Gesù ferma ancora l'azione taumaturgica per svelarne la sua scaturigine teologica. Gesù, levati, come è stato fatto con la pietra, gli occhi verso l'alto (Sal

123,1; Lam 3,41; Mc 6,41; Lc 18,13; At 7,55; Gv 17,1), rivolge al Padre la sua preghiera non di domanda come fece Elia o come farà per i discepoli (1Re 17,20-22; Gv 17,27; 17,9), ma di ringraziamento, perché il Padre lo ha già ascoltato (9,31). E tale ascolto è l'espressione della continuata intima relazione di unione tra il Padre e il Figlio Gesù Cristo suo Inviato (17,8.21.23.25). Gesù sa che continuamente il Padre lo ascolta per la sua fedeltà relazionale (Eb 5,7). Come la preghiera di addio così anche questa è una pregata sintesi cristologico-teologica storico-salvifica che precede e contiene già in sé il fatto-segno della morte come risurrezione. Lo scopo della preghiera è in vista della rivelazione del fatto materiale della risurrezione di Lazzaro come segno della gloria dell'opera del Padre affinché gli astanti possano vedere, comprendere e credere che egli è l'Inviato Messia Figlio del Padre. Ora Gesù, spiegato e compreso il fatto, può diventare il suo segno reale, come rivelazione. L'avvenimento consta di un modo verbale, due imperativi, e di una inframmezzata constatazione del suo attuarsi. Il modo verbale è dato dal grido apocalittico e significa la potenza della voce, che fa risorgere i morti (1Ts 4,16; Gv 5,25.28), ma sembra alludere ed attuare anche la testimonianza di Giovanni Battista (1,15), la pubblica rivelazione di Gesù (7,28.37; 12,44), il gridare della folla osannante e crocifiggente (12,13; 19,6.12.15) la grande voce del Gesù morente (Mt 27,46.50; Mc 15,34.37). Il modo di gridare a grande voce indica la potenza del morente, ma soprattutto l'onnipotenza di Dio per Gesù Cristo, risurrezione e vita (cf. 1Re, 17-24; 2Re 4,32-37; 13,21; Ez 37). Il primo imperativo, composto da due avverbi con verbo sottinteso esplicita, attuandolo, questo significato. Gesù chiama per nome Lazzaro e gli ordina: «Qui (vieni da me) fuori». Il senso è chiaro; Gesù, risurrezione e vita, comanda, cioè fa sì che Lazzaro venga alla vita e solo così, ma non viceversa, può uscire fuori dall'impotenza della morte. Il commento del fatto è pertinente. «E uscì il deposto (nel sepolcro), o morto, piedi e mani legate con bende, e il viso avvolto da un sudario». Come possa uscire così conciato «appare come un miracolo nel miracolo» senza plausibilità<sup>6</sup>. Ma per Gv anche questo è il fatto del segno cristologico. «Vi è qui un'allusione *al contrario* alla risurrezione di Gesù»<sup>7</sup>. A differenza di Lazzaro, Gesù morendo risorge; il suo corpo è uscito dal sepolcro sfilandosi dai teli che giacciono flosci e il sudario è stato ripiegato in disparte (20,6-7). Con il secondo imperativo Gesù associa i presenti nello sciogliere e lasciare andare libero Lazzaro dai legami della morte (Mc 5,43). Gesù non si trattiene Lazzaro, lo rimette alla vita normale della sua famiglia (1Re 17,23; 2Re 4,36; Mc 5,43; Lc 7,15, Gv 5,8.13-14), ma solo temporaneamente, perché resta mortale e come tale morirà. Lazzaro rivivificato, ma non risorto. In conclusione, Lazzaro, morto e rivivificato temporaneamente, è il muto fatto del significativo segno della realtà di Gesù Cristo, morto e risorto, proprio perché è la risurrezione e la vita. Lazzaro, a differenza degli altri personaggi implicati nei fatti-segni, non è un testimone muto, ma in atto vissuto e ciò per due motivi. Là la trasformazione del fatto in segno avviene all'inizio del racconto, perciò il resto del racconto è un commento, qui invece alla fine dell'azione. Ma soprattutto mentre negli altri segni i soggetti beneficiari, Samaritana, paralitico, Pietro, cieco nato, Maddalena, trattandosi del fatto-segno dell'acqua, del camminare, del pane, della vista, della tomba vuota possono esprimere anche verbalmente o testimoniare che è stata l'identità di Gesù che ha trasformato il fatto in segno. Qui, trattandosi del morire e del risorgere, non se ne può parlare, è sufficiente vivere per testimoniare, Gesù Cristo, come risurrezione e vita. «Con la sua semplice presenza di "risuscitato" durante la cena di Betania (12,1-8), Lazzaro è lui stesso una vivente testi-

<sup>6</sup> SCHNACKENBURG, *Il Vangelo*, 2, 565.

<sup>7</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 535.

monianza resa a Gesù. La gente vuole vederlo e incomincia a credere in Gesù, mediante o a causa di lui (11,45, ma soprattutto 12,9-11; 17-19). L'espressione "a causa di lui" (*di'auton*) si trova altrove connessa con il verbo testimoniare e/o credere (4,39-40; 5,36; 14,11). Sembra che l'evangelista faccia di Lazzaro un altro testimone in favore di Gesù<sup>8</sup>. Così la relazione d'amore che lega Gesù a Lazzaro, suo vivo testimone, gli consente di vivere e di significare in anticipo ed in prima persona il suo fatto del morire e del suo segno massimo del risorgere come rivelazione realizzativa della gloria dell'opera del Padre.

#### A'. *Conclusion*

Pure la conclusione è tripartita: duplice reazione dei Giudei presenti, 45-46; decisione del sinedrio di uccidere Gesù, 47-53; ritiro di Gesù verso il deserto a Efraim, 54. Limitiamo l'attenzione solo alla duplice reazione dei Giudei.

Di fronte a questo fatto-segno Gv lascia muti Marta, Maria e il vivente testimone Lazzaro e riferisce la duplice reazione dei Giudei (11,36-37; 7,12.40; 10,19-21). L'autore sembra interessato a far cogliere la reazione di fede e di diffidenza dei Giudei contemporanei al Gesù storico e alla comunità giovannea. Molti di essi, venuti per le condoglianze, sono presenti all'avverarsi del fatto-segno. E come tali, contemplando ciò che Gesù ha fatto, credono in lui. Infatti «in 11,45 *theaomai*, contemplo, è usato quando si tratta di vedere un segno e di giungere a una fede (apparentemente) adeguata; *pisteuein eis*, credo in, è usato negli scritti giovannei per indicare la fede in una persona: due volte si riferisce al Padre e 31 volte si riferisce a Gesù»<sup>9</sup>. Tuttavia alcuni di questi, forse non in senso ostile come in 9,13, riferiscono ai Farisei, l'autorità spirituale, i fatti operati da Gesù. A motivo dei «molti segni fatti da quell'uomo», i Farisei assieme ai sommi sacerdoti (57) riuniscono il sinedrio (47) e, su proposta di Caifa (49-50), decidono di uccidere Gesù (53). Da allora Gesù evita di mostrarsi in pubblico tra i Giudei e si ritira verso il deserto a Efraim (54).

#### 4. L'imperativo antropologico

Dal punto di vista storico il testo è stato variamente interpretato a seconda del contesto culturale e del suo uso. Infatti fin dalle catacombe di Callisto, fine II secolo, utilizzando il brano per la liturgia funebre, se ne dà una interpretazione escatologica. Lazzaro è il prototipo del defunto che attende la risurrezione e la vita futura. Così a partire da Origene, ma soprattutto in occidente con Agostino, il testo usato o meno nel cammino di preparazione dei catecumeni al battesimo, viene interpretato allegoricamente nei suoi molteplici aspetti. Lazzaro è il prototipo del passaggio dalla malattia e dalla morte del peccato alla risurrezione della vita nuova cristiana. Usato nella liturgia a ridosso dell'ultima settimana di quaresima il testo viene inteso cristologicamente. Lazzaro, morto e risuscitato è «il segno dei segni» di Gesù Cristo, morto è risorto<sup>10</sup>. «Il dibattito moderno e contemporaneo attorno alla risurrezione di Lazzaro sollecita un ripensamento del suo significato nella linea del "segno" proposta dall'autore del quarto vangelo e in parte accolta ed ampliata dall'esegesi antica»<sup>11</sup>.

Mentre nel brano del cieco nato, apparendo Gesù solo all'inizio e alla fine del racconto, il personaggio-segno o tipo teologico principale è il cieco nato, qui invece, dall'inizio alla fine, Gesù rimane l'attore principale. Lazzaro ha la funzione di materializzare il segno, i discepoli, Marta e Maria fanno progredire il dialogo interpretati-

<sup>8</sup> L. DEVILLERS, *Les trois témoins: une structure pour le quatrième évangile*, RB 104 (1997) 68.

<sup>9</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1444.

<sup>10</sup> S. P. CRISOLOGO, *Sermo* 63, PL 52,376.

<sup>11</sup> FABRIS, *Giovanni*, 652.

vo del fatto verso il segno e i Giudei hanno la funzione di coro di chiusura. La centralità di Gesù Cristo è necessaria all'economia del racconto. Negli altri racconti-dialoghi il fatto-segno avviene all'inizio e poi segue la sua interpretazione. Qui il fatto materiale della malattia-morte di Lazzaro avviene all'inizio e poi, mediante la sua interpretazione dialogica tra i vari personaggi, il variare dei luoghi, lo scorrere dei giorni, l'alternarsi del tempo di Gesù con quello della comunità giovannea e il gioco dei livelli, materiale, semantico e reale, si giunge solo alla fine al segno della risurrezione di Lazzaro. Guardando il testo in quest'ottica si ha l'impressione che l'autore rilegga il fatto materiale della morte e risurrezione di Lazzaro come il segno sintetico del libro dei segni e di quello della gloria. In questo senso i capitoli 11 e 12 costituirebbero una unità-ponte tra le due parti. Rappresenterebbero il fatto-segno di Gesù davanti alla sua vita, morte e risurrezione. Il fatto di Lazzaro diventa il segno di Gesù. Ma è Gesù che compie tale trasformazione entrando in successiva relazione con i vari personaggi nel variare dei luoghi, lo scorrere dei giorni e il superarsi dei livelli. La qualità della relazione sembra essere lo specifico che consente a Gesù di trasformare il fatto-segno di Lazzaro in fatto-segno di sé. Gesù è a Betania oltre il Giordano e molti, andati là, credono in lui. Qui lo raggiunge la notizia della malattia del suo amico Lazzaro. Egli non trascura tale fatto, ma lo comprende a livello teologico: è per la gloria di Dio. E perché ciò si renda più evidente rimane là per altri due giorni. Poi, coinvolgendo anche i discepoli, decide di ritornare in Giudea, da dove era fuggito per non essere ucciso. I discepoli non comprendono questa decisione. Ma Gesù spiega loro che solo correndo di nuovo il pericolo di venire ucciso, il fatto di Lazzaro diventa il suo segno, morte come risurrezione, o gloria sua e quindi dell'opera del Padre. Gesù trasforma anche l'ultimo fatto dell'esistenza, il morire, in segno dell'autoidentità. Chi, discepoli credenti cristiani, cammina, come e in forza di Gesù, durante le dodici ore della giornata lavorativa, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo, chi invece, non credente, cammina di notte inciampa perché non c'è luce in lui. Dopo questa chiarificazione Gesù riprende il fatto di Lazzaro, non solo malato, ma addormentato; ma se è tale, osservano i discepoli, guarirà e si sveglierà. Gesù afferma apertamente l'ultimo fatto di Lazzaro: è morto, ed esprime la sua gioia semantica di non essere stato là, perché solo così il fatto, in forza della sua azione, può diventare il suo segno di gloria per il Padre e di fede per i discepoli. Tommaso, il titubante, esprime la comune decisione di percorrere questo cammino di risignificazione con Gesù rispetto al fatto di Lazzaro morto. Ora il personaggio discepoli, avendo occasionato in Gesù il comune tracciato dell'esistenza, cioè il fatto del morire uccisi, trasformabile in segno di libertà, può uscire di scena per viverlo.

Lo scorrere dei quattro giorni e il passaggio da una Betania all'altra permette a Gesù di precisare ulteriormente la comprensione di come il fatto diventi segno, entrando in relazione vitale, ossia di amicizia e agape, con i personaggi più implicati nella morte di Lazzaro, Marta, sua sorella Maria, e i Giudei venuti a partecipare al loro dolore. La chiave per comprendere questo processo è la relazione di amicizia e agape di Gesù con tutti questi. Lazzaro è l'amico di Gesù e Gesù ama d'amore di predilezione o agape Marta, Maria e Lazzaro, e perciò anche i loro amici Giudei. L'amore reciproco di amicizia e di agape è la condizione per partecipare in qualche modo perfino al morire e al rivivere dell'amato amico e prediletto. «Amare qualcuno significa dire: "Tu non morrai"»<sup>12</sup>. Infatti «nessuno ha un'agape più grande di questa: dare la vita (*psichē*) per i propri amici» (Gv 15,13). L'attiva Marta va incontro a Gesù e gli esprime il suo rammarico per la sua assenza al fatto del morire del fratello e la fiducia in lui come ascoltato da Dio. Gesù trasforma l'amarezza per il fatto della

<sup>12</sup> G. MARCEL, *Il Mistero dell'essere. 2. Fede e realtà*, Borla, Torino 1971, 131.

morte in fede di risurrezione escatologica. Maria sa per fede che il fatto diventerà segno pieno di vita nell'ultimo giorno. Gesù ricupera tale certezza e prospetta l'attualizzazione del fatto morte in segno di vita, autopresentandosi come «lo sono la risurrezione e la vita». Muovendo da questa identità dinamica Gesù comprende per sé e per Marta il fatto della morte e risurrezione di Lazzaro, e in lui di ogni uomo, come il segno, o realtà trasformabile, del suo morire in risorgere. Chi entra in relazione, credendo, con il suo Io personale, cioè con la risurrezione e la vita, anche se muore fattualmente, vive già realmente e perciò chi vive tale relazione, perché crede, realmente non morirà mai. La spiegazione di "questo" contenuto della fede non è una dottrina, ma una realtà, l'autoidentità di Gesù: il Signore, Cristo, Figlio di Dio, il Veniente nel mondo come l'Inviato, Mandato dal Padre, Salvatore di tutti gli uomini viventi e morenti. Gesù, come Figlio di Dio, prende coscienza della propria identità di morente e risorgente, sperimentando, sia pure dall'esterno, il fatto della morte di Lazzaro, come possibile segno della sua risurrezione. Ma questa presa di autocoscienza da parte di Gesù rimane ancora a livello molto intenzionale. L'incontro con Maria, sbiadito e ripetitivo a livello contenutistico, ma denso a livello relazionale affettivo, consente a Gesù di continuare a trasformare il fatto della morte di Lazzaro in segno. Maria ama Gesù gratuitamente, cioè con il suo profumo, più che passivamente. perciò, avvisata in segreto dalla sorella, lascia lo sterile lamento, corre in fretta ad incontrarlo di persona e gli esprime il suo dolore gettandosi ai suoi piedi adorante e amante. In questo slancio, suo malgrado, trascina con sé anche i condolenti Giudei. Gesù, reso partecipe a questo livello profondo del doloroso fatto della morte di Lazzaro, l'assume con profonda commozione e interiore turbamento. È la commozione e/o irritazione che emerge dal profondo dell'essere vivente amante contro l'ineluttabile fatto della morte del suo amico e amato fratello di Maria. Ed è il turbamento interiore che fa percepire l'altrui e proprio morire e diventare morti assumendolo come atto di amore supremo. Ma, ancora lontano dal sepolcro, Gesù vuol rendersi anche fisicamente presente a tale fatto e lo invitano a venire e a vedere per comprenderlo e assumerlo. Mentre sta per percorrere quest'ultimo tratto verso il sepolcro, che contiene, velando pudicamente, il fatto dell'amico morto, Gesù prova ed esprime anche tutta l'impotenza psico-fisica di fronte all'amico definitivamente morto e sepolto, scoppiando in pianto. Il Figlio di Dio comprende ad un tempo in modo umano che il suo morire lo trascende inesorabilmente, ma anche che, se liberamente lo assume, egli può trasformare il morire in atto massimo di amore per l'uomo e per Dio. Questa integrale partecipazione e assunzione di Gesù al fatto dell'amico morto, come propria compiuta morte, viene colto come atto d'amicizia anche dai Giudei, ma da alcuni di loro anche biasimata per non averla egli impedita, come ha fatto con il cieco nato. Finalmente giunto al sepolcro verso la fine del quarto giorno, Gesù, la risurrezione e la via, viene di nuovo preso dalla commozione reattiva e attiva rispetto al fatto dell'amico morto. Comanda di togliere la pietra che chiude l'uscita e l'entrata della caverna. Marta, volendo risparmiargli la sgradita esperienza della puzza di cadavere, lo certifica fino in fondo della definitiva morte del suo amico e amato fratello. Gesù richiama a sé, a Marta e in lei ad ogni morente credente il lui, la possibilità di vedere la gloria di Dio, cioè il trasformarsi del fatto di un cadavere già in putrefazione in un uomo vivente. E tale effetto della gloria salvifica di Dio, che fonda la fede, è ad un tempo sua azione ed opera del Padre, che sempre lo ascolta, perché il Padre è agape e egli è suo Inviato prediletto Figlio. Il grido-comando a gran voce, «Lazzaro qui, fuori», finalmente trasforma il fatto del cadavere in putrefazione nel suo segno di un uomo viene che esce dall'impotenza della condizione di morte. L'uscire del morto dalla ca-

verna-sepolcro certifica Gesù, e ogni altro credente in lui a partire dai molti Giudei, che egli è realmente la risurrezione la vita, ossia sua e nostra risurrezione e vita eterna. Gesù, il Figlio di Dio in forma umana o Messia, partecipando per relazione d'amore con Marta, Maria, Giudei al fatto-segno del morire e risorge di Lazzaro, comprende e anticipa in qualche modo il suo e nostro morire e risorgere, ma con una differenza. Gesù proprio come l'Inviato Messia Figlio di Dio morendo risorge, Lazzaro invece e ogni altro uomo, restando mortale, se muore per amore, ossia credendo in Gesù, è reso da lui capace di risorgere. Così la liturgia di questa quinta domenica di quaresima, mediante la celebrazione del fatto-segno di Lazzaro e di ogni altro uomo morente e vivente, introduce il cristiano a partecipare al fatto-evento di Gesù morente e risorgente.

*«Eterno Padre, la tua gloria è l'uomo vivente: tu che hai manifestato la tua compassione nel pianto di Gesù per l'amico Lazzaro, guarda oggi l'afflizione della chiesa che piange e prega per i suoi figli morti a causa del peccato, e con la forza del tuo Spirito richiamali alla vita nuova».*

## *Domenica delle Palme*

Mentre uscivano, incontrarono un uomo di Cirene, chiamato Simone, e lo costrinsero a portare la croce di lui. Giunti al luogo detto Golgota, che significa luogo del Cranio, gli diedero da bere vino mescolato con fiele. Egli lo assaggiò, ma non volle bere. Dopo averlo crocifisso, si partirono i suoi vestimenti, tirandoli a sorte. Poi, seduti, gli facevano la guardia. Al di sopra del capo posero il motivo scritto della sua condanna: “Costui è Gesù, il re dei Giudei”. Insieme con lui vennero crocifissi due banditi, uno a destra e uno a sinistra. Quelli che passavano di lì lo insultavano, scuotendo il capo e dicendo: “Tu, che distruggi il tempio e in tre giorni lo ricostruisci, salva te stesso! Se tu sei il Figlio di Dio, scendi dalla croce!”. Così anche i capi dei sacerdoti, con gli scribi e gli anziani, facendosi beffe di lui, dicevano: “Ha salvato altri, e non può salvare se stesso! È il re d’Israele; scenda ora dalla croce e gli crederemo. Ha confidato in Dio; lo liberi lui, ora, se gli vuol bene. Ha detto infatti: “Sono Figlio di Dio!” Anche i banditi crocifissi con lui lo insultavano allo stesso modo. A mezzo giorno si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Verso l tre, Gesù gridò a gran voce: “Eli, Eli, lemà sabactàni?”, che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Udendo questo, alcuni dei presenti dicevano: “Costi chiama Elia”. E subito uno di loro corse a prendere una spugna, la inzuppò di aceto, la fissò su una canna e gli dava da bere. Gli altri dicevano: “Lascia! Vediamo se viene Elia a salvarlo!”. Ma Gesù di nuovo gridò a gran voce e spirò. Ed ecco, il velo del tempio si squarciò in due, da cima a fondo, la terra tremò, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi, che erano morti, risuscitarono. Uscendo dai sepolcri, dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti. Il centurione, e quelli che con lui facevano la guardia a Gesù, alla vista del terremoto e di quello che succedeva, furono presi da grande timore e dicevano: “davvero costui era Figlio di Dio!”. Vi erano là anche donne, che osservavano da lontano, esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra queste, c’era Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo (Mt 27,31b-55).

In questa domenica la liturgia introduce alla celebrazione, commemorando l’umile e regale ingresso di Gesù, figlio di Davide, profeta di Nazaret (Mt 21,9.11) a Gerusalemme, per portare a compimento il suo mistero pasquale. In quest’ultima settimana del cammino quaresimale il cristiano è invitato a celebrare, partecipando, il morire di Gesù fino a condividere nella veglia pasquale il suo risorgere.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 27,31b-55**

Le letture bibliche e i testi eucologici hanno come tema il mistero del morire salvifico del Signore Gesù. Nella prima lettura, il servo di Jahve (Is, 50,4-7), tramite l’ascolto, la sofferenza e l’assistenza divina, annuncia la consolazione allo sfiduciato popolo in esilio. Nel Sal 22 il giusto grida la sua sofferenza e fiducia nel Signore. Nell’inno cristologico prepaolino viene cantato il mistero di discesa fino alla morte di croce del Figlio di Dio in forma umana, di Gesù Servo e la sua salita fino alla dignità di Cristo Signore a gloria di Dio Padre. Il testo di Mt 26,1-28,20 racconta il patire, il morire e il risorgere di Gesù Cristo, il Figlio di Dio, come conclusione del primo vangelo. Questo racconto può essere strutturato in «tre» o «quattro» sequenze pluripartite: gli antefatti del processo, 26,1-56; il processo religioso davanti al sine-

drio: Gesù bestemmiatore è reo di morte, 26,57-75; processo politico davanti a Pilato: Gesù condannato a morte, crocifissione, morte e sepoltura 27,1-66; Gesù risorge, appare alle donne e invia i discepoli in missione, 28,1-20<sup>1</sup>. Per mancanza di spazio e soprattutto per cogliere meglio l'essenzialità del contenuto, l'analisi viene limitata solo alla parte centrale della terza sezione, 31b-55: il morire in croce di Gesù. Il testo, composto da tre racconti, scanditi dal cambiamento dei soggetti agenti, sembra costituire una struttura letteraria concentrica: A crocifissione, 31b-38; B derisione, 39-44; A' morte di Gesù, 45-56. L'ambiente culturale permette di comprendere meglio la natura e il messaggio di questo testo e dell'intero racconto della passione.

## 2. Il contesto culturale di Mt 27,31b-56

Comunque sia il rapporto cronologico tra kerigma e racconti evangelici della passione, morte e risurrezione, quello afferma confessando «che Gesù è morto ed è risorto» (1Ts 4,14), questi lo confessano, narrandolo. Nel NT il genere letterario vangelo sembra essere «un racconto della passione con una vasta introduzione. Il racconto premarciano della passione (a partire da 8,27-33) costituisce senza dubbio il vero e proprio nucleo fondamentale dell'esposizione marciana»<sup>2</sup>. Ma, poiché Mt conosce e segue il racconto della passione di Mc, se ha ritenuto opportuno riscriverlo, certamente ha avuto delle motivazioni, la prima delle quali non può essere quella della completezza, dato il non interesse esplicito per l'esattezza storica. Mt rilegge e riscrive il fatto-evento del morire-risorgere di Cristo per comprendere e risolvere due ordini di problemi culturali ed esistenziali. Analogamente al Gesù storico e ai suoi discepoli, la chiesa matteana, probabilmente in Antiochia di Siria tra l'80 e il 90 d.C., al suo interno constata la continua fatica, debolezza e defezione della fede dei semplici cristiani come dei responsabili (26,56.69-73;28,17) e all'esterno è in conflitto con il riorganizzato giudaismo farisaico degli anni 80-90 fuori della Palestina (10,17-18, 28,15). I Giudei-Farisei interpretano la Toràhh secondo la tradizione orale di Mosè; gli scribi cristiani matteani (8,19; 13,52; 23,34) invece secondo la tradizione di Gesù. «In sostanza il punto di divisione era Gesù stesso, interprete della Toràhh e critico nei confronti delle tradizioni e della classe dirigente (Mt 5,21-48; 15,3.6; 23,13-31). Per i cristiani, in una visione nuova della storia, era Gesù colui che aveva portato a compimento e perciò "compiuto" "Legge e Profeti" (5,17)»<sup>3</sup>. Poiché l'infedeltà dei discepoli e l'ostilità dei Giudei e quindi la differente interpretazione della Toràhh e dell'intero disegno salvifico di Dio emergono soprattutto durante la passione e la morte di Gesù, Mt riscrive tale racconto per aiutare la sua comunità a superare queste difficoltà. Infatti il racconto si svolge a un duplice livello. «Il primo è la narrazione degli avvenimenti di Gesù in Israele, della sua attività e del suo rifiuto, fino alla sua condanna e all'invio missionario dei suoi discepoli ai pagani. Questo racconto include i sé anche il secondo, la storia della comunità matteana composta da giueo-cristiani originari dalla Palestina»<sup>4</sup>. Così Mt comprende l'antigiudaismo e l'infedeltà della sua chiesa sulla falsariga di quelli del Gesù storico e dei suoi discepoli. Come il sangue innocente di Gesù così quello dei cristiani ricade sui Giudei, compiendo in tal modo il delitto dell'intera storia della salvezza nella terra promes-

<sup>1</sup> FABRIS, *Matteo*, 531; SEGALLA, *Evangelo*, 67.

<sup>2</sup> R. PESCH, *Il vangelo di Marco. I. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1980, 128-129, e nota 2.

<sup>3</sup> G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, EDB, Bologna 1994, 92.

<sup>4</sup> U. LUZ, *L'antigiudaismo nel vangelo Matteo come problema storico e teologico: uno schizzo*, *Gregorianum* 74 (1993) 425-426.

sa (23,34-35; 27,25). Ma per cogliere questo messaggio del racconto della passione anzitutto bisogna tener conto del significato storico-culturale della morte per crocifissione nel contesto dell'impero romano, del giudaismo coevo e del cristianesimo matteoano. La crocifissione per i Persiani era riservata ai funzionari di alto rango rei di lesa maestà o di alto tradimento. Per i Romani la pena della crocifissione, forse mutuata dai Cartaginesi, (asta infissa nel terreno o *patibulum* e traversa o *supplicium* prima legata alle mani del condannato già flagellato, e poi infilata o attaccata a quella al momento dell'esecuzione), viene limitata agli schiavi, ai briganti, ai soldati disertori e viene abolita dal Costantino nel 314. I Giudei non praticano la crocifissione, ma la lapidazione di idolatri, bestemmiatori e adulteri fuori dell'accampamento e/o delle città, appendendoli dopo morte ad un albero come maledetti e scomunicati (Lv 24,14.23; Nm 15,36; Dt 21, 23; 22,24). Per Romani, Giudei e Cristiani del NT la crocifissione è «*servile supplicium*»; quindi il crocifisso è «scandalo per i Giudei e stoltezza per i Gentili» (1Cor 1,23)<sup>5</sup>. In secondo luogo bisogna pure tenere presente che il racconto continuato della passione ha come collante delle varie e frammentarie tradizione orali e scritte la «*passio justi* dei Salmi», tra cui certamente il Sal 22 e 69, ma anche i canti del Servo di Jahve<sup>6</sup>. L'intervento salvifico di Dio a favore del giusto assume dimensioni apocalittiche. Con ciò è già precisato anche il genere letterario del testo matteoano. È il racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù visto dall'ottica del compiersi delle Scritture ossia del piano storico-salvifico di Dio rivelato ed attuato da Gesù stesso, nonostante l'infedeltà dei discepoli e l'ostinazione omicida dei Giudei (26,54.56).

### 3. L'indicativo teologico di Mt 27,31b-56

Il testo, scandito dal «cambiamento» dei soggetti agenti è divisibile in tre parti con struttura concentrica: A. azione materiale, soldati eseguono la sentenza di morte, 31b-38; B. azione verbale, gli oltraggiatori sfidano Gesù morente, 39-44; A'. azione esistenziale, Gesù muore in croce, 45-56<sup>7</sup>.

#### A. Gesù viene crocifisso, vv. 31b-38.

La prassi della crocifissione romana si svolge in sei brevi sequenze in parallelo tra di loro al cui centro sta la crocifissione: a. cammino verso il Golgota e requisizione di Simone di Cirene, 31b-33; b. bevanda di vino con fiele, 34; c. crocifissione e spartizione delle vesti, 35; c' guardia dei soldati, 36; b' iscrizione, 37; a' banditi concrocefissi, 38. Mt segue Mc, ma tralascia alcuni particolari marciani e fa cogliere meglio il significato delle varie azioni storiche come compimento della Scrittura.

I soldati, dopo la flagellazione, conducono Gesù alla crocifissione, costringendolo a portarsi il braccio trasversale del croce. Usciti dal pretorio, lungo la via dolorosa incontrano Simone di Cirene e lo costringono a prendere la croce di Gesù, che a stento si trascina. Simone si sente angariato dai soldati e disonorato dalla sorte di Gesù. Per Mt da una parte il fatto denota non l'indulgenza dei soldati ma lo stato di prostrazione di Gesù, solitamente taciuto dall'evangelista, e dall'altra parte, tralasciando le notizie su Simone di Mc 15,21, non sembra fare di lui l'immagine del discepolo Cireneo che porta la sua croce dietro a Gesù sulla *via crucis* (16,24), ma la figura del testimone dell'avvenimento contro i Giudei. Così soldati, Gesù e Simone giungono al Golgota, che Mt, come Mc 15,22, traduce, senza spiegare, con Cranio, in

<sup>5</sup> G. R. WATSON, *Crocifissione*, N. G. LEMPRIÈRE HAMMOND - H. H. SCULLARD (edd.), *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, I, EP, Roma 1981, 582.

<sup>6</sup> R. PESCH, *Excursus. La storia premarciana della passione, Il vangelo di Marco. II. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1982, 34.

<sup>7</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 682-683.

latino Calvario, (capo) Pelato. Per la tradizione Adamo sarebbe stato sepolto sul Golgota, per cui viene messo ai piedi della croce il teschio da morto. Golgota potrebbe significare la forma a cranio della roccia oppure il luogo impuro riservato alle esecuzioni capitali, localizzabile nelle vicinanze delle mura settentrionali di Gerusalemme. Per Mt l'esecuzione capitale del bestemmiatore Gesù (26,65-66) è avvenuta fuori della mura della città, o della vigna, come compimento della Scrittura (Lv 24,23; Mt 21,39). Prima dell'esecuzione capitale era usanza che nobili donne offerissero «bevande inebrianti a chi sta per perire» (Pr 31,6). In Mt sono i soldati che danno a Gesù vino non mescolato con mirra come in Mc 15,23, ma con fiele per rendere ancora più amaro il suo morire e attuare così il detto del Sal 68,22. Mentre in Mc 15,23 Gesù non prende la benda narcotica, in Mt, l'assaggia, ma non la beve, per sottolineare ad un tempo la riconoscenza per il gesto di pietà e la completa libertà del suo morire nel venire crocifisso. In Mc 15, 27, Lc 23,33 e Gv 19,18 il fatto della crocifissione viene espresso con il verbo di tempo finito passato remoto, "lo crocifissero"; il primo evangelista invece usa il participio passato, "avendolo poi crocifisso". Mt, con l'uso della frase secondaria per esprimere il fatto centrale di tutto il racconto, invita soprattutto i Giudei a coglierne il significato a partire dalla frase principale modellata sul detto del Sal 22,19: «Si divisero le sue vesti tirandole a sorte». Infatti per i Giudei Gesù come bestemmiatore (26,65-66) doveva essere lapidato e poi appeso come maledetto all'albero (Lv 24, 16.23; Dt 21, 23; Gal 3,13). Ma poiché sono privi del diritto di pena di morte (Gv 18,31), devono farla eseguire dai Romani, che usano crocifiggere briganti e sobillatori politici o re da burla come Gesù (Mt 20,19; 27,11.30; Gv 19.7). Per Mt Pilato, pur sapendo dell'innocenza di Gesù, se ne lava le mani e lo condanna ad essere crocifisso come potenziale cospiratore politico (Mt 27,14.18-19.24-25). Così agli occhi dei Giudei il crocifiggere e il crocifisso diventano un fatto secolare, stolto, e scandaloso (1Cor 1,16.23), privo di ogni significato, sia pure negativo, teologico. Solo con Paolo e poi con Giovanni il Crocifisso diventa «potenza di Dio, sapienza di Dio, benedizione», glorificazione e compimento (1Cor 1,18.24; Gal 3,14; Gv 12,23; 19,30). Muovendo in questa direzione di risignificazione, Mt, con l'uso della forma participiale, da una parte afferma un duplice fatto storico: Gesù è stato crocifisso nudo, come reo politico, e i soldati dopo aver eseguito l'azione, secondo il diritto romano, si dividono le sue vesti. Dall'altra parte l'evangelista però non descrive il macabro rito della crocifissione. Infatti presenta al centro il Crocifisso, spogliato d'ogni proprietà e dignità, proprio come maledetto teologico, e questo è il significato dall'attuarsi in lui della Scrittura. Cioè Mt mantiene e afferma il tradizionale ordine cronologico degli avvenimenti: crocifissione, Cristo in croce, compimento della profezia (Sal 22,19), ma rovescia quello semantico: compimento della profezia, Cristo in croce, crocifissione. «Il suggerimento è di leggere quanto accade a partire dalla profezia. È questa la luce che rischiarà il quadro, permettendo non solo di vedere la scena, ma di coglierne il senso»<sup>8</sup>. Sia il sepolcro sigillato (26,62-66) come questo fatto così significato vengono garantiti dalla guardia dei soldati, futuri indubitabili testimoni. Per giustificare l'esecuzione e rendere la punizione più significativamente deterrente i Romani rendono pubblica la colpa, scrivendola su una tavoletta, facendola portare al collo dal condannato durante il tragitto verso il luogo del supplizio ed esponendola ai piedi della croce, ma nel caso di Gesù viene fissata all'asta (*patibulum*) sopra la sua testa. Mt mantiene il testo di Mc 15,26, «il re dei giudei» e lo completa specificandolo: «Questi è Gesù, il re dei Giudei». La causa della morte di Gesù è la sua stessa identità, la regalità davidico-messianica del Figlio di Dio (1,1; 2,2; 16,16; 21,9; 26,63; 27,11). Con ciò Mt ot-

<sup>8</sup> B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della passione*, Cittadella, Assisi, 1995, 285.

tiene due effetti. Da una parte rende ufficialmente pubblica tramite l'autorità romana l'identità del morente con il fatto e il motivo del suo morire e dall'altra con il pronome questi in posizione enfatica lo distingue dai due concrocifissi. Quelli sono due *lestés*, ladri comuni o ribelli politici, com'è ritenuto anche Gesù (26,55) e lui invece è il re dei Giudei (2,2). Il fatto che i due, uno a destra e l'altro a sinistra, facciano da cornice a Gesù può assumere un significato neutro, sono la corte di questo re, o ironico scritturistico. Come il servo di Jahve Gesù re è «annoverato tra i malfattori» (Is 53,12). Tutto è pronto ora per la seconda scena-azione, quella statica verbale.

#### B. Gesù viene oltraggiato, 39-44

Il testo è divisibile in tre sequenze concentriche, scandite dai tre personaggi che usano tre differenti verbi per esprimere i loro scherni: a. i passanti lo bestemmiano, 39-40; b. il sinedrio lo schernisce, 41-43; a'. i concrocifissi lo ingiuriano, 44. Con senso quasi ironico Mt elabora così i vari interventi da far emergere mediante l'uso distorto della Scrittura per Giudei e Cristiani l'identità del Crocifisso.

Come era previsto gli astanti, vedendo l'accaduto, traggono ed esprimono il significato di Gesù Crocifisso. Essendo il Golgota vicino alla porta della città, molti passando e vedendo Gesù Crocifisso, lo bestemmiano, scuotendo il capo. Nell'AT lo scuotere il capo è un'espressione di disprezzo per il giusto e/o per Israele sofferente (Sal 22,8; 109,25; Is 37,22; Gr 18,16). Il gesto sia in Mc che in Mt è commentato dall'azione del bestemmiare. «È parola o gesto offensivo, non senza una nota di irriverenza, come quando si oltraggia qualcosa di sacro. Indica l'oltraggio visto dalla parte del lettore cristiano. I passanti dileggiano un uomo crocifisso, ma il lettore sa che si tratta del Figlio di Dio»<sup>9</sup>. L'espressione blasfema consiste in una duplice sfida formulata in forma ipotetica, già presente come accusa nel processo religioso. Gesù crocifisso è sfidato a rendere vera l'affermazione-competenza di distruggere e riedificare il tempio materiale in tre giorni, se salva se stesso (24,2; 26,61). Il richiamo alla riedificazione in tre giorni, oltre al tempio materiale, significa il rinnovamento dell'intero sistema cultuale di adorare giudaico a partire dal tempio del corpo glorioso del risorto (16,21; 17,23; 20,19; Gv 2,19-22; 4,23). Oltre l'azione, il Crocifisso vive sfidato, come nella tentazione e nella domanda del sommo sacerdote, a dimostrare la sua identità di Figlio di Dio, discendendo dalla croce (4,4). Similmente, ma in crescendo, l'intero sinedrio giudaico, sommi sacerdoti con scribi e anziani, lo scherniscono e lo insultano deridendolo, a tre riprese successive, due comuni a Mc e una propria di Mt, prendendo motivo dal processo politico, religioso e dai testi scritturistici. Rilevano fra di loro l'inefficacia della sua azione messianica. Ha salvato gli altri e non è capace di salvare se stesso, quindi non ha salvato neppure gli altri. Lo sfidano sul capo di accusa davanti a Pilato. Se è (il Cristo in Mc 15,32) il re, non dei Giudei, ma di Israele, come Jahve (Sof 3,15), scenda dalla croce e solo così essi sono disposti a credere in lui. In Mc 15,32 solo i sommi sacerdoti lo sfidano a scendere dalla croce per poter vedere e credere in lui. In Mt l'intero Sinedrio si dichiara pronto a compiere quell'atto assoluto del credere nel Re d'Israele Crocifisso come, secondo Paolo, si crede «in Colui che giustifica l'empio» e «in colui che ha risuscitato il Signore nostro Gesù dai morti» (Rm 4,5.24). L'ultimo contenuto di schernimento è tolto dal testo di Sap 2,18-20 e dal processo davanti al sommo sacerdote (16,63) e concerne l'assoluta e continuata fiducia di Gesù Crocifisso, proclamatosi, e perciò accusato, Figlio di Dio e quindi tocca la stessa azione di Dio che salva il suo giusto Figlio. Se è tale Dio «lo liberi ora, se gli vuol bene». L'ultimo oltraggio, quello dei concrocifissi non ha contenuto teologico. Lo ingiuriano con rabbia. Per Mt in questa pausa di meditazione ingiuriosa ad alta voce rivolta al Crocifisso soldati, si-

<sup>9</sup> *Ibidem*, 285-286.

nedriti e concrocifissi, sfidando Gesù a dimostrare in modo magico ed assoluto, cioè falso, il suo atteggiamento filiale, la sua azione sotERICA messianica, la sua identità di (Cristo), re d'Israele, Figlio di Dio, lo confessano nella sua autentica realtà predetta e confermata dalla Scrittura. Per ironia, tutti gli schernitori, proprio mettendo in discussione la falsa identità di Gesù Crocifisso, ne confessano quella vera, come anticipo di «riscontro negativo del riconoscimento (positivo) del centurione e dei soldati (54)»<sup>10</sup>. Così Mt, presentata l'identità del Crocifisso, passa a descrivere il suo morire.

*A'. Gesù muore in croce, 45-56*

Il testo sembra avere questa struttura concentrica: a introduzione crono-meteorologica, 45; b prima parte dell'azione pluriarticolata, duplice grido di Gesù, 46-50a; c. centro dell'azione, il morire di Gesù, 50b; b'. seconda parte dell'azione pluriarticolata, fenomeni apocalittici, 51-53; a'. duplice conclusione, 54-56.

L'intero avvenimento della passione e morte si svolge a Gerusalemme dalla sera del primo giorno degli azzimi a alla sera successiva (20,18; 26,17.20; 27,57. Ulteriormente Mt ambienta il morire di Gesù entro una duplice cornice crono-meteorologica. La durata del morire di Gesù va da mezzogiorno alle quindici e sembra avere solo valore cronologico e non apocalittico come in Mc 15,33. Questo invece viene espresso dal «farsi buio su tutta la terra», richiamo al segno dell'esodo biblico (Es 10,22), al giorno del giudizio profetico (Am 8,9), alla morte e al male (Is 9,1; Mt 4,16; 6,23), alla fine del mondo (Mt 24,29), o, preferibilmente, al cordoglio di Dio dei testi rabbinici. Verso la fine di questo buio, Gesù, rimasto in silenzio fin dall'ultima risposta data a Pilato (27,11), riprende a parlare ma non con gli uomini. Si rivolge a Dio, recitando a gran voce nella sua lingua la preghiera del giusto in procinto di morire (Sal 22,2). Nella concezione biblica il verbo usato da Mt, *anaboaō* esprime l'elevare grida articolate di «preghiera di un morente» a Dio<sup>11</sup>. In questo contesto un grido orante in forma di interrogativo per alcuni esegeti significa la disperazione del Crocifisso che sperimenta l'abbandono totale da parte di Dio fino a provare, come i mistici e/o i dannati, «la perfetta pena del danno» o solitudine «infernale» di «Dio contro Dio»<sup>12</sup>. Per altri, tenendo conto che si tratta sempre di una preghiera, anche se «gridata» e interrogante, quella del giusto sofferente che non si dispera, ma che si rivolge al suo Dio, esprime l'esperienza umana della realtà del morire da parte del Figlio di Dio rispetto a Dio suo Padre, come mio Dio, mio Dio<sup>13</sup>. «Dicendo *Elî-âttâh*, mio Dio sei tu, Gesù avrebbe manifestato la propria fiducia fondamentale, addirittura violenta, come può concepirsi al momento di morire su una croce»<sup>14</sup>. Così inteso il testo rende comprensibile anche il suo fraintendimento da parte degli astanti. «La confusione tra la preghiera di Gesù, «*Elî*» e l'invocazione di Elia, *Elia(hu)* potrebbe basarsi sull'espressione ebraica *'Elî-âttâh*, mio Dio sei tu, ripresa dal Sal 22,11 e la corrispondente aramaica *Eliâ' tâ*, Elia vieni. In tal caso, l'equivoco è perfettamente spiegabile, poiché avverrebbe uno slittamento da *Elî-âttâh* a *Eliâ' tâ*, dallo stesso suono»<sup>15</sup>. Alcuni astanti infatti intendono la preghiera come invocazione ad Elia, precursore del Messia (Ml 3,1.23; Mt 11,10-14) e secondo la credenza popolare soc-

<sup>10</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 691.

<sup>11</sup> E. STAUFFER, *boaō*, *GLNT2*, 297.

<sup>12</sup> H. E. von BALTHASAR, *Gloria. Nuovo Patto*. VI, Jaca Book, Milano 1977, 211; J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973, 179.

<sup>13</sup> MAGGIONI, *I racconti*, 288.

<sup>14</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*. ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1982, 125.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 125.

corritore dei derelitti. Il concitato intermezzo della spugna inzuppata di aceto con cui subito qualcuno dà da bere a Gesù non esprime un gesto di pietà, ma l'ultimo atto di scherno verso il giusto morente abbeverato con vino avvelenato e con aceto (Sal 68,22) o, preferibilmente denota il tentativo di prolungare per pochi attimi la vita del Crocifisso per verificare se viene Elia. Infatti altri tentano di impedire anche tale maligno soccorso per verificare se davvero viene Elia a salvarlo. E poiché non viene, questa è l'ultima prova della giusta condanna a morte di Gesù. Mt, ritoccando Mc 15,37, con un avversativo *dè*, invece, sembra voler confermare la tesi opposta. Al posto della salvezza di Elia «il Gesù invece, di nuovo, gridato una forte voce, rimise lo spirito». Per Mt, precisando lo scarno di Mc, l'atto centrale del morire di Gesù è l'evento del suo ultimo fatto salvifico. Il fatto è dato dall'aggiunta dell'avverbio *di nuovo* e dallo scambiare "emettere grande voce" marciano con gridare. Mt però qui non usa elevare un grido articolato di preghiera come al v. 46, ma *krazō* gridare. «In conformità con tutto il contesto e con il significato dei vocaboli, riscontrabile nell'Antico come nel NT, questo non è un inarticolato grido di morte, ma un'estrema preghiera che Gesù rivolge a Dio»<sup>16</sup>. La ripresa del grido orante proprio come articolato lascia intendere che anche e soprattutto il morire di Gesù, come quello del giusto sofferente, è pregare gridando (Sal 22,3.25), o perdonando, secondo Lc 23,38. L'oggetto di tale grido non è un muggito animale né un gemito umano, ma un'alta voce. Ciò significa la forza vincitrice divina in forma umana del morire del morente Gesù Cristo Figlio di Dio annunciata a tutti gli uomini, a partire dagli astanti Giudei, al mondo intero. L'evento del morire conferma questo fatto. Mt, non usa espirare come in Mc, ma rimettere lo spirito per esprimere lo specifico significato dell'evento stesso del morire di Gesù. Nella creazione-nascita lo spirito viene donato da Dio all'uomo (Gen 2,7) nella morte l'uomo rimette lo spirito perché salga in alto a Dio (Qo 3,21) e nella risurrezione Dio ridona lo spirito all'uomo (Ez 37,1-14). L'evento del morire di Gesù, il Figlio di Dio, è la relazione piena con Dio, è già risorgere, come dono reciproco in forma umana del comune Spirito (Gv 19,30). «È il superamento della morte nella morte» per la vita<sup>17</sup>. Il morire di Gesù, visto dalla parte della sua piena attuazione o fedeltà, è il suo stesso risorgere. «La risurrezione di Gesù è già anticipata nel momento stesso in cui egli "rende lo spirito"»<sup>18</sup>. Nella seconda parte dell'azione Mt, inserendo l'accenno marciano sulla scissione del velo del tempio, in un racconto da lui elaborato, o pasquale cristiano, o, preferibilmente, giudaico-apocalitico sulla risurrezione finale, esprime con immagini apocalittiche il significato escatologico del morire di Gesù. Il testo ispiratore potrebbe essere Ez 37 sulla risurrezione finale dei morti ritratta nel fregio inferiore della Sinagoga di Dura Europos. Il testo è composto da sette brevi frasi coordinate con verbi al passato remoto passivo al cui centro sta la risurrezione dei morti. «Il velo fu *lacerato*, la terra *scossa*, le rocce *spaccate*, i sepolcri *aperti* i morti fatti *risorgere* e *mostrati* a molti. La forma passiva suggerisce che il protagonista è Dio»<sup>19</sup>. Le tenebre che precedono il morire di Gesù preludono la sequenza dei segni apocalittici che la seguono. Mt con l'espressione "*ed ecco*", da lui usata per introdurre, come nell'AT, eventi di rivelazione (2,9; 3,16; 17,6; 28,20), connette il fatto del morire di Gesù con i sette segni apocalittici della sua rivelazione. L'azione divina fa scindere il velo interno, probabilmente, del tempio per significare ad un tempo la fine del sistema culturale ebraico e l'inizio di quello nuovo pasquale cristiano. Lo scisma della terra (Gdc 5,4; Ez 37,7; Ag

<sup>16</sup> W. GRUNMANN, *krazō* GLNT 5, 966.

<sup>17</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 699.

<sup>18</sup> FABRIS, *Matteo*, 572.

<sup>19</sup> MAGGIONI, *I racconti*, 291.

2,6; Mt 28,2) provoca lo spaccarsi delle rocce e l'aprirsi delle tombe (Ez 37,12). Al centro sta l'evento del risorgere di molti corpi dei morti profeti e giusti (Mt 23,29). Le altre tre azioni, uscire dai sepolcri, entrare nella città santa dopo la risurrezione di Gesù ed apparire a molti, sono da pensarsi come la liberazione dei morti operata dalla discesa del Risorto nell'Ade (12,40), oppure, preferibilmente, con una anticipazione di tempi significano che «la risurrezione, quella di Gesù come la nostra, e come anticipata, è frutto della croce»<sup>20</sup>. Comunque si intenda, questi risorti sono già testimoni dell'identità di Gesù Crocifisso con il Signore risorto Figlio di Dio. Una duplice conclusione chiude il racconto sul morire di Gesù. Frazionando il gruppo degli schernitori, Mt fa del centurione con l'intero corpo di guardia un gruppo contrapposto. Mt riprende e completa il testo di Mc 15,39. Non è solo il centurione a reagire, ma lui con i suoi sodati. Il gruppo non sta solo davanti ma fa da guardia a Gesù, come poi al sepolcro e nella risurrezione (27,66 e 28,4). Essi, mentre guardano, a differenza dei Sinedriti, e vedono comprensivamente, non come spira Gesù (Mc 15,39), ma il terremoto e gli altri avvenimenti, vengono presi da grande timore per la rivelazione divina. Impressionati da tali fatti, al posto dei discepoli e di Pietro assenti (14,33; 16,16) e contraddicendo demonio, sommo sacerdote e sinedriti (4,3; 26,63; 27,43), confessano pubblicamente con il linguaggio del giusto sofferente salvato (Sal 22,32): «Veramente costui era Figlio di Dio». «In Marco è la "debolezza" di Gesù a svelare la "potenza" di Dio. In Matteo è la potenza di Dio che svela il senso della debolezza della croce. Ma, alla fine, il significato è lo stesso: la debolezza della croce nasconde il gran evento della salvezza»<sup>21</sup>. Accanto ai soldati vengono poste le donne come testimoni, ma con un'altra qualità. Mt, seguendo Mc 15,40-41, qualifica le donne come molte spettatrici, da lontano del morire di Gesù; sono le stesse che l'avevano seguito e servito fin dalla Galilea. Tra queste sono ricordate Maria la Maddalena, Maria, la madre di Giacomo e di Giuseppe e (Salome) la madre dei figli di Zebedeo (20,20). Queste donne sono le uniche testimoni della dell'intera vita, morte, sepoltura, risurrezione e apparizione e mandato missionario di Gesù Cristo. (27,61; 28,1-10). In sintesi Mt comprende il racconto della passione dalla parte del protagonista principale Gesù. Per lui gli antefatti della passione, lo svolgimento del processo religioso e politico e soprattutto la crocifissione, la preghiera e il morire "gridati" significano che Gesù, compiendo la volontà del Padre, predetta nella Scritture, è il giusto e innocente sofferente Crocifisso, il Re dei Giudei e/o d'Israele, il Figlio dell'uomo, il Cristo, il Figlio del Dio (26,24. 63-64; 27,19.22. 37.54). La comprensione cristologica permette a Mt di considerare lo stesso racconto dalla parte dei protagonisti secondari storici e attualizzati ad Antiochia di Siria negli anni 80-90. I Giudei-Farisei lo rinnegano fino a farlo crocifiggere da Pilato (27,22.26); i discepoli lo tradiscono e l'abbandonano (26,14;69-74); i Gentili soldati di guardia, dopo averlo crocifisso, lo confessano (27,35.54); le donne discepole di Galilea lo contemplano nel suo morire e lo vegliano nel sepolcro finché egli compare loro come Risorto. «perciò quel nucleo di pagani, assieme al gruppo delle donne, che hanno seguito e assistito Gesù dalla Galilea, costituiscono la primizia di quella convocazione di credenti che riconoscono in Gesù crocifisso il Figlio di Dio»<sup>22</sup>. Questa attualizzazione del fatto-evento storico del morire di Gesù è già modo e contenuto dell'imperativo antropologico.

#### 4. L'imperativo antropologico

<sup>20</sup> *Ibidem*, 293.

<sup>21</sup> MAGGIONI, *I racconti*, 292.

<sup>22</sup> FABRIS, *Matteo*, 573.

Nella tradizione il racconto matteo della passione-morte e soprattutto il grido di preghiera e di morte di Gesù sono stati prevalentemente interpretati nell'ottica della sofferenza di Gesù Cristo come uomo ma non come Dio e della morte come separazione dell'anima dal corpo, a cui il cristiano viene chiamato ed associato. Oppure nella tradizione mistica e riformata tale sofferenza viene compresa nella prospettiva della pena infernale e/o della «disperazione» per l'abbandono e/o «l'ira di Dio per i nostri peccati». «"Gridò l'uomo morente per la separazione della divinità". Si intende qui la separazione non dell'essenza e dell'unione ipostatica, ma del sostegno, dell'aiuto e della consolazione. La fede infatti insegna che nella morte di Cristo l'anima fu separata certamente dal corpo; ma la divinità rimase unita ipoteticamente sia all'anima che al corpo, come era prima»<sup>23</sup>. A differenza di Paolo, Mt, come anche gli altri evangelisti, non sviluppa una teologia del mistero pasquale, ma lo spiega narrandolo. Da qui partono e ritornano le linee del suo metodo, incentrato sul compimento delle Scritture, e della sua cristologia come fondamento dell'ecclesiologia etica. «La storia della passione-morte e risurrezione di Gesù è riletta dal primo evangelista in una prospettiva religiosa e teologica in cui si condensa il suo messaggio cristologico ed ecclesiologico (etico). La chiave di interpretazione dell'intero racconto è data dalle parole profetiche (26,2). Il tempo di Gesù, la sua "ora" (*kairós*), corrisponde al piano di Dio testimoniato dalla parola profetica delle scritture (26,18.45.54.56)<sup>24</sup>. Infatti i comportamenti e le azioni di Gesù sempre, ma soprattutto nel suo patire e morire, sono informati dall'atteggiamento di realistica fedeltà per attuare la sua identità, e così compiere la Legge e i profeti (5,17; 26,56), cioè fare la volontà del Padre (6,10; 26,42), adempiere ogni giustizia (8,15), ossia amare Dio e il prossimo che se stessi (22,34-40). Infatti ricostruendo i tratti dell'identità di Gesù si può cogliere la genesi profonda del racconto del suo patire, morire e risorgere come conseguenza del suo atteggiamento di realistica fedeltà in contrasto con le aspettative dei Giudei storici e storicizzati da Mt. Gesù è l'uomo crocifisso che salva il suo popolo dai suoi peccati (1,18; 27,37). Per Mt Gesù esordisce e attua la sua attività come maestro o Rabbi soprattutto nei cinque grandi discorsi (5,1-7,29; 9,35-11-1; 13,1-53; 18,1-35; 23,1-25,46). Egli si comprende come unico Maestro (23,8.10; 26,18) e come tale viene interrogato e ammirato dalle folle (19,16;7,25), ma anche messo alla prova e contestato da scribi, farisei, sadducei (12,38; 22,24.36); e tradito da Giuda (26,25.49). Similmente come taumaturgo messianico Gesù viene richiesto e lodato (8,2-3;4,23-24; 8,27), ma anche interrogato, tentato e sfidato proprio nella sua taumaturgica competenza (4,3.6;11,3-7; 12,24.38-40; 16,1-4; 27,46). Gesù è per origine il figlio di Abramo e di Davide invocato, applaudito e contestato (1,1; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9.15; 22,42.43.45). È re dei Giudei o d'Israele, giudice escatologico e come tale è adorato, osannato, vilipeso e crocifisso e temuto. (2,2; 21,5; 25,34.40; 27,11.29.37.42). Gesù come re figlio di Davide si ritiene il Cristo o Messia promesso confessato, negato e crocifisso (1,1; 2,4; 11,2; 16,16.20; 22,42; 23,10; 26,63.68; 27,17.22). Gesù si comprende come il Figlio dell'uomo messianico, inviato a compiere la sua missione terrena (8,20), a vivere la sua passione, morte e risurrezione (16,21; 17,9.12.22-23; 20,18.19; 26,2.24.45) e così attuare il suo ritorno per il giudizio escatologico (16,27; 24,30; 25,31; 26,64). Ma soprattutto Gesù è il Figlio di Dio adorato dai Magi, richiamato da Dio dall'Egitto, tentato e riconosciuto dal demonio, proclamato dal Padre, confessato dai discepoli e da Pietro, condannato dal sommo sacerdote e schernito e sfidato sulla croce

<sup>23</sup> C. A LAPIDE, *Commentaria in quatuor evangelia. T. II in sanctum Matheum. P. II*, Marietti, Torino 1941, 391 e 392.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 529

ma poi confessato dal corpo di guardia (2,11.15; 4,3.6; 8,29; 3,17; 17,5; 14,33; 16,16; 26,63; 27,40.43.44.54). Gesù si comprende, sia pure indirettamente, come Figlio Dio (26,63) e perciò riconosce e invoca Dio come suo (mio) Padre in rapporto al fare la sua volontà soprattutto nel contesto della passione (7,21; 12,50; 10,32.33; 15,13; 16,17; 18,35; 20,23; 25,34, 26 29. 39.42.53). Questa relazione da una parte svela la completa e reciproca conoscenza e/o rivelazione tra il Figlio Gesù Cristo e Dio Padre e dall'altra parte è la bestemmia reale, per cui, comportandosi e riconoscendosi non come magico, fanatico, violento e stoico, ma quale reale e fedele Figlio in forma umana di Dio suo (mio) Padre viene condannato a morte (11,26.27; 26,63). Morendo come giusto vive perché è risorto e ci salva (28,5-6). Oltre gli schemi interpretativi soteriologici, la definitiva relazione di Gesù con il Padre e con l'uomo, attuata come propria identità umano-divina, costituisce la salvezza storica. Ma proprio perché Gesù è il Figlio di Dio e Dio è suo Padre, allora egli è per sempre Dio con i suoi discepoli come chiesa, e questi sono suo popolo, attuando così con la sua vita, morte e risurrezione tutta l'economia salvifica della prima e nuova alleanza dell'AT (Es 24,8; Is 7,14; Ger 31,31-34; Mt 26,26-28; 1,23; 18,20; 28,20). Ora, dato il continuo passaggio dal piano storico a quello storicizzato, questo tracciato del farsi dell'autoidentità di Gesù Cristo fino alla morte e risurrezione consente di comprendere meglio il significato dello stesso suo morire proprio come Figlio di Dio. Fra le molte possibilità di attuare la sua identità messianica umano-divina, ha scelto la più normale e la meno attesa, diventare in tutto simile a Dio e a noi, eccetto la dissomiglianza del peccato. Quest'autorealizzazione è frutto della fedeltà fino in fondo alla sua identità umano-divina. Luce-forza per comprendere e mantenere questa duplice fedeltà è la sua stessa duplice identità umano-divina. Oltre la possibilità storiografica intorno alla coscienza di Gesù, gli stimoli attuativi e orientativi di tale luce-forza per l'autocoscientizzazione identificatoria di Gesù-Figlio sono da una parte la sua semplice, reale e integrale esperienza esistenziale contestualizzata e dall'altra parte la Scrittura come l'anticipato paradigma del fedele cammino degli uomini giusti verso Dio e di Dio verso gli uomini. In questo contesto Gesù vive e comprende anche il suo morire. Gesù Cristo proprio come Figlio di Dio vive, comprende e chiede al Padre di rimanere ad un tempo fedele a Lui, a se stesso e agli uomini, oltre il loro comportamento, in e tramite questo mondo storico fino al suo morire. Il Padre lo esaudisce, non destinandolo né sottraendolo al morire, ma donandogli di morire come l'atto supremo del suo fedele amare (cf Eb 5,6-9). Nel suo morire gridando, «Gesù è convinto che l'alleanza col suo Dio non è rotta: il dialogo continua fino all'ultimo istante, (trascendendo così il tempo). Il TU è proclamato da un IO che rimane nascosto nel MIO di "Dio mio"»<sup>25</sup> Così la cristologia teologica fonda l'ecclesiology di Mt.

Infatti Mt, riscrivendo il racconto del morire-risorgere di Gesù Cristo, vuole permettere a Giudei, Gentili e Cristiani giudeo-ellenici di rivedere tale fatto-evento. I Giudei contemporanei di Mt, scribi, farisei, anziani, briganti e popolo attualizzando i loro padri, possono anche e soprattutto ora (27,15), dopo la catastrofe del 70, conseguenza del sangue di Gesù ricaduto su di loro, figli dei Giudei storici (27,25), riconsiderare il fatto-evento storico della vita, parola, azione, morte e risurrezione di Gesù e così possono credere, con i giudeo-cristiani, che egli è il Messia davidico, il re d'Israele, il Figlio di Dio Salvatore di sé e di loro (27, 41,42). I gentili vili come Pilato, turbati per questo giusto come sua moglie, o spregiatori come i soldati, possono riconoscere e testimoniare assieme agli ellenico-cristiani che questo Gesù Crocifisso è veramente Figlio di Dio (27, 19,24.27-36.54; 28,11). I cristiani traditori come Giuda,

<sup>25</sup> LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte*, 125.

rinnegatori come Pietro, sonnolenti e vili come i discepoli possono sempre, come le donne, Giuseppe d'Arimatea, ricominciare a credere, testimoniare e seguire Gesù Cristo come il Figlio di Dio salvatore (26, 14-15. 26. 40.43.45. 26,49.69-74.55.57-61; 28, 16-20). In sintesi per Mt, come per gli altri evangelisti, «i raccontanti della passione sono un "mirabile intreccio" di storia, teologia e arte. La storia è la memoria di un vento reale e singolare ben saldo nella sua storicità. La teologia è la riflessione del credente che coglie il senso - rivelatore e salvifico - della passione e della croce. L'evento diventa parola, intelligenza, sapienza, verità che interpella. E l'arte ne dice la bellezza e invita alla sua contemplazione. La passione di Gesù continua nella passione dei suoi discepoli: la persecuzione, la calunnia, la derisione, l'emarginazione, la morte. I cristiani riflettono sulla passione del loro Signore per comprendere la propria»<sup>26</sup>.

*«Dio onnipotente ed eterno, che hai dato come modello agli uomini il Cristo tuo Figlio, nostro Signore, fatto uomo e umiliato fino alla morte di croce, fa' che abbiamo sempre presente il grande insegnamento della sua passione, per partecipare alla gloria della sua risurrezione».*

---

<sup>26</sup> MAGGIONI, *I racconti*, 6. 11.

***Giovedì santo:  
Messa vespertina “In coena Domini”***

Prima della festa di pasqua Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine. Durante la cena, quando il diavolo aveva già messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo, Gesù, sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava, si alzò da tavola, si tolse la veste, prese un asciugatoio e se lo cinse attorno alla vita. Poi versò dell'acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con l'asciugatoio di cui si era cinto. Venne dunque da Simone Pietro e questi gli disse: “Signore, tu lavi i piedi a me?” Rispose: “Quello che io faccio, tu ora non lo capisci; lo capirai dopo”. Gli disse Pietro: “Tu non mi laverai mai i piedi”. Gli rispose Gesù: “Se non ti laverò, non sarai messo a parte di ciò che è mio”. Gli rispose Pietro: “Signore, non solo i piedi, ma anche le mani e il capo!”. Soggiunse Gesù: “Chi ha fatto il bagno, non ha bisogno di lavarsi se non i piedi ed è tutto puro; e voi siete puri, ma non tutti”. Sapeva infatti chi lo tradiva; per questo disse: “Non tutti siete puri”. Quando ebbe lavato loro i piedi, riprese la veste, sedette di nuovo e disse loro: “Capite quello che ho fatto per voi? 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 lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato un esempio infatti perché anche voi facciate come io ho fatto a voi. In verità, in verità io vi dico: un servo non è più grande del suo padrone, né un inviato è più grande di chi lo ha mandato. Sapendo queste cose, siete beati se le mettete in pratica.

Il triduo pasquale si è sviluppato a partire dalla veglia pasquale. Dal IV secolo al 1955, volendo la chiesa storicizzare i racconti evangelici, anticipa il triduo al giovedì per celebrare l'ultima cena; enfatizza il fatto della passione e morte del venerdì santo e termina il triiduo con la liturgia del sabato mattina, perdendo così di vista la sua unità, la grande veglia e lo stesso giorno di pasqua. Secondo la riforma liturgica voluta dal Vaticano II «il triduo pasquale inizia con la messa vespertina “in Coena Domini”, ha il suo fulcro nella veglia pasquale, e termina con i vesperi della domenica di risurrezione»<sup>1</sup>. Cioè il giovedì apre il triduo, trasmettendo la «realità del mistero pasquale nella sua *dimensione rituale*», “la cena del Signore”, mentre il triduo propriamente detto, cioè venerdì, sabato e domenica, lo «presenta nella sua *dimensione storica*»<sup>2</sup>. Fin dal secolo VI a Roma si celebra il giovedì santo per ammettere i penitenti pubblici all'eucaristia, per consacrare gli olei e per commemorare la cena del Signore, nel cui contesto, già fin dai tempi di Agostino, si fa la lavanda dei piedi.

### **1. Il contesto e il testo di Gv 13,1-17**

La messa “in coena Domini”, apre il triduo pasquale, commemorando la pasqua ebraica, compiuta come eucaristia, espressione dell'agape del Signore Gesù. Il brano di Es 12 indica agli Ebrei quando e come preparare, celebrare e vivere la cena dell'agnello, quale «memoriale» dell'uscita dall'Egitto. «È la pasqua di Jahve» (Es

<sup>1</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER IL CUTLO DIVINO, *Calendarium Romanum*, 2,19, EDIL, 1,1290.

<sup>2</sup> A. BERGAMINI, *Triduo pasquale*, D. SARTORE E A. M. TRIACCA (edd.), Nuovo Dizionario Liturgico, EP, Roma 1984, 1536.

12,11.14). Nella seconda lettura Paolo riporta la tradizione del racconto della cena del Signore, come «memoria» pasquale della «nuova alleanza». (1Cor 11,24.25). È l'eucaristia del Signore. Il testo di Gv 13,1-17 narra e commenta la lavanda dei piedi. Con Gv 12,50 termina il «libro dei segni» e con 13,1 inizia quello della «gloria o del compimento dell'opera e del ritorno al Padre»<sup>3</sup>. Questa seconda parte del quarto vangelo comprende una introduzione (13,1-2) e tre sequenze: discorsi di addio, 13,1-17,26; racconto della passione, 18,1-19,42; racconti della risurrezione (20,1-29); una conclusione, 20, 30, seguita da un'appendice con nuova conclusione, 21,11-23.24-25. Il blocco dei discorsi di addio ha una struttura tripartita pluriconcentrica inclusiva: **A** agape, compimento, glorificazione (13,1-38), **B** agape, elezione, agape (14,1-16,33); **A'** glorificazione, compimento, agape (17,1-26). Le categorie connettive come «primo e secondo asse del testo», sono agape (13,1 < 15,12-17 > 17,29) e gloria (13,31-32 < 15,12-17 > 17, 1-5)<sup>4</sup>. Lo sviluppo analitico di questa struttura la rivela come corrispondente alla struttura della nuova alleanza, di cui il capitolo 13 ha la funzione di «prologo storico»<sup>5</sup>. Similmente il testo 13,1-17 va compreso come la prima parte dell'intero capitolo con struttura parallela concentrica: **A** 1-5; **B** 6-11; **C** 12-17 **D** 18-20 **C'** 21-26a; **B'** 26b-30; **A'** 31-38. Da ultimo «l'assenza o la presenza di formule ripetitive suddividono chiaramente la prima unità di 13,1-17 in tre (o quattro) sotto-unità solidamente articolate: **A**. introduzione alla passione e lavanda dei piedi, 1-5; **B**. dialogo tra Simone e Gesù, 6-11; **B'**. spiegazione di Gesù, 12-6»<sup>6</sup>; **A'**. conclusione, 17. Dal punto di vista del contenuto il testo sembra rifarsi allo schema culturale della nuova alleanza.

## 2. Il contesto culturale

Il contesto culturale è quello della comunità giovannea a Efeso verso gli anni 90 composta da cristiani giudei, e, probabilmente, anche da cristiani giovaniti, samaritani e pagani. Lo scopo dell'intero vangelo è far sì che questi cristiani continuino a credere proprio come comunità ecclesiale cristiana (Gv 20,31). Nel libro dei segni l'autore è più attento alla polemica esterna con il riorganizzato giudaismo farisaico. Nel libro della gloria, soprattutto nei capitoli 13-17, Gv pone attenzione alla vita interna della comunità. Questa non è ancora turbata da sette scismatiche ed ereticali (1Gv 2,19; 4,2), ma da differenti profondità interpretative sull'identità di Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio e sull'unione con lui come comunità fondata e vivente della sua agape pasquale. La fede cristologica del rimanere in Gesù, nella sua parola, nella sua agape costituisce la comunità ecclesiale (15,4;8, 31; 15,4.9). Per rispondere al problema cristologico ed ecclesiologico Gv non fa riferimento all'autorità apostolica o alla normativa morale (Mt 16,19; 18,15-19; 28,20a; 1Cor 5,3-4; 7,10.12), ma a quella carismatica del «noi» che fa capo al discepolo testimone (Gv 19,35; 21,24) e soprattutto all'esperienza reciproca dell'agape di Gesù Cristo. «La categoria del discepolo basata sull'amore rende ogni altra distinzione in seno alla comunità giovannea relativamente secondaria, tanto che perfino la ben nota immagine petrina e presbiterale del pastore non viene introdotta senza la domanda che la ridimensiona: «Mi ami?»<sup>7</sup>. L'autore rilegge il fatto-evento dell'agape pasquale di Gesù Cristo come la risignificata rivelazione dell'agape del Padre in forza dello Spirito. Ciò appa-

<sup>3</sup> SEGALLA, *Evangelo*, 288 e 289.

<sup>4</sup> Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)*, Biblical Institute Press, Roma 1981,78.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>7</sup> R.E.BROWN, *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo testamento*, Cittadella, Assisi 1982, 101.

re evidente soprattutto nei capitoli 13-17. Il dono-impegno del nuovo comandamento consente a tutti, nonostante le differenze, di rimanere nella reciproca agape tra Gesù Cristo, il Padre e i discepoli (15,10-12). Questo sembra essere il contenuto della nuova alleanza, di cui il capitolo 13 è il prologo storico. Per questo il testo suppone la comprensione dei sempre allusi e mai citati testi dell'AT concernenti l'alleanza sinaitica deuteronomica (Dt 1,1-4,40; 4,44-11,32; 12,1-26,15; 26,16-30,20; 32-33), e la nuova alleanza profetica messianico-escatologica (Gr 31,33; Ez 36,27-28). Similmente il testo suppone la comprensione dei testi sinottici e paolini riguardanti la nuova alleanza dell'ultima cena, compreso l'accenno al traditore (Mt 16,20-25; Mc 14,17-21; Lc 22,19-23; 1Cor 11,23-26). Sia l'alleanza sinaitica che quella nuova profetica e sinottico-paolina si comprendono in riferimento ai testi sull'unico, interiore e nuovo comandamento dell'amore e del servizio reciproco (Dt 6,4-5; Ger 31,33; 27; Mt 5,43-47; 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Gv 13,34-35; Mt 18, Mc 9,37-40; Lc 12,37). Così il contesto letterario di Gv 13,1-17 indica anche quello culturale. È una cena conviviale, ma non pasquale giudaica né eucaristica cristiana, bensì testamentaria di addio o di alleanza. Il contesto culturale quindi è quello dei discorsi di addio in prossimità della morte (Tb 14,1-11; 1Mac 2,49-70; At 20,17-38). Il genere letterario invece non sembra essere né quello dei discorsi testamentari di addio né quello della cena eucaristica pasquale, ma la fusione dei due: gesto e discorsi di una cena testamentaria di addio. «Si potrebbe parlare, riferendoci in particolar modo a Gv 13, di una "narrazione teologica dei e sui detti e fatti di Gesù" sulla linea della tradizione simbolico-midrashica o narrativo-simbolica. In Gv 13 troviamo una chiesa che, a distanza di oltre mezzo secolo dalla morte di Gesù, s'interroga sull'essenziale e sulla novità-originalità del suo essere in rapporto a Cristo»<sup>8</sup>.

### 3. L'indicativo teologico

Tematicamente i vv. 1-17 mostrano una struttura quadripartita parallela concentrica: **A.** introduzione, 1-5; **B.** prima spiegazione dialogica, 6-11; **B'**. seconda spiegazione discorsiva, 12-16; **A'**. conclusione, 17. I contenuti dello schema sembrano corrispondere a quelli dell'alleanza: autopresentazione, prologo storico, stipulazione, comandamento e sanzioni. L'analisi dell'introduzione vv. 1-5, consente di comprendere meglio lo svolgimento del dialogo tra Gesù e Pietro, vv. 6-11, e il discorso di chiarifica di Gesù sul significato dell'azione simbolica della lavanda dei piedi, vv. 12-16 e relativa conclusione, v. 17.

#### A. Introduzione, vv. 1-5

L'introduzione è come uno strombato portale d'ingresso basilicale all'intero libro della gloria e si articola in tre parti introduttorie: **a.** solenne introduzione generale al libro della gloria, v. 1; **b.** seconda introduzione ai capitoli 13-17: tradimento di Giuda e coscienza di Gesù della sua competenza, vv. 2-3; **c.** terza introduzione al capitolo 13: lavanda dei piedi, vv. 4-5. Le tre introduzioni sembrano assumere la funzione del prologo storico dell'alleanza delle corrispettive parti.

Il v. 1, dopo l'accenno al tempo, mostra una struttura parallela concentrica articolabile in cinque unità, al cui centro si trova il passare di Gesù da questo mondo al Padre. Gv introduce al libro del compimento della gloria precisando la coordinata temporale e presentando i due personaggi principali, Gesù e il Padre, nell'ora in cui ha iniziato l'attuazione dell'intera economia pasquale. «La prossimità della festa di pasqua fa da cornice alla storia della passione, che si conclude con la morte di Gesù

<sup>8</sup> D. CANCIAN, *Nuovo comandamento. Nuova alleanza eucaristica. Nell'interpretazione del capitolo 13 del vangelo di Giovanni*, "L'amore misericordioso", Collevalenza (Perugia) 1978, 333.

alla vigilia di pasqua (11,55; 12,1.12; 18,28. 39; 19,14.31,42)»<sup>9</sup>. Tale cornice ha valore cronologico e semantico. Dall'intero racconto della passione risulta che il «prima» della festa di pasqua indica la sera del giovedì precedente il venerdì della passione, vigilia della pasqua o 14 di Nisan. Invece per Mc 14,12 questo giovedì sera è l'inizio del 15 di Nisan, o pasqua. Quindi per Mc Gesù ha celebrato la cena pasquale giudaica, mentre per Gv ha fatto una cena di addio. In quest'ottica il significato di pasqua è quello ebraico di «*pesah*», che oscilla tra proteggere-salvare, zoppicare-saltare e colpire-uccidere<sup>10</sup>. In questa situazione incomincia l'azione pasquale di Gesù. Secondo Gv Gesù attua la sua pasqua in piena e libera coscienza (13,1.3; 18,4; 19,28). Il sapere a differenza del progressivo conoscere in Gv esprime il compiuto stato di conoscenza o visione cognitiva che Gesù ha «in se stesso» (6,61). Questa auto-ed-etero coscienza potrebbe assumere la funzione dell'autopresentazione del protagonista principale dell'alleanza. L'oggetto di questa coscienza è il giungere della ora dell'essere glorificato o innalzato e così glorificare il Padre, amando gli uomini (12,23.27.31-32; 17,1). Tale glorificazione consiste nel suo cosciente e libero compiersi morendo-risorgendo (10,18), ossia nell'oltrepassare, *metabainō*, dalle relazioni parziali di questo mondo a quelle totali del Padre (Lc 9,51; Gv 16,5.10; 14,12.28; 17,11.13). Il ritorno è la compiuta storica umanizzazione del Figlio (13,1; 19,30). L'ora giunta quindi significa la temporalizzazione della compiutezza, ossia il già del non ancora della salvezza. «Cristo assume la temporalità nel duplice senso che si fa egli stesso tempo e che eleva in sé il tempo portandolo alla sua cosciente intemporalità»<sup>11</sup>. Gv esprimendo il morire-risorgere di Gesù come venire, andare, passare dal mondo al Padre sembra rendere lecito intendere la pasqua come passaggio, *diabásis*, *transitus* già presente in Filone e ripresa da Agostino fino ad oggi. «*Ecce Pascha, ecce transitus*»<sup>12</sup>. Il compimento dell'ora per il passaggio può assumere il valore del prologo storico dell'intero libro della gloria.

Il modo per attuare tale autotrasfigurazione è portare a compimento temporale e totale l'agape verso i suoi discepoli morendo-risorgendo per donare lo Spirito (15,13) e così adempiere l'intero piano della salvezza predetto dalle Scritture (19,28-30). Il testo, vv. 2-3, come introduzione immediata ai capitoli 13-17, sembra avere una struttura settenaria parallela con al centro il «sapendo» dell'autocoscienza di Gesù. Gv presenta in contrapposizione gli altri due personaggi, Giuda e il diavolo, nell'atto di iniziare ad attuare il loro piano omicida. L'ocasionatore negativo del mistero pasquale di Gesù Cristo è Giuda, ma il vero protagonista dell'uccisione di Gesù è il diavolo, omicida fin da principio. (Gv 8,44; 14,30). Infatti, proprio mentre è ancora in corso (13,26), più che finita, la cena d'addio, il diavolo si mette già in cuore o, preferibilmente, mette in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradire Gesù (1Cor 11,23). Questa cena secondo 18, 1 avviene in Gerusalemme, ma l'evangelista non precisa il luogo, la stanza superiore come in Mc 14,14-15. La funzione della cena è la relazione; la convivialità assume un valore sociale e spirituale di alleanza (Gen 26,28-30; 31,54). Dio stesso condivide un pasto di alleanza con Mosè e gli anziani (Es 24,8-11). Per Gv Giuda, il traditore (18,2.5), compie tale gesto per occasionare l'adempiersi della Scrittura (13,18; 17,12), ma anche per avarizia (12,6), per istigazione e possessione demoniaca (13,2.27). Questi dati motivano, ma

<sup>9</sup> FABRIS, *Giovanni*, 726.

<sup>10</sup> Cf E. OTTO, *pesah*, *ThWAT* 6, 664ss; B. COUROYER, *L'origine égyptienne du mot "pâque"*, *RB* 62 (1955) 481-496.

<sup>11</sup> G. FERRARO, *L' "ora" di Cristo nel quarto vangelo*, Herder, Roma 1974, 220.

<sup>12</sup> S. AGOSTINO, *Commento al vangelo e alla prima epistola di Giovanni*, 55,1, Città Nuova, Roma 1968, 1072.

non spiegano, il tradimento di Giuda. «Nessuno può giudicare la responsabilità di un uomo; in compenso, bisogna riconoscere l'esistenza di una potenza collettiva di male, di cui dobbiamo smascherare le insidie e contro la quale dobbiamo lottare. Giuda si è lasciato beffare da essa»<sup>13</sup>. Alla macchinazione demoniaca tramite Giuda fa da contrapposizione l'esplicita e compiuta autocoscienza di Gesù. Questa ha due contenuti. Il sapere che il Padre ha posto o donato tutto nelle sue mani significa la sua assoluta sovranità inattaccabile dai nemici (7,30.44; 10,28) e invincibile nonostante l'apparente vittoria del principe di questo mondo (14,30), perché è fondata sulla potenza del Padre. Anche il secondo contenuto, cioè Gesù cosciente di essere uscito da Dio e di ritornare a Dio (7,28.33; 8,14; 16,28.30), conferma il primo, ossia l'assoluta superiorità di Gesù, come innalzato, glorificato e risorto, sull'avversario, il principe di questo mondo (12,31; 1Gv 3,8; 4,4). Questa complessità di azioni assume il valore del prologo storico dell'alleanza dei capitoli 13-17.

La terza frase del breve prologo introduce immediatamente ai due dialoghi successivi. Probabilmente Gv, come Lc 12,37, sviluppa una comune e precedente tradizione sul padrone che "diakonizza" il servo trovato vigilante e «che ha il suo ambiente vitale nella "cena del Signore" (Mc 10,45; Lc 22,12; Gv 13,1-20)»<sup>14</sup>. Mediante una sequenza di nove verbi, formanti una struttura concentrica simmetrica inclusiva tra l'inizio «si alzò e depose la veste» e la fine «riprese la veste e si sedette» (v 4 e 12), descrive l'azione simbolica della lavanda dei piedi. Abituamente questa azione avveniva prima dell'invito a banchetto dell'ospite (Gen 18,4-5) ed era fatta dai servi. Qui invece è Gesù stesso che interrompe la cena per lavare i piedi ai suoi discepoli. Questi, pur non precisati, sembrano essere i Dodici, quelli scelti da Gesù (6,71; 15,16.19). L'azione di lavare i piedi da una parte sembra assumere un valore servile, per cui, secondo il commento rabbinico di Es 21,2, lo schiavo ebreo non era tenuto a lavare i piedi al suo padrone, dall'altra parte può esprimere un segno di accoglienza, di deferenza e di amore (1Sam 25,41). Questa complessità di azioni si può considerare come prologo storico dell'alleanza dei vv. 6-17. È l'atto che rende possibile la relazione della nuova alleanza esistenziale tra Gesù e i suoi discepoli accanto a quella eucaristica sinottico-paolina (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Cor 11,25). Nello svolgere quest'azione inizia il dialogo tra Gesù e Pietro.

#### *B. Dialogo tra Gesù e Pietro sul valore cristologico del gesto, vv. 6-11*

Il testo del dialogo-gesto sembra avere questa struttura concentrica: **a.** introduzione del nuovo personaggio Pietro, 6a; **b.** primo rifiuto di Pietro a lasciarsi lavare i piedi da Gesù e prima chiarifica di Gesù, 6b-7; **c.** secondo rifiuto di Pietro e seconda chiarifica di Gesù, 8; **b'**. richiesta esagerata di Pietro e terza chiarifica di Gesù, -10; **a'**. conclusione dell'evangelista, 11. Secondo lo stile giovanneo il dialogo tramite l'iterato processo di incomprensione di un discepolo e nuova spiegazione o rivelazione di ripresa di Gesù fa sì che il discepolo passi dal fatto materiale al suo significato cristologico (4,31-34; 6,7-9; 67-71; 11,8-10; 14,5-10). Il giungere di Gesù a Pietro, sottolineato dal *dunque* narrativo, non significata l'ordine tra i discepoli, ma il valore rappresentativo di Simone Pietro. Nel primo dialogo Simone, come in Mc 8,32, tramite la contrapposizione tu-me rifiuta di farsi lavare i piedi da Gesù e questi, contrapponendo io-tu, gli risponde che ora non sa, cioè ignora il significato assiologico del gesto, ma verrà a conoscerlo progressivamente dopo «queste cose» cioè non dall'immediato discorso di chiarifica, ma dall'intero processo pasquale in

<sup>13</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni. III Gli addii del Signore (Capitoli 13-17)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 78.

<sup>14</sup> G. ROSSÉ, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 514, nota 160.

forza dell'azione dello Spirito (2,22; 12,16; 14,26). Pietro, non comprendendo il valore assiologico affermato ma non spiegato, si oppone in modo ancor più assoluto, «mai mi laverai i piedi» (8a), confermando, ironia giovannea, che Gesù ha veramente capito che Simone non ha compreso. Gesù risponde non chiarendo il significato del gesto, ma la conseguenza negativa in caso di rifiuto. Pietro non avrà parte o eredità (Rm 8,17) con Gesù cioè non entrerà in alleanza con lui. Se Pietro non partecipa al mistero del morire di Gesù, simbolizzato dal gesto del lavargli i piedi, non parteciperà neppure al suo venir glorificato (17,22.24; e quindi non sarà «là dove» è Gesù in piena relazione di conoscenza e agape con il Padre (12,26; 14,3; 17,24; 14, 21.23; Rm 8,17). Ciò «è comprensibile se intendiamo la lavanda dei piedi come simbolo della morte salvifica di Gesù»<sup>15</sup>. Spaventato da questa minaccia Simone, confermando così che non ha compreso il valore del gesto, chiede di essere lavato piedi, mani e capo. La risposta di Gesù resta ancora a livello assertivo, il cui significato dipende dal contesto e dal gioco dei due verbi usati. Qui fare il bagno, *louō*, cioè lavare tutto il corpo, non significa il lavacro battesimale né tanto meno l'azione eucaristica. E lavare solo una parte, *núptō*, non indica l'azione penitenziale postbattesimale, allusa dalla discussa aggiunta «solo i piedi» (10b). Anche se Gv scrive dopo pasqua il contesto del dialogo non è quello della spiegazione del significato del gesto ma dell'affermazione e dell'attuazione del suo valore. perciò il discepolo è già tutto puro in forza della parola di Gesù che suscita la fede. «Voi siete già puri a causa della parola che vi ho annunciata» (Gv 15,3). «I discepoli sono del tutto puri grazie al loro ascolto della Parola; se basta la fede, il gesto di Gesù non può significare una purificazione. È legittimo concludere che, attraverso la sua azione, Gesù indica simbolicamente il dono di sé che sta per realizzare consegnandosi alla morte»<sup>16</sup>. Questa è la vera stipulazione dell'alleanza o interrelazione. «Ma non tutti i discepoli sono puri», cioè credono alla parola di Gesù; «infatti Gesù sapeva chi lo tradiva» (10b-11a). «Nel capitolo 13 evidentemente l'evangelista tende a caratterizzare progressivamente e con sempre maggiore chiarezza ed infine ad identificare con il suo nome il traditore: v. 10b («non tutti») - v. 18 («quello a cui darò il boccone») - v. 26b («Giuda di Simone Iscariota»)<sup>17</sup>. Il gesto-dialogo assume il valore della stipulazione della nuova alleanza, ossia dell'interrelazione pasquale tra Gesù e i discepoli. Chiuso il dialogo con Pietro sull'attuare il valore del gesto, resta ancora da chiarire il suo significato pratico per i discepoli.

*B'. Discorso di Gesù ai discepoli sul valore pratico del gesto, vv. 12-16.*

Oltre il testo di raccordo, v. 12a, tematicamente il testo del discorso sembra avere una struttura processuale in crescendo con inclusione: **a.** introduzione imperativa o interrogativa, conoscere per fare 12b; **a.** Gesù è il Maestro e il Signore, 13; **c.** valore della sua azione per e tra i discepoli, 14; **d.** dono del fondamento paradigmatico dell'azione di Gesù per e tra i discepoli, 15; **e.** affermazione assertiva generale, 16; **a'** conclusione esortativa generale: sapere per fare, 17.

Prima di incominciare l'interpretazione pragmatica del gesto l'evangelista fa chiudere a Gesù l'azione della lavanda, usando gli stessi verbi, ma in ordine inverso, dell'inizio dell'azione: «prese la veste e si sedette; di nuovo disse a loro» (12a). «A questo livello di profondità, la descrizione giovannea della veste deposta (v. 4) e ripresa (v. 12) può essere intenzionale, poiché i verbi *títhēmi*, deporre, e *lambánō*, prendo, sono utilizzati in 10, 17-18 per dire che Gesù si spoglia liberamente della

<sup>15</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 675.

<sup>16</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 43.

<sup>17</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 45.

sua vita e la riprende»<sup>18</sup>. La spiegazione del valore cristologico del gesto di Gesù è rivolta ai discepoli, come comunità ecclesiale, e non più solo a Pietro come loro rappresentante. Essa, analogamente alle spiegazione sinottica delle parabole ai discepoli ( Mc 4,10; Mt 13,18) non è teoretica né solo morale, ma cristologico-pratica. Se il valore del gesto di Gesù che lava i piedi esprime l'applicazione simbolicamente della nuova alleanza ai discepoli, la sua spiegazione pratica significa mostrare tale gesto come il fondamento e il modo del nuovo comandamento dell'amore reciproco. Gesù, fatto il gesto, ne spiega il significato assiologico secondo l'argomentazione rabbinica passando dal maggiore, Lui il Signore e il Maestro, al minore, loro, discepoli da lui scelti e inviati. Gesù pone la questione con un interrogativo, meglio, un imperativo. Nell'uno come nell'altro caso i discepoli sono invitati a cominciare a conoscere, *ginōskete*, ciò che ha fatto loro. E senza attendere risposta, Gesù parte da un dato di fatto. I discepoli confessano Gesù come il Maestro (11,28; Mt 23,8) e il Signore (6,68; 13,6.9.36), appellativi cristologici della comunità postpasquale (20.2.18.25.28), e fanno bene, perché egli è tale. L'espressione stranamente priva del pronome *egō*, io, pone l'accento sull'essere tale di Gesù. Infatti la formula con il Signore prima di il Maestro viene posta in mezzo tra l'indicativo dell'azione di Gesù, che come tale ha lavato i piedi ai discepoli, e l'imperativo loro rivolto a fare così, non a lui, ma tra di loro. I due indicativi storici cristologici pasquali «sono» e «lavai» del soggetto io, il Signore e il Maestro, fondano e modalizzano i due imperativi ecclesiologici rivolti ai discepoli, «dovete lavarvi» i piedi reciprocamente (14). Questa valenza fondativa emerge dal tenore del testo. Il «dunque», *oûn*, rivela il fondamento del dono del comandamento, la fonte della competenza, il gesto di Gesù (13,14). È il passaggio dall'indicativo dell'atto salvifico dell'alleanza, all'imperativo del comandamento nuovo (Gs 24,14; 1Gv 4,11). «La proposizione ipotetica (della realtà: *ei*, se, con l'indicativo) si avvicina notevolmente a una proposizione causale e introduce una conclusione»<sup>19</sup>. Più ampiamente se il Padre ci ha amati, *ēgápēsen*, e se Gesù Cristo ci ha rivelato la sua agape, donando la sua vita per noi, così anche noi dobbiamo, *opheilomen*, amarci, *agapān*, reciprocamente donando la nostra vita per i fratelli (1Gv 3,16; 4,11). Il dono storico cristologico e teologico della nuova alleanza, amati, fonda, dona e rende possibile il nuovo comandamento, l'amarci. Ma con una differenza di livello, da lui, Padre o Gesù, a noi, e da noi tra di noi ed in questo consiste il ragionamento dal maggiore al minore. «Dalla relazione Maestro/discepoli, Gesù passa a quella di discepoli tra di loro; da una relazione fondatrice in cui solo lui ha l'autorità e il potere, passa alla relazione tra i fratelli»<sup>20</sup>. Nel v. 15, centro della spiegazione del gesto, questo passaggio viene visibilmente formalizzato tramite la sequenza di cinque termini significativi. La frase indicativa fonda, rivelando, quella infinitiva. Gesù infatti ha donato, *édōka*, ai suoi discepoli un esempio visivo, *hypódeigma*, cioè rivelato perché fatto (5,20), affinché come, *ína kathōs*, con valore finale, causativa e modale, egli ha fatto, *epoiēsen*, anche loro facciano, *poiēte*. Questi elementi costituiscono due frasi. Una connotativa dell'azione gestuale di Gesù rispetto ai discepoli. I tre elementi : «(Io) (a) infatti (b, rivelazione esemplare), (c) donai a voi» connettono i due soggetti tramite la constatazione del dono della rivelazione esemplare. Questa connessione fonda il passare dalla modalità di fare di Gesù a quella dei discepoli espressa dai quattro elementi della frase finale: (a) affinché come io, (b) feci, (a') anche voi, (b') facciate». Questa connessione non esprime una esemplarità genetica. «Quando il termine *kathōs*, come, è seguito non da *oútōs*,

<sup>18</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 44.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 47, nota 65.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 46.

così, ma da *kai*, e, anche, (10,15; 13,34; 17,21), può avere il significato di fondazione, generazione» esemplare<sup>21</sup>. Questo comando di fare memoriale esistenziale del gesto di Gesù sembra completare quello del fare memoriale sacramentale dell'ultima cena (Lc 22,19; 1Cor 11,25). I due fare memoria, quello eucaristico sinottico e quello agapico giovanneo, non sono in contrasto, ma in completamento reciproco così da attualizzare continuamente nella comunità ecclesiale l'intera azione di Gesù Cristo. Il dono dell'amare di Gesù facendo fonda e dona la competenza, l'obbligo e il modo di fare dei discepoli. È il dono del comandamento nuovo della nuova alleanza (13,34). L'ultima affermazione, v. 16, in connessione con i testi sinottici, accentua solennemente quale conclusione dell'argomentazione come in 13,38, la modalità cristologica dell'amore tra i discepoli (Mt 10,24-25; Lc 6,40). Il testo gioca su due coppie di immagini. Nella prima i discepoli, come servi, sono invitati ad avere un comportamento non superiore, ma consono al loro Signore. Nella seconda, come inviati o apostoli, sono esortati a tenere un comportamento non superiore, ma, secondo il principio del diritto sacrale sull'inviato-inviante, corrispondente al loro Inviante, Gesù Cristo Signore. L'accento non cade sul comportamento dei discepoli come apostoli (4,38; 17,18; 20,21), ma sulla modalità del comportamento esistenziale. Ed in questo senso è la prima immagine, quello del rapporto servo-padrone, che qui viene sottolineata come in 15,20. In sintesi il discorso di Gesù si potrebbe così «parafrasare: " Agendo così, io vi dono di agire allo stesso modo»<sup>22</sup>. Questo è il dono dell'obbligo del comandamento nuovo della nuova alleanza.

*A' conclusione, v. 17.*

La beatitudine, del v. 17, serve da conferma finale dell'intero discorso. Infatti riprende il tema iniziale della conoscenza in rapporto al fare, ma esprimendolo in modo differente (12d). La beatitudine sul rapporto sapere e fare è nota all'etica stoica. «Non è beato chi sa queste cose, ma chi le fa»<sup>23</sup> e alla tradizione sinottica e cristiana in genere. «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano» (Lc 11,27; Gc 1,25; Ap 14,13). Qui la beatitudine consiste nel rapporto tra sapere e fare. Giovanni distingue tra il «carattere processuale» del verbo ingressivo conoscere, *ginōskō*, il farsi della relazione (10,14.27; 14,7) e l'atto-stato del sapere «assoluto», *oida*, come coscienza o visione dell'interrelazione (7,28; 4,10). I discepoli, in forza della spiegazione di Gesù, passano dall'iniziale processuale «conoscete», quello che Gesù ha fatto loro, del v. 12 al conclusivo «sapete queste cose» che fonda il «fatele» v. 17. I discepoli sono beati se attuano questo stato-atto di sapere facendo la verità o realtà dell'interrelazione ecclesiale di quella cristologica, donata loro da Gesù con la lavanda dei piedi. «L'intero passo, centrato sul "fare", è inquadrato da verbi di conoscere ("conoscete" e "sapete"). Il discepolo non mette in pratica una legge estrinseca, ma è interiormente abitato dalla rivelazione ricevuta»<sup>24</sup>. Questa è la sanzione connessa alla nuova alleanza, maledizione o perdizione per Giuda (17,12) benedizione o relazione per i discepoli (17,21).

#### 4. L'imperativo antropologico

La lavanda dei piedi del giovedì santo viene considerata come l'esecuzione del comando di Gesù: «Anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri» (14). Quest'immagine ha ispirato l'iconografia dei bassorilievi sepolcrali romani fino al medioevo. Il brano fin dagli inizi ad oggi viene variamente interpretato. A partire da

<sup>21</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 46-47, nota 48.

<sup>22</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 48.

<sup>23</sup> L. A. SÉNÈQUE, *Ep. 75,1, Lettres a Lucilius*, 3, Belles Lettres, Paris 1957, 52.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 49.

Ambrogio di Milano, seguito da Agostino, scolastici, esegeti moderni e contemporanei, il testo viene inteso nell'ottica sacramentale. La lavanda dei piedi è già con Ambrogio un rito complementare del battesimo. Nel contesto del giovedì santo viene considerato anche come un simbolo dell'ultima cena o quindi eucaristico. I sinottici narrano l'ultima cena e Giovanni la interpreterebbe con la lavanda dei piedi. Similmente nello stesso contesto viene celebrato come rito penitenziale per rimettere i peccati commessi dopo il battesimo o come atto morale sia di umiltà, accoglienza, carità soprattutto verso i più poveri, sia come stile del servizio di Gesù da imitare da parte dell'autorità e sia come ricordo ammonitore del tradimento di Giuda.

Il valore di questo testo dipende dal contesto dei problemi che esso pone: origine del racconto: è pregioanneo, comune con Lc 12,37b, come *diakonia* del padrone di casa nel contesto di un pasto e sviluppato nell'ottica cristologica dal quarto vangelo; data: giovedì sera del 15 di Nisan per i Sinottici o del 14 per Giovanni; natura dell'ultima cena: cena pasquale giudaica ed eucaristica senza Giuda per i Sinottici, cena conviviale di addio o testamentaria per Giovanni; lavanda dei piedi durante la cena: per la tradizione simbolo giovanneo dell'eucaristia, esempio morale di Gesù da imitare, o le due cose assieme, o, preferibilmente, oggi memoria della cena di addio di Gesù come agape. «In tal modo la lavanda dei piedi non diventa simbolo dell'eucaristia, ma, per il suo contenuto simbolico che allude alla morte di Gesù, aiuta i partecipanti al banchetto eucaristico a comprendere l'atto che compiono»<sup>25</sup>. Per comprendere meglio il testo sembra opportuno tenere presente la problematica ecclesiologica della comunità giovannea e di sempre, turbata da differenti interpretazioni sulla identità di Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, e sull'attualità della sua agape pasquale e quindi sull'essenza della vita cristiana come agape. «Gesù, lavando i piedi ai discepoli, annuncia simbolicamente la propria morte-risurrezione e la sua efficacia» come nuova alleanza; e «nello stesso tempo fonda la comunità dei suoi discepoli», donando loro il comandamento nuovo come contenuto e stile di vita<sup>26</sup>. Infatti la triplice introduzione sottolinea come Gesù sappia con piena coscienza, autopresentazione indiretta, che è giunto il momento culminante per attuare mediante il suo morire-risorgere l'agape totale per i suoi discepoli e la gloria reciproca tra lui e il Padre, (13,1-4; 17,1-5). A questo disegno positivo, secondo il dualismo soterico giovanneo, fa da riscontro fin da principio quello negativo del demonio mediante Giuda, pure pienamente «saputo» da Gesù (13,1-4; 17,1-5; 8,43-44; 13,2.11.18). È il prologo storico della duplice relazione tra Gesù e il Padre e Gesù i discepoli nel contesto fattuale del peccato. La lavanda dei piedi come espressione centrale, (durante), la cena di addio, o testamentaria, simbolizza l'attuarsi o reale rivelarsi di tale interrelazione o l'aver parte con Gesù Cristo glorioso. A questo gesto fa da contrappunto l'atto di tradimento di Giuda (13,5.8.12.21;17,19). È l'atto costitutivo, espresso simbolicamente, della duplice ed intersecantesi interrelazione tra Gesù il Padre e i discepoli o nuova alleanza, proprio mentre viene negata da Giuda. L'espressione di tale interrelazione è l'agape reciproca tra Gesù il Padre e i discepoli nel comune Spirito in antitesi al tradimento di Giuda, proprio mentre Gesù gli dona il boccone della preferenza agapica, e all'odio del mondo (13,1.13-16.26.34; 15 12-13.17. 18-19. 23-24; 17,26; 1Gv 2,7.8). È il dono rivelatore del sempre nuovo comandamento in antitesi a quello dell'odio. Il nuovo comandamento è ad un tempo competenza donata e modo di attuarla. La lavanda dei piedi gestualizza il definitivo modo di compiersi, donandosi, della agape di Gesù per i suoi discepoli (13,1; 15,13; 17,13; 19,30). La competenza è anzitutto il fondamento soterico cristologico realizzato per l'agire

<sup>25</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 81.

<sup>26</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 70-71.

dei discepoli. «Dall'azione del Maestro e Signore consegue il dovere dei discepoli di prestarsi reciprocamente un simile servizio»<sup>27</sup>. Il significato primario di questo rapporto non è l'obbligatorietà, ma l'evidenza della fondatezza, o possibilità reale salvifica come competenza per attuare l'obbligo. Ciò emerge dal tenore del testo. A condizione reale, protasi all'indicativo, segue conseguenza reale, apodosi all'imperativo. «Sovente è la stessa costruzione sintattica a far capire il rapporto fra l'obbligo umano e l'atto salvifico già sperimentato (1Gv 3,16; 4,11; Gv 13,14). Ciò dimostra, fra l'altro, che l'*opheilete*, dovete, del NT non conduce a una legalità imposta dall'esterno, ma che l'obbligo cristiano, il dovere neotestamentario, è una conseguenza della salvezza già avvenuta»<sup>28</sup>. L'argomento da maggiore a minore si regge sul rapporto tra il comportamento reale di Gesù e quello ancor più reale nella sua donata possibilità cristologica d'essere attuato da parte dei discepoli. «Dunque la struttura in cui viene collocato l'obbligo cristiano, ossia "Se dunque io... anche voi dovete..."», pone il discepolo sul prolungamento dell'Io di Cristo e ciò non è altro che la fondamentale esplicitazione dell'essere del discepolo, cioè cristiano, che dice relazione a Cristo Gesù in un'esperienza che si fa sempre più "essere con, rimanere in" specialmente in Gv (1,39;11,54; 15,7; 15,4.12). Potremo dire che l'imperativo è implicito nell'indicativo dell'evento salvifico di Cristo sperimentato dall'uomo. Abbiamo qui la base per il discorso sulla morale giovannea»<sup>29</sup>. Questa possibilità è l'effetto salvifico simbolizzato dal gesto della lavanda dei piedi, donato anche a Giuda. In secondo luogo il fondamento diventa competenza pneumatica immanente, che libera il credente per agire, amando. Infatti il bagno totale, simbolizzato dal lavare i piedi, rende il discepolo completamente puro. Tramite la fede suscitata dal gesto-parola di Gesù il discepolo è in relazione di amicizia e di agape con Gesù, e, mediante lui e in forza dello Spirito, con il Padre (13,10; 15,3). Gesù purifica totalmente e salva mediante il gesto e la parola, sua reale rivelazione salvifica (5,24; 8,51), il discepolo che crede ed entra in relazione con lui (13,10; 15,3). Giuda è stato lavato materialmente, o parzialmente, da Gesù, ma non è diventato tutto puro, perché non crede interiormente al gesto-parola di agape pasquale salvifici di Gesù e per questo rifiuto Gesù sa che Giuda è già condannato dal suo interno a tradirlo (12,48b; 13,11). La competenza interiore cristologica dei discepoli «è principalmente legge nuova infusa» e già quindi suo «adempimento in forza di un impulso interiore della grazia»; infatti «la legge del NT è soprattutto la grazia dello Spirito santo donata ai credenti in Cristo»<sup>30</sup>. Guida rifiutando questa competenza di libertà ad amare, si determina liberamente al tradire. Il fondamento come competenza interiore donata al credente è già anche il suo come o stile d'attuaria; è genesi modale o modo genetico del comportamento dei discepoli. Tale modalità è di più di un comparativo, una imitazione, una ripetizione del gesto materiale di Gesù. «Il rapporto tra Dio, il Padre, e Gesù, il suo Figlio, è un modello e fondamento primigenio della comunione di Gesù con i suoi»<sup>31</sup>. Il gesto simbolico di Gesù fonda, formulando, la comunità dei discepoli. Infatti il modo di Gesù o forma della sua *diakonia* agapica pasquale fino in fondo realizza, rivela, dona e informa tramite lo Spirito quello dei discepoli tra di loro. È la «disponibilità di fondo ed effettiva ad essere a servizio reciproco, un servizio senza riserve, esente da volontà di potenza»<sup>32</sup>. Lo stile dell'aga-

<sup>27</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 47

<sup>28</sup> F. HAUCK, *opheilō*, *GLNT* 9, 19.

<sup>29</sup> CACIAN, *Nuovo comandamento*, 106-107.

<sup>30</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 1-2, q 106 a 1; q 108, 1 ad 2..

<sup>31</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 2, 496.

<sup>32</sup> LÉON-DUFOUR, *LETTURA*, 3, 48.

pe di Gesù, modellato su quello del Padre, diventa quello dei discepoli non rivolto a Gesù o al Padre, ma tra loro. È il dono testamentario dello stile del comandamento nuovo della nuova alleanza. «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri: Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Si tratta di una rimediazione cristologico-ecclesiologica giovannea del comandamento teologico-antropologico fondamentale o primo dell'AT, dei Sinottici compreso nella modalità della reciprocità della regola d'oro (Dt 6,4-5; Lv 29,18; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28). Nell'ottica cristologica-ecclesiologica della *diakonia* reciproca si può comprendere meglio la fine di Giuda caso scottante per la comunità giovannea ed emblema di ogni cristiano infedele. Giuda come gli altri discepoli, da una parte condivide la prospettiva di un Messia potente e dall'altra ha sperimentato la potenza taumaturgica di Gesù, perciò, come Pietro e gli altri discepoli, non può accettare la modalità diaconale della vita e morte di Gesù, simbolizzata dalla lavanda dei piedi (Mt 16,22-23, Gv 13,6-8). Si lascia allettare dalla prospettiva del successo politico ed economico (Gv 12,6; 13,29) e così si priva del dono dell'agape liberatrice della lavanda dei piedi (13,11) e cade nel vortice della tentazione demoniaca del potere (13,27). Progetta l'arresto di Gesù (13,27) per costringerlo a salvarsi dal venir ucciso, esercitando il suo potere taumaturgico messianico. Gesù non cede a questa tentazione della sua ora (12,27) e muore crocifisso per esprimere la *diakonia* della sua agape totale (13,1; 19,30). Giuda, da una parte provocando questa morte, diventa l'occasione dell'attuarsi della *diakonia* dell'agape di Gesù, in adempimento alle Scritture (13,18) e dall'altra parte, visto come andava a finire, viene preso dal rimorso, restituisce il denaro (Mt 27,3-4), ma non si lascia recuperare dalla modalità diaconale dell'agape di Cristo come Pietro e gli altri discepoli e finisce nell'oscura notte del perduto (13,30; 17,12)). Qualunque sia la spiegazione, si tratta della sanzione negativa riservata ai traditori del comandamento nuovo della nuova alleanza (Dt 30,19; 26; Gv 16,8-11). Al contrario, se i discepoli, avendo interiorizzato come saputo il valore del gesto di Gesù, cioè il contenuto e la modalità del comandamento nuovo, lo fanno, sono e diventano beati. Questo fare ha due significati. Anzitutto in analogia con il fare memoria eucaristica, questo fare è attuare l'agape tra i fratelli nella modalità diaconale di Cristo (Lc 22,19; 1Cor 11,25; Gv 13,17). «In questo modo si può riconoscere l'esistenza di due "memorie" del cristiano. Si tratta di riprodurre le azioni di Gesù durante l'istituzione della cena» e della lavanda, come eucaristia e *diakonia*. «Ambedue hanno la funzione di costruire la comunità dei discepoli di Gesù, e devono rimanere in relazione dialettica, poiché l'una non può sussistere senza l'altra»<sup>33</sup>. In secondo luogo il fare teologale, o la verità, esprime in Gv l'intero processo dell'attuarsi della personalità proprio come *diakonia* dell'agape (3,21). «È tutto il processo d'accoglienza, d'interiorizzazione e di approfondimento della verità di Gesù»<sup>34</sup>. È la benedizione o la beatitudine di chi realizza l'interrelazione della *diakonia* dell'agape verticale ed orizzontale (Dt 30, 19; 13,17; 20-23) come lode e agape (Dt 32,3; Gv 17,26).

*«O Dio, che ci hai riuniti per celebrare la santa cena, nella quale il tuo Figlio, prima di consegnarsi alla morte, affidò alla chiesa il nuovo ed eterno sacrificio, convito nuziale del suo amore, fa' che dalla partecipazione a così grande mistero attingiamo pienezza di carità e di vita».*

<sup>33</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>34</sup> I. de la POTTERIE, *La vérité*, 2, 515.

## *Venerdì santo* *In Passione Domini*

Essi presero Gesù ed egli, portando la croce, si avviò verso il luogo detto del Cranio, in ebraico Golgota, dove lo crocifissero e con lui altri due, uno da una parte e un altro dall'altra, e Gesù in mezzo. Pilato compose anche l'iscrizione e la fece porre sulla croce, vi era scritto: "Gesù il Nazareno, il re dei Giudei". Molti Giudei lessero questa iscrizione perché era scritta in ebraico, in latino e in greco. I capi dei sacerdoti dei Giudei dissero allora a Pilato: "Non scrivere: il re dei Giudei, ma: Costui ha detto: Io sono il re dei Giudei". Rispose Pilato: "Quel che ho scritto, ho scritto". I soldati poi, quando ebbero crocifisso Gesù, presero i suoi vestiti e ne fecero quattro parti, una per ciascun soldato, e la tunica. Ma quella tunica era senza cuciture, tessuta d'un pezzo da cima a fondo. perciò dissero tra loro: "Non stracciamola, ma tiriamola a sorte a chi tocca". Così si copì la Scrittura: "Si sono spartiti tra loro i miei vestiti e sulla mia tunica hanno tratto la sorte". Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Clèofa e Maria di Màgdala. Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: "Donna, ecco tuo figlio!". Poi disse al discepolo: "Ecco tua madre". E da quell'ora il discepolo la prese con sé. Dopo questo, Gesù sapendo, che ormai tutto era compiuto, affinché si adempiesse la Scrittura, disse: "Ho sete". Vi era lì un vaso pieno di aceto; posero perciò una spugna imbevuta di aceto in cima a una canna e gliela accostarono alla bocca. Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: "È compiuto!". E, inchinato il capo, rese lo spirito. Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimasero sulla croce durante il sabato (era infatti un giorno solenne quel sabato), chiesero a Pilato che fossero spezzate loro le gambe e fossero portati via. Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe e all'uno e all'altro che era stato crocifisso insieme con lui. Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco e subito uscì sangue e acqua. Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera; egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate. Questo infatti avvenne perché si compisse la Scrittura: "Non gli sarà spezzato alcun osso". E un altro passo della scrittura dice ancora: "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto".

Nel primo giorno del triduo pasquale, il venerdì santo, la chiesa celebra il fatto-evento del morire di Gesù con una solenne liturgia della parola. Le letture bibliche, le preghiere liturgiche, l'adorazione della croce, al posto della celebrazione eucaristica, e il digiuno consentono di partecipare alla beata o gloriosa passione e morte del Signore Gesù. Il venerdì santo, secondo la teologia giovannea, non è il giorno del lutto della chiesa, ma della celebrazione e della contemplazione di Gesù, Crocifisso Re Glorioso, il Figlio di Dio compiutamente umano, Salvatore del mondo.

### **1. Il contesto e il testo di Gv 19,16b-37**

Le tre letture bibliche presentano da tre angolature differenti lo stesso fatto-evento del morire di Gesù come rivelazione del suo amore glorioso. Il quarto carne isaiano include due oracoli sulle sofferenze del servo di Jahve (Is 53,1-6.7-10) tra cui due testi sulla sua esaltazione (52,13-15; 53,11-12). Il testo di Eb presenta la compe-

tenza di Gesù sommo sacerdote, «il compatire le nostre astenie» (Eb 4,15), come conseguenza dall'aver «imparato quale Figlio di Dio l'accoglienza da ciò che soffrì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza per tutti quelli che gli obbediscono» (Eb 5,8). Il racconto della passione secondo Giovanni collega le due letture, caratterizzando l'intera celebrazione del morire di Gesù come intarsio tra croce e gloria. Ossia il libro dei segni trova il suo compimento in quello della gloria. I segni (2, 11; 11,47) come le tematiche dell'ora (2,2; 13,1; 19,14), dell'innalzamento (3,14; 8,28; 12,32.33; 19, 18) e della glorificazione (7,39; 12,23; 17,5) trovano la loro piena rivelazione nel morire di Gesù come compimento. «L'organizzazione narrativa della prima parte del vangelo dimostra che tutto il racconto del ministero di Gesù è orientato verso l'ora della passione»<sup>1</sup>. Similmente anche il libro della gloria trova il suo compimento nel racconto della passione. La lavanda dei piedi (13,1-20), i discorsi di addio (13,31-16,33), la comparizione di Gesù davanti a Pilato (18,28-19,16), le ultime parole di Gesù in croce (19,25-30) e il colpo di lancia (19,31-37) esprimono l'originaria comprensione giovannea del morire di Gesù come innalzamento, glorificazione e compimento della rivelazione reale di Gesù Cristo. «La specificità dell'interpretazione giovannea della morte di Cristo consiste nella dialettica tra la gloria e la croce. La gloria si esprime nel fatto che il Cristo è sempre ritratto in un atteggiamento di compiuta sovranità e perfetta libertà in rapporto alla sua morte»<sup>2</sup>. Infatti sembra che l'intero racconto della passione abbia una struttura parallela concentrica in cinque atti, al cui centro sta l'esaltazione di Gesù Re, connessi tra di loro dall'unità di tempo, (da vespero a vespero), e scanditi da cinque mutazioni di luogo: orto, palazzo di Anna, pretorio di Pilato, Golgota e orto. Il racconto giovanneo della passione di Gesù sembra avere una struttura concentrica in cinque atti, al cui centro sta l'esaltazione di Gesù Re, connessi tra di loro dall'unità di tempo (da vespero a vespero), e scanditi da cinque mutazioni di luogo: orto degli ulivi, palazzo di Anna, pretorio di Pilato, Golgota, giardino della sepoltura. In schema: «**A.** introduzione: confronto nell'orto, 18,1-11; **B.** interrogatorio davanti ad Anna, 18, 12-27; **C.** processo davanti a Pilato, 18,28-19,16a; **B'** morte di Gesù sul Golgota, 19,16b-37; **A'** epilogo: seppellimento in un orto, 19,38-42»<sup>3</sup>. Il racconto del morire di Gesù, 19,16b-37, punto finale di tutta la passione, comprende una introduzione e una sequenza di sviluppo in cinque atti, collocati nell'unità dello spazio e del tempo, sul Golgota nell'ora dello sgozzare gli agnelli pasquali. «Introduzione: *via crucis* e crocifissione, vv. 16b-18; **A.** scrittura sulla croce, vv. 19-22; **B.** tunica senza cuciture, vv. 23-24; **C.** maternità spirituale di Maria, vv. 25-27; **D.** sete e morte di Gesù, vv. 28-30; **E.** sangue ed acqua, vv. 31-37»<sup>4</sup>. La comprensione di questo modo di presentare il morire di Gesù dipende dal contesto culturale giovanneo.

## 2. Il contesto culturale

Giovanni suppone lo sfondo culturale storico della crocifissione come appare nei Sinottici, ma rimeditato nell'ambito della comunità giovannea secondo l'ottica della croce come gloria negli anni 80-90. Questa rimeditazione può essere una risposta cristologica al duplice problema ecclesiologico antropologico esterno ed interno. «Al momento della composizione del vangelo la prospettiva del paradosso (tra croce e gloria) sembra doversi ritenere nella misura in cui il contesto della comunica-

<sup>1</sup> J. ZUMSTEIN, *L'interprétation johannique de la mort du Christ*, FS. F. Neiryck *The four Gospels* 1992, 3, University Press, Leuven 1992, 2128.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 2135.

<sup>3</sup> I. de la POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni. Testo e Spirito*, EP, Cinisello Balsamo (Milano), 1988,35.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 101.

zione iniziale del vangelo si iscrive nella situazione della grande difficoltà - è il momento che segue l'esclusione dei cristiani giovannei dalla sinagoga. In questo momento dove l'identità della fede è radicalmente friabile, si tratta di mostrare tramite la narrazione evangelica che l'uomo Gesù, che è stato rigettato e crocifisso è certamente il Cristo, il Figlio di Dio (20,30-31), che la (sua) gloria s'è realmente manifestata nella croce e che fa un tutt'uno con essa»<sup>5</sup>. Questa rassicurazione esterna rende possibile quella interna comunitaria. Il morire di Gesù, attuando l'agape, fonda l'unità dei credenti come reciproca agape. «L'amore reciproco è il contrassegno della comunità dei discepoli di Gesù di fronte a tutti (13,34-35). La loro unità, modellata e fondata su quella tra Gesù e il Padre, è una sfida per il mondo chiamato a riconoscere che Gesù è l'inviato di Dio», morto donante lo Spirito dell'unità (17,21.23; 19,30)<sup>6</sup>. Giovanni ottiene questo risultato elaborando il racconto sinottico tramite una trentina di mutamenti, omettendo sette sequenze sinottiche della passione e aggiungendone cinque di nuove. L'affinità con i sinottici conferma l'unità della primitiva tradizione, le differenze evidenziano l'autonomia della fonte giovannea e della sua elaborazione. «Il risultato finale o l'impianto generale riflette la prospettiva teologica dominante: Gesù nella morte di croce rivela paradossalmente la sua dignità regale e porta a compimento la sua missione conforme al disegno di Dio rivelato nella Scrittura. In tale prospettiva redazionale il quarto vangelo tende ad eliminare i particolari dolorosi ed umilianti presenti nella tradizione sinottica e ad accentuare invece la piena conformità di quello che succede a Gesù con le parole della scrittura. Per quanto riguarda la formazione del testo di Gv 19,16b-37 non va negata la possibilità che l'autore o redattore attinga a una tradizione autonoma dal momento che si riconosce l'indipendenza di Giovanni rispetto ai sinottici. Infatti è più in sintonia con l'impostazione generale del quarto vangelo rielaborare i dati della tradizione in vista del suo messaggio cristologico che inventarli di sana pianta»<sup>7</sup>. L'analisi del testo sembra confermare questa prospettiva.

### 3. L'indicativo teologico

Per Giovanni, a differenza dei sinottici, il viaggio al calvario e la crocifissione servono da introduzione alle cinque sequenze del morire di Gesù. Il testo, narrato nell'unità spazio-temporale, presenta, connettendo, le azioni dei protagonisti, soprattutto di Gesù, in un crescendo di significato rivelativo. Infatti, accennato al fatto della crocifissione, vv. 16b-18, in contrapposizione all'azione omicida dei Giudei, ambigua di Pilato e materiale dei soldati, si passa a significare l'azione del morire di Gesù in modo sempre più esplicito in profondità ed unità così da coinvolgere nell'azione Maria e il Discepolo prediletto, prototipo del credente: **A.** azione di Pilato sulla cosa esterna, scritta sulla croce, vv. 19-22; **B.** azione dei soldati sulla cosa esterna appartenente a Gesù, tunica unitessuta, vv. 23-24; **C.** azione di Gesù per la nuova relazione tra Maria e Discepolo, vv. 25-27; **D.** azione di Gesù, il suo morire per il compimento della relazione, vv. 28-30; **E.** efficacia dell'azione del Crocifisso, sangue e acqua, Rivelazione salvifica e Spirito attuante vv. 31-37.

#### *Introduzione, l'azione della crocifissione di Gesù, vv. 16b-18*

Questa breve introduzione collega l'azione di condanna sul *Gabbathà*, Litostrato, con quella dell'esecuzione sul *Golgothà*, Cranio (19, 13). Tuttavia Giovanni non menziona la condanna del governatore, ma la richiesta a gran voce da parte dei Giudei

<sup>5</sup> ZUMSTEIN, *L'interprétation*, 2136.

<sup>6</sup> FABRIS, *Giovanni*, 69.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 968.

di crocifiggere Gesù (19,15). Pilato, vilmente condiscepolando, consegna ai capi dei Giudei Gesù perché venga crocifisso. Quindi sembra che siano questi e non i soldati a prendere, ma non a condurre legato come in Mt 27,31; Mc 15,20; Lc 23,26 al Calvario, Gesù per ucciderlo (16b). Il cambio del verbo può significare che tramite i soldati i Giudei prendono in consegna Gesù per crocifiggerlo, ma è lui che va a morire liberamente (16b). Infatti non è il Cireneo che prende (Mt 27,32; Mc 14,21) o porta la croce (Lc 23,26), ma Gesù stesso sopporta come una pesante e preziosa soma la croce per se stesso. Con questa insolita, ma sottile, espressione l'autore non sembra voler combattere l'equivoco gnostico, secondo cui non Gesù ma Simone di Cirene fu crocifisso. Verosimilmente Gesù ha portato fino al calvario il braccio trasversale della croce o *supplicium*. Giovanni, forse sulla falsariga dell'interpretazione hagadica di Isacco che porta la legna per il suo sacrificio (Gen 22,6), interpreta tale fatto come espressione di regale libertà di Gesù nel suo andare a morire (10,18; 13,3; 17,19; 18,4-8) e così dà fondamento cristologico alla sequela dei discepoli (12,26). «Cristo porta la croce "per se stesso" in quanto strumento privilegiato della sua opera di salvezza, segno del suo trionfo e della sua sovranità»<sup>8</sup>. Gesù, portandosi la croce, esce dalla città e giunge al Calvario e qui i soldati lo crocifiggono (17). Giovanni omette ogni accenno dolorifico concernente la macabra esecuzione e la permanenza di Gesù in croce fino alla morte. Tuttavia dall'apparizione del Risorto ai discepoli si capisce che Gesù fu appeso al *supplicium* mediante chiodi alle mani-polsi (20, 20.25.27). L'evangelista invece è interessato a far risaltare paradossalmente la regalità di Gesù proprio come Crocifisso. Riprende la notizia sinottica dei concroci-fissi, ma omette la loro qualifica di «banditi» (Mt 27,38; Mc 15,27) e «malfattori» (Lc 23,33; Is 53,12); annota invece il fatto che, essendo stati posti uno da una parte e l'altro dall'altra, Gesù si trova in mezzo (18). Così l'evangelista mette in risalto la figura centrale di Gesù Re crocifisso. Tutto è pronto per l'ultima e ufficiale proclamazione scritta di Gesù Re. «La croce diviene un trono: Gesù continua a esservi proclamato re»<sup>9</sup>.

*A. Azione di Pilato sulla cosa esterna: la scritta sulla croce, vv. 19-22*

I sinottici informano con un solo versetto sul motivo o titolo, storico della crocifissione di Gesù (Mt 27,37; Mc 15, 26; Lc 23,38). Giovanni elabora il tema mediante quattro versetti con struttura concentrica: **A.** Pilato scrive il titolo, v. 19; **B.** molti Giudei lo leggono, v. 20a; **C.** scritto in ebraico, latino e greco, v. 20b; **B'** i sommi sacerdoti dei Giudei reagiscono, v. 21; **A'** Pilato conferma lo scritto. Secondo Giovanni Pilato non fa scrivere ma scrive lui stesso il titolo e lo pone, non sopra la testa (Mt 27,37), ma sulla parte alta del *patibulum* sovrastante il *supplicium*. Così la scritta risulta ben visibile. Pilato scrive il motivo della crocifissione, indicando la triplice identità del crocifisso: «Gesù, il Nazareno, il Re dei Giudei». Secondo lo stile ironico semantico giovanneo Pilato con il contenuto del titolo e il suo modo pubblico, confermando sul *Golgothà* la già proclamata identità di Gesù Re sul *Gabbathà*, Litostrato, (18,14), sembra mettersi finalmente dalla parte di Gesù, vendicandosi così dei Giudei che l'hanno costretto a consegnare loro Gesù. I Giudei, avendo fin dall'inizio disprezzato e rifiutato l'oscuro Gesù di Nazaret come loro re messianico (1,45-46; 7,41-42), si sentono ora ancor più offesi sia dalla qualità di questo loro re crocifisso sia dalla proclamata pubblicità di tale fatto. La scritta infatti era ben *visibile* sulla parte alta della croce; il *Golgothà*, essendo vicino alla città, la rende *pubblica*; e la scrittura in tre lingue, ebraica (aramaica) religiosa, latina politica, greca culturale, la rende *universale*. perciò molti, ossia tutti i Giudei, leggono il cartello. L'autorità for-

<sup>8</sup> de la POTTERIE, *La passione*, 105:

<sup>9</sup> A. LOISY, *Le Quatrième Evangile*, citato in DE LA POTTERIE, *La passione*, 106.

male giudaica contesta non lo scritto ma il suo significato. Pilato ha scritto in modo assoluto che il Crocifisso è Gesù il Nazareno, il re messianico dei Giudei. Mentre i sommi sacerdoti dei Giudei vogliono che scriva che «quegli ha detto sono re dei Giudei» (21). La controreazione di Pilato è netta: «Quello che ho scritto, ho scritto». I due verbi sono al perfetto; il primo ha valore di aoristo indica la puntuale azione storica dello scrivere e il secondo come perfetto indica il valore duraturo di tale scrittura, facendo perfetta inclusione con lo «scrisse» d'inizio (19). In sintesi, Giovanni con finissima ironia teologica, contrapponendo la duplice azione iniziale e finale (a. v. 19; a.' v. 22) di Pilato che proclama, tramite la scritta: Gesù, il Nazareno, il re dei Giudei, all'impotente reazione mediana dei sommi sacerdoti dei Giudei che confermano, negando tale identità di Gesù (b. v. 20a; b'. v. 21), mette in risalto la centrale, universale e perpetua identità regale messianica del Crocifisso (c. v. 20b). «L'ironia giovannea raggiunge qui una delle sue punte più alte. Viene solennemente proclamato proprio ciò che i Giudei volevano impedire. E la risposta dispettosa di Pilato è un inconsapevole e pubblico riconoscimento»<sup>10</sup>. Cioè «la proclamazione fatta da Pilato nel pretorio, che Gesù è il re dei Giudei, era l'annuncio e la prefigurazione della realtà suprema, che avrà luogo sulla croce. Sul Golgota, dallo stesso Pilato viene messo per iscritto nelle tre lingue mondiali, e dunque proclamato per tutti (e per sempre), che "Gesù, il Nazareno, è il re dei Giudei". La croce è il trono regale di Gesù»<sup>11</sup>.

*B. L'azione dei soldati sulla cosa esterna di Gesù, le vesti e la tunica unitessuta, v. 23-24*

Finita l'azione di Pilato entrano di nuovo in scena i soldati, i crocifissori materiali di Gesù. Il testo ha una struttura pentapartita concentrica parallela le cui parti mediane sono bipartite: **A.** soldati, v. 23a; **B.** divisione delle vesti: **a.** spartizione delle vesti, v. 23b; **b.** sorteggio della tunica, vv. 23c-24a; **C.** adempimento della Scrittura, v. 24b; **B'.** testo salmodico: **a'.** spartizione delle vesti, v. 24c; **b'.** sorteggio della tunica, v. 24d; **A'.** soldati 24e. I soldati dopo aver crocifisso Gesù, secondo l'usanza romana, si appropriano anche delle sue vesti. I sinottici menzionano il fatto, dedicandovi appena un versetto, senza citare il Salmo 22, 19 (Mt 27,35b; Mc 15,24b; Lc 23,34b). Giovanni riprende e sviluppa il testo sinottico impiegando quattro versetti. Prima egli descrive la duplice azione dei soldati e poi ne constata la corrispondenza con la Scrittura. Il testo del Sal 22,19, preso dai LXX, è un parallelismo sinonimo: spartire la sopravveste e sorteggiare la tunica. I quattro soldati si spartiscono il mantello e, tirano a sorte la tunica senza cuciture, per non rovinarne il pregio. L'evangelista scorge in questo corrispondere del probabile fatto storico al testo del Salmo un adempimento del disegno salvifico divino, annunciato dalla Scrittura. Oltre a questo significato l'elaborazione giovannea può significare la completa spoliazione-donazione del Re-Crocifisso (10,18; 13,4), ma anche la protezione divina, simbolizzata dalla tunica mantenuta intatta. Altri esegeti, in analogia con la sopravveste del sommo sacerdote, vedono nella precisazione della «tunica, senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo» (23) un'allusione alla dignità sacerdotale di Gesù Cristo<sup>12</sup>. Tale significato sarebbe contestualizzato in Eb 5,6-10, ma appare decontestualizzato nel racconto giovanneo della passione. «Niente autorizza ad assimilare la *tunica* di Gesù al *mantello del sommo sacerdote*»<sup>13</sup>. Nel conteso della passione la tunica senza cuciture sembra assumere un significato di unità, ma non della

<sup>10</sup> MAGGIONI, *I racconti*, 307.

<sup>11</sup> de la POTTERIE, *La passione*, 104.

<sup>12</sup> Cf J. FLAVIUS, *Jewish Antiquities*, 3,7,4, Harvard Un. Press, Cambridge, 1995,390.

<sup>13</sup> I. de la POTTERIE, *La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre? Biblica* 60 (1979) 266.

chiesa come verrà interpretato a partire da Cipriano<sup>14</sup>, bensì tra i Giudei credenti in Gesù Cristo. Infatti Giovanni usa la famiglia lessicale di scindere, *schizō*, per esprimere la divisione tra i Giudei nei confronti di Gesù (7,43; 9,16; 10,19); mentre il morire di Gesù è per l'unione dei dispersi figli di Dio (11,51-52). Inoltre l'evangelista con l'espressione finale «questo poi fecero i soldati» (24c) sembra voler precisare che il principale valore simbolico non cade sulla qualità della tunica unitessuta, questa è la condizione materiale, ma sulla non azione di dividerla dei soldati e con questo prepara il passaggio all'azione di Gesù costitutiva della realtà simbolizzata, la nuova relazione tra Maria e il Discepolo. «Giovanni non parla qui dell'avvenire della chiesa, ma di ciò che essa è nel momento stesso in cui ha origine sul Golgota. Ciò che fanno i soldati nel primo quadro è come l'annuncio e la prefigurazione di quello che avviene in realtà nel seguente quadro; dal simbolo si passa alla realtà. Si direbbe una reazione a catena: il fatto simbolico, è presentato per preparare la realtà e per farla capire»: la nuova relazione attuata dal Crocifisso tra sua Madre e il Discepolo<sup>15</sup>.

*C. L'azione di Gesù costituente la nuova relazione tra Maria e il Discepolo, vv. 25-27*

I sinottici presentano le donne di Galilea presenti alla crocifissione ma come contemplanti da lontano (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49). Secondo il testo di Giovanni invece le quattro donne stanno sotto la croce di Gesù come gruppo in relazione antitetica con quello dei quattro soldati. Il testo mediante una struttura ternaria concentrica, di cui la centrale è bipartita, esprime la triplice azione della nuova interrelazione realizzata da Gesù. **A.** azione delle donne: la Madre e le altre donne stanno sotto la croce di Gesù, v. 25; **B.** duplice dichiarazione di Gesù: **b.** Donna, ecco il tuo Figlio; **b'**. ecco la tua madre, vv. 26-27a; **A'**. azione del Discepolo, da quell'ora l'accorse con sé, v. 27b. I soldati, non dividendo ma sorteggiando la tunica unitessuta, sono il segno, le donne stando, tramite Maria e il Discepolo, e in forza dell'azione di Gesù, attuano la realtà del segno. Il testo mediante l'invocativo «donna» e il tema dell'«ora» si connette con quello delle nozze di Cana (2,4; 19,26-29). Le nozze messianiche che Dio vuole celebrare con il suo popolo trovano compimento in quelle sulla croce. Questa nuova relazione realizza l'unità messianica tra i dispersi figli di Dio (7,43; 9,16; 10,19), simbolizzata dall'azione dei soldati sulla tunica (11,51-52). Essa esprime il compimento dell'intera azione salvifica di Gesù Cristo prevista dalla Scrittura (13,1; 19,28). La duplice dichiarazione di Gesù costituente la nuova relazione corrisponde allo «schema letterario di rivelazione (giovanneo): **a** qualcuno, *vedendo* un'altra persona, **b** *dice* qualcosa a suo proposito; **c** questa dichiarazione comincia con "Ecco..."; **d** poi segue un *titolo*. Ne abbiamo tre altri esempi nel quarto vangelo (1,29.36.47)<sup>16</sup>. L'azione della figura principale, Gesù, attua una nuova identità e relazione tra i due personaggi secondari. La madre, assieme alle donne, stando sotto la croce, è in relazione di donna-madre con Gesù; la donna è sua madre. Similmente il discepolo, stante accanto alla madre e sotto la croce, è in relazione di prediletto con Gesù (13,23-25; 20,1-8; 21,6-7.20-23); l'uomo è suo discepolo. Questi, data la presenza della madre di suo fratello Giacomo al Calvario (Mt 27,56), potrebbe essere Giovanni, il pescatore di Galilea (Mt 27,56). La valenza tipologica di Discepolo, come cristiano, sembra fare riferimento «ad una figura reale secondo quattro possibilità nessuna della quali esclude l'altra: discepolo storico di Gesù, fonte autorevole della tradizione giovannea su Gesù, fondatore e maestro della comunità gio-

<sup>14</sup> S. CIPRIANO, *De unitate ecclesiae*, 7, CSEL 3<sup>1</sup>,254.

<sup>15</sup> de la POTTERIE, *La passione*, 115 e 116.

<sup>16</sup> ID., *Maternità spirituale di Maria e fondazione della chiesa, Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Torino 1973, 161.

vannea, autore-redattore del quarto vangelo»<sup>17</sup>. Qualunque sia l'identità del Discepolo prediletto l'evangelista narra due azioni di Gesù, una di oggettivazione della sua relazione con la Madre e il Discepolo e l'altra di mutazione di tale relazione. Nel v. 26a Gesù Crocifisso, come pienamente cosciente (19,28, non vede solo fisicamente ma anche comprensivamente *la madre*, cioè la sua madre (v 25), e il Discepolo che egli predilige, stanti sotto la sua croce. Egli con la seconda e duplice azione verbale, mutando la sua duplice relazione con ciascuno dei due soggetti, crea e rivela la nuova e reciproca relazione tra la Madre e il Discepolo. Tale mutazione non è passiva da parte dei due soggetti, ma recettiva ed oggettiva. Egli muta sua madre, rivolgendosi a lei, in donna-madre di un altro suo figlio, creando-rivelando così con la parola la sua nuova maternità. «Donna, ecco tuo figlio!» Similmente muta il suo discepolo, rivolgendosi a lui, in uomo-figlio di una nuova madre, creando-rivelando così con la parola la sua nuova relazione: «Ecco tua madre!». Nella logica del testo Gesù non rinuncia alla relazione, ma la trasforma mediante il mutamento verbale dei due pronomi possessivi soggettivi e oggettivi di prima e terza persona singolare mia e/o sua Madre e mio /o suo Discepolo, in seconda persona singolare soggettiva ed oggettiva, tuo figlio, tua madre. La nuova «relazione reciproca tra la "madre" e il "discepolo" è espressa non solo dal cambio degli aggettivi personali da sua-suo in tuo-tua, ma anche dal nuovo sostantivo "figlio" riferito al discepolo» e "madre" riferito in senso nuovo alla donna<sup>18</sup>. In forza di questa nuova interrelazione «il discepolo che Gesù amava ha capito il significato dell'ultimo atto messianico del suo Maestro. Si apre al dono che Gesù gli fa; in un atteggiamento di fede *accoglie*,(1,12)», non prende attivamente né riceve passivamente «a partire da quell'ora, la donna che fino a quel momento era la madre di Gesù; l'accoglie» nella propria, *idia*, (10,3) e non solo sua, relazione personale «come sua propria madre»<sup>19</sup>. Le due figure in relazione secondo il realismo-simbolico giovanneo possono assumere vari significati, fra di loro integrabili: realistico, soterico, cristologico, ecclesiologico e mariologico. Prima di morire Gesù affida sua madre ad un uomo di fiducia; il suo morire riunisce, salvando, giudeo-ed-etnico-cristiani; il discepolo prediletto, tenendo il posto di Gesù, è garante della continuata presenza del Signore. Questa presenza simbolizzata dalla relazione tra Maria e Discepolo è il nucleo della nuova comunità dei fratelli e sorelle di Gesù o chiesa. Maria appare la madre dei credenti in quanto chiesa. In sintesi, «la morte imminente di Gesù come passaggio al Padre e massimo gesto di amore fonda una nuova qualità di relazioni tra le due figure rappresentative che stanno accanto alla sua croce»<sup>20</sup>. Ed in questo consiste l'azione del compimento del morire di Gesù: l'agape dell'interrelazione.

*D. L'azione del morire di Gesù come compimento personale della relazione agapica mediante il dono dello Spirito, vv. 8-30*

La quarta scena, vv. 28-30, vertice del racconto della passione, è connessa con quella precedente e trova compiuto significato in quella seguente, mostrandone così la sua definitiva attuazione. Tenendo conto dei due soggetti interagenti, il testo, dopo un triplice introduzione di collegamento, mostra una struttura tripartita concentrica trimembrata, le cui due parti estreme, che hanno per soggetto Gesù, costituiscono un doppio parallelismo progressivo, mentre quella centrale ha soggetto anonimo. **A.** triplice azione di **Gesù**, v. 28ab; **B.** duplice azione dei **soldati** vv. 28c.29; **A.'** triplice azione di **Gesù**, v. 30. Il passaggio da **A.** ad **A.'** avviene mediante

<sup>17</sup> FABRIS, *Giovanni*, 75.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 977.

<sup>19</sup> de la POTTERIE, *La passione*, 131.

<sup>20</sup> FABRIS, *Giovanni*, 980.

**B. B.** rappresenta una pausa tra l'azione esterna del finire di Gesù in **A.** il suo compimento nella corrispondente operazione immanente del suo morire in **A'.** Questo spiega perché prima viene presentato l'evento dell'operazione immanente del compimento e poi il corrispettivo avverarsi mediante l'azione immanente e trascendente esterno del finire. «La scena della morte è tutta dominata dall'idea di compimento. Il verbo "compiere" (*teleō*, raggio il fine come compimento) ricorre due volte al perfetto passivo, (*tetélestai*, finito come compimento permanente), vv. 28a.30a) e una terza volta in forma analoga (*teleō*, compio un processo), all'aoristo passivo (*teleiōthē*, fu adempito) riferito alla Scrittura», intesa in senso globale, v. 28b)<sup>21</sup>. Il collegamento con la scena precedente è fatto tramite l'espressione «dopo questo» (2,12; 11,7.11), che a differenza di «dopo queste cose» (6,1), in Giovanni connette immediatamente la scena della nuova relazione con quella del morire-compimento di Gesù.

(A) *La prima triplice azione di Gesù concerne:* a. la piena coscienza, *eidōs*, di Gesù del compiersi, *tetélestai*, v. 28a; b. l'oggetto della coscienza del compiersi, *teleiōthē*, del piano storico-salvifico secondo la Scrittura, *Hē graphē*, v. 28b; c. espressione dell'esperienza fisica della sete: *dipsō*, v. 28b. Dopo l'ultima azione creatrice della nuova relazione tra Maria e Discepolo, Gesù, con perfetta inclusione tra 13,3 e 18,4, ha piena coscienza che tutta l'opera che il Padre gli ha donato di fare (17,4) ha raggiunto, in forza di tale dono da lui attuato, il suo fine, *télos* (13,1), come compimento permanente della sua agape. Infatti il perfetto passivo sottolinea il primato attivo dell'azione storico-salvifica del Padre, donata a Gesù, e passivo di Gesù che la compie escatologicamente. Questo compimento implica anche l'adempimento di tutta la Scrittura (2,22; 10,35; 20,9). La frase ha per soggetto non una scrittura, quella concernente la sete del giusto sofferente del Sal 69,22, ma la Scrittura in tutta la sua interezza. Il verbo al passivo teologico indica il Padre come soggetto agente e Gesù quale soggetto attuante l'intera economia della salvezza, annunciata già da tutta la scrittura. Di solito Giovanni per dire il compiersi della Scrittura usa il verbo adempiere, *plēroō*, che «suggerisce l'idea di un vuoto da riempire, una predizione da adempiere» (19,24.36), qui invece adopera compiere, *teleō*, che esprime «l'idea di un dinamismo che raggiunge il vertice di una sua maturazione. La croce non è un compimento come gli altri, ma il termine a cui tutta la Scrittura, e dunque il disegno di Dio, tendeva»<sup>22</sup>. Gesù esprime questo disegno di compimento ora fisicamente e simbolicamente mediante l'aver sete. Tenendo conto della struttura parallela del testo, il pieno significato di questo primo compimento storico-salvifico dell'azione esterna di 28abc si rivela nel secondo compimento interno di 30abc, cioè in quello dell'operazione del morire come tale, quale dono dello Spirito. L'aver sete potrebbe assumere un significato realistico, allegorico e ironico simbolico pneumatico. Realisticamente il Crocifisso, data l'enorme perdita di sangue, ha sete, e, vedendo presso la croce un vaso con bevanda, chiede da bere. In senso allegorico come al giusto sofferente secondo il Sal 69,22 così a Gesù in cambio della sua bontà viene offerta l'amarezza del cattivo fiele umano. Ma, come detto sopra, il compimento di questa Scrittura, va inteso in senso globale e si collega con il compimento dell'intera economia della salvezza salvifica. Inoltre Giovanni da una parte evita i tratti dispregiativi del Crocifisso e dall'altra parte preferisce muovere dal senso realistico della sete per giunge al suo significato simbolico pneumatico. Anzitutto, ma meno bene, la sete di Gesù potrebbe significare la sua libera decisione di morire per attuare l'intera opera del Padre, quale suo «cibo da mangiare» e «calice da bere»

<sup>21</sup> MAGGIONI, *I racconti*, 309.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 309.

(4,34; 18,11). Preferibilmente, Gesù ha sete fisica, pur essendo egli stesso che dona da bere a chi crede in lui. L'acqua immanente, che egli dona, prima di pasqua è la sua autorivelazione e dopo pasqua sono i fiumi di acqua viva come suo Spirito (4,7.10.13-14.26; 7,37-39). «Nell'insieme di questi diversi dati, si vede che tutti gli elementi indicano che le parole di Gesù "Ho sete" esprimono il suo desiderio di dare lo Spirito»<sup>23</sup>. Tenendo conto della struttura parallela di 28c rispetto a 30c a livello di azione esterna storica la sequenza delle azioni è normale, all'aver sete di donare lo Spirito corrisponde il donare lo Spirito. Questo significato pneumatico di 28c trova la sua piena chiarifica nell'ultima azione di Gesù del parallelo v. 30c, "donò lo Spirito".

(B) *La parte centrale è pure trimembrata*: a. il vaso pieno d'aceto, v. 29a; b. prima azione degli astanti (soldati, astanti, donne?), v. 29a; c. seconda azione dei medesimi, v. 29c. Questa parte, allentando la tensione mediante il tratto narrativo, ha funzione di raccordo tra A. e A'. Le due azioni coordinate degli astanti circa l'aceto, rispondendo alla domanda di Gesù, contribuiscono ironicamente al compimento del piano salvifico di Dio del 28ab. Il fatto del vaso pieno di aceto, vino scadente o acidulo, la *posca* dei legionari e la spugna per bere poco, corrispondono all'abitudine militaresche di legionari destinati a fare la guardia a dei crocifissi per un'intera giornata sotto il sole già forte. Nei sinottici Gesù in croce non chiede da bere, ma, dopo il suo grido di preghiera a *Eli*, uno degli astanti gli porge da bere con la spugna piena di vino-aceto infilzata su una canna (Mt 27,48; Mc 15,36). Secondo Giovanni è Gesù, sempre cosciente e attivo, in prima persona che chiede da bere e gli astanti, probabilmente i soldati, accostano alla sua bocca la loro spugna imbevuta di vino acidulo posta su un giavellotto, il *pilum* romano, o, meglio, legata ad uno stelo d'issopo. L'accento all'issopo, se questa è la lettura preferibile del testo critico, potrebbe significare una connessione tra il morire di Gesù e il sangue dell'agnello pasquale di Es 12,22. A differenza dei sinottici, il fatto non assume alcun significato dispregiativo, anzi chiunque sia il soggetto, militari o le donne, che accosta alla bocca del crocifisso la spugna da succhiare, compie l'ultima azione di compassione o già di venerazione del Crocifisso. Le due ultime azioni degli astanti preparano le ultime tre azioni di Gesù.

(A') *La terza sequenza*, costituita dalla triplice azione di Gesù che a. prende l'accento; b. esprime il morire come compimento; c. inclinando il capo dona dello Spirito, completa la prima: compimento del piano salvifico e della sete, v. 28abc. Ancora una volta Giovanni presenta Gesù in atto di compiere due azioni orali e una esistenziale. Il bere e il parlare di Gesù trovano il loro compimento nell'immanente operazione del suo morire. C'è una connessione narrativa tra l'azione degli astanti e quella di Gesù. Solo dopo aver preso, nel senso di accolto interiormente e con gratitudine il vinello acidulo degli astanti, Gesù rivela, realizzando, il suo autocompimento: *tetélestai, consummatum est*. La pura e assoluta forma verbale significata il finito proprio come compiuto. «"È finito" è un grido di vittoria» in apparente contrasto con il grido dei sinottici<sup>24</sup>. Secondo Giovanni Gesù con un solo verbo al perfetto passivo senza soggetto, oggetto e complemento formalizza, modalizzando, il significato del suo cosciente e libero morire. Ancor più questa seconda forma verbale esprime ad un tempo la sinergica azione del Padre e di Gesù. Il Padre gli dona di morire e Gesù, proprio come suo Figlio prediletto, muore in modo compiuto o escatologico. Questa lapidaria espressione «senza dubbio Giovanni l'ha formulata da sé, per indi-

<sup>23</sup> DE LA POTTERIE, *La passione*, 141.

<sup>24</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1159.

care il compimento dell'opera di Gesù sulla terra (cf v. 28a)»<sup>25</sup>. In questo consiste per Gesù, il Re Crocifisso, il massimo e l'estremo della piena e libera coscienza dell'agape attuata e definitivamente compiuta come gloria (7,39; 13,1; 19,28a; 12,23.27-28; 17,1). «Il maestoso e sovrano *tetèlestai* indica senza alcun dubbio che l'istante della morte di Cristo costituisce il punto culminante e il compimento della rivelazione»<sup>26</sup>. Morendo la voce della Parola, risorge il suo definitivo significato. «Tutto ciò di cui tratta il vangelo secondo Giovanni si condensa in questa Parola, che suggella per sempre l'Amore»<sup>27</sup>. Solo dopo questo compimento formale Gesù, sempre attivo, compie l'ultima processuale azione di morire, v. 30b. Tutti gli evangelisti usano l'aoristo per esprimere il fatto-evento storico del morire Gesù. Secondo Mc 15,37 e Lc 23,46 Gesù espirò, *ekèpenusen*; secondo Mt 27,50 Gesù rimise lo spirito, *aphēken tō pneuma*; secondo Giovanni 19,30c il morire di Gesù è un atto composto: e reclinato il capo, rimise lo spirito *parerēdōken tō pneuma*. A differenza del kerygma primitivo (1Cor 15,3), va notato che nessuno degli evangelisti usa il crudo verbo greco morire, *apothnēskō*, per designare il morire di Gesù, ma adoperano verbi eufemistici. Ciò vale soprattutto per Giovanni. La sua espressione, modificazione di quella mattea, mutando il verbo e premettendone un altro, sembra acquisire un duplice significato. Normalmente prima cessa l'attività respiratoria e poi avviene l'allentamento di tutta la muscolatura e quindi anche del capo del crocifisso. Qui Gesù prima reclina il capo e poi consegna lo spirito. Agisce dopo essere morto. Quest'ultima espressione è sconosciuta nella lingua greca per indicare il morire. Inoltre va osservato che per 14x il verbo consegnare è usato in Giovanni per indicare la consegna a morte di Gesù da parte dei suoi avversari. Solo qui Gesù, secondo la finissima ironia giovannea, è colui che consegna attivamente e liberamente lo spirito e lo fa mediante il suo morire, atto finale della sua missione ed esistenza (Is 53,12). L'espressione «lo spirito *to pneuma*, il respiro vitale, lo spirito umano di Gesù, 11,33; 13,21) al Padre» potrebbe semplicemente indicare morire; perciò «*to pneuma* non può significare lo Spirito Santo; Gv 7, 39 trova il suo compimento in 20,22»<sup>28</sup>. Il Figlio di Dio sperimenta il morire fino in fondo, proprio rimanendo immortale. «La morte di Gesù, come è narrata da Gv, rappresenta uno dei vertici della sua *visione cristologica*, il trionfo nascosto del Figlio che va al Padre dopo aver compiuto la sua opera sulla terra. È un contrappunto alla descrizione sinottica. Entrambe s'incontrano nel mistero della persona di Gesù ed entrambe ci rivelano qualche cosa del mistero della nostra morte»<sup>29</sup>. Tuttavia, oltre questo significato reale, l'insolita espressione giovannea sembra indicare in modo ironico proprio come Gesù nell'atto del morire doni il suo Spirito. Il v. 30c, parallelo al v. 28c, sulla sete della nostra sete pneumatica, saziata ironicamente dal Crocifisso con il dono dell'acqua viva dello Spirito, sembra significare il reale dono dello Spirito santo da parte di Gesù a quelli che stanno ai piedi della croce, alla sua chiesa, al discepolo prediletto, simbolo del cristiano. L'ironia è sottolineata dall'uso del verbo giovanneo «consegnare lo spirito». «Questo dono sorprende ancora perché viene espresso mediante il verbo [giovanneo] abitualmente utilizzato per designare il *tradimento* (consegnare). Gesù risponde [a questo tradimento] donando il suo dono per eccellenza, il suo Spirito, la sua vita, il suo amore. E' lo Spirito del Verbo»<sup>30</sup>. Gesù croci-

<sup>25</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 461.

<sup>26</sup> ZUMTSIN, *L'intepretation*, 2132.

<sup>27</sup> J. SIMOENS, *La mort de Jésus selon Jn 19,28-30*, NRT 119 (1987) 17.

<sup>28</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 462-463.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 463.

<sup>30</sup> SIMOENS, *La mort*, 18.

fisso e glorificato dona lo Spirito santo a chi crede in lui (Gv 7,39). «L'espressione *parédōken to penuma* (19,30b) formula di nuovo il paradosso giovanneo della morte di Gesù. La morte è l'espressione della sovrana libertà del crocifisso (vero all'attivo!) e pertanto questa sovrana libertà sbocca nella morte. Dato il carattere allusivo della lingua giovannea, è consentito allora di chiedersi se questa liberazione del *pneuma* nell'attimo della morte non sia una discreta allusione alla promessa dello Spirito dei discorsi di addio: la morte di Gesù è una morte feconda, perché rende possibile la venuta del Paraclito (cf 16,5-7 e anche 7,39)»<sup>31</sup> In sintesi la prima azione, espressa dai vv. paralleli 28a e 30a, «è compiuto», significa che Gesù, proprio come Figlio di Dio, ha compiuto e resta tale l'opera del Padre tramite il suo morire-compimento, adempiendo così la Scrittura. Questa azione va dal passato al futuro tramite il presente. La terza azione dei vv. 28c «ho sete» del v. 30c e «consegnò lo Spirito» significano che Gesù Cristo, il crocifisso Figlio di Dio, è realmente morto per un atto di morire attivo senziente, cosciente, libero e come compiuto e glorioso dona lo Spirito ad ogni credente e alla sua chiesa. Questa azione va dal presente del compimento al futuro escatologico. L'ultima scena è un commento sulla fruttuosità del morire escatologico di Gesù.

*E. Rivelazione dell'efficacia dell'azione di morire di Gesù, sangue e acqua, vv. 31-37*

Il testo, specifico di Giovanni, è connesso a quello precedente; è una sua continuazione di commento, testimoniato dal Discepolo in vista del credere del cristiano. Il Crocifisso, come compiuto, continua ad agire anche dopo la morte, cioè è Vivente. Infatti il tema della morte come compimento, vv. 28a e 30a e della sete come consegna dello Spirito, vv. 28b e 30b trovano il loro commento in quelli dell'effusione rispettivamente del sangue e dell'acqua, v. 34b. Il testo dopo una introduzione bipartita, sembra avere una struttura tripartita parallela concentrica: introduzione: **a.** richiesta di togliere i corpi dalla croce, v. 31; **b.** frattura della gambe dei due concrocefissi, v. 32; **A.** azione dei soldati rispetto a Gesù: **a.** negativa, non spezzano le gambe, v. 33; **b.** positiva, trafiggono il costato v. 34; **B.** triplice testimonianza del Discepolo, v. 35; **A'**. Significato scritturistico: **a'**. negativo, v. 36; **b'**. positivo, v. 37.

Nell'introduzione l'evangelista precisa il motivo da cui origina l'azione. Essendo la sera del venerdì 14 di Nisan, vigilia del grande sabato, che dovrebbe coincidere con la pasqua (19,14), giorno in cui i corpi del crocifissi non dovevano rimanere in croce (Dt 21,22-23), i Giudei, per motivi culturali, chiedono a Pilato di far spezzare le gambe ai crocifissi, il *crurifragium*, così da affrettare la loro morte, toglierli dalla croce e con essi togliere anche la sgradita scritta (sulla croce) di Gesù imposta da Pilato. Il governatore cede alla richiesta e manda i soldati. Secondo l'ironia giovannea, Pilato in senso positivo e i Giudei in senso negativo, contribuiscono così al completamento della rivelazione del significato della morte di Gesù. Infatti i soldati, probabilmente quelli di guardia, si avvicinano per rompere le gambe ai crocifissi, ma non procedono per ordine, bensì secondo lo stile della tensione crescente. Spezzano le gambe all'uno e all'altro dei concrocefissi, saltando quello centrale, il Re Crocifisso. Avvicinatisi a Gesù, vedono e comprendono, *eidon*, che è già fisicamente morto, *tethnōkōnta*; non gli spezzano le gambe. Per accertarsi che sia realmente morto, un dei soldati con la lancia, *lōgchē*, da cui il suo nome Longino, letteralmente gli trafigge o perfora, ma non apre, il costato sinistro. «E subito uscì», nota l'evangelista, sangue e acqua. Il fatto è verosimile. Normalmente, da un corpo morto, essendo cessata l'attività cardiaca, non esce sangue. Tuttavia se è appena morto e in posizione verticale può lasciare uscire sangue e altro fluido organico. Dal punto di vista storico-medico si può dire che «la descrizione di Giovanni del flotto di sangue e ac-

<sup>31</sup> ZUMSTEIN, *L'interprétation*, 2132.

qua non è impossibile, e, quindi, non si può escludere un fenomeno naturale»<sup>32</sup>. Il soldato può essere testimone materiale di questo fatto fisico; il discepolo, comprendendone il significato, diventa il custode oculare della tradizione apostolica e prototipo del credente. Il v. 35 recensisce la triplice o completa azione del testimone oculare al fine di promuovere il credere. Primo con l'uso del participio perfetto attivo del verbo vedere comprensivo con funzione di soggetto viene espressa la permanente qualità del testimoniare. Normalmente Giovanni, usando la sequenza di vedere e testimoniare al perfetto, *eōraka kai memartúrēka*, vuole sottolineare la permanenza della visione intelligente che fonda la permanente competenza del testimoniare (1,34). Secondo l'evangelista, mediante l'aggettivo verace, *alēthinē*, garantisce che la sua *martyría* è autentica, genuina, corrispondente a realtà. Terzo, quegli, il testimone oculare, e/o il Discepolo prediletto e/o, lo scrittore, sa, è cosciente, che dice il vero, *alēthē*, cioè la verità cognitiva della realtà oggettiva (21,24; 1Gv 5,6-9). Lo scopo di questa triplice sequenza è tipicamente giovannea: affinché anche voi crediate. Il permanente vedere intelligente del *noi* Discepolo, comunità apostolica, fonda il suo/loro permanente testimoniare verace e vero che rende possibile il credere del *voi* singolo, comunità futura (20,30-31). «Da notare in fine la sequenza: vedere (al perfetto), testimoniare (al perfetto), credere. È così che il discorso si apre sul futuro, dal tempo di Gesù al tempo della chiesa, dai testi oculari ai credenti», noi<sup>33</sup>. Nel v. 36 tramite l'adempimento della Scrittura l'autore garantisce la sua testimonianza sul significato negativo e positivo dell'oggetto testimoniato da credere. Il significato negativo, «non sarà spezzato alcun suo osso», è fatto emergere dall'allusione a tre testi. Probabilmente l'autore trova nella fonte il testo del Sal 34,21. Dio protegge così il giusto suo Figlio Gesù che «neppure un osso (gli) sarà spezzato». Nel contesto della Parasceve (19,14.31) questo testo consente di comprendere la morte di Gesù come quella dell'agnello pasquale (Es 12, 10 (LXX). 46; Nm 9,12) a cui non sarà «spezzare alcun osso». Il morire di Gesù è un fatto-evento di compiuta ed integrale rivelazione fino ad oggi: il Crocifisso lascia uscire da sé tutto il suo sangue, la sua vita per la nostra vita. Il significato positivo è duplice ed è fatto emergere dal compimento del testo di Zc 12,10 «guarderanno verso il trafitto», Gesù (Ap 1,7), da cui sgorga l'«acqua viva» dello Spirito come dalla Gerusalemme escatologica (Zc 14,8; Ez 47,1; Gv 4,14;7,38). Chi guarda verso il trafitto, da cui escono sangue ed acqua, segni della vita di Cristo e dello forza dello Spirito, non è il soldato Longino; sono probabilmente i Giudei come coscienti responsabili della sua morte (8,28), ma soprattutto i credenti a partire dal Discepolo testimone (3,14;7,38; 12,42.32). «Lo sguardo verso il Crocifisso è uno sguardo di fede; è lo sguardo contemplativo del credente sull'insieme del mistero della passione-morte di Gesù»<sup>34</sup>. Il contenuto di questo sguardo costituisce l'imperativo antropologico.

#### 4. L'imperativo antropologico

Le cinque scene, data la loro valenza simbolica, sono state variamente interpretate. Gesù Crocifisso tra due ladroni attua la profezia di Is 53,12, oppure tiene il posto del giudice. La scritta, oltre il tema della regalità, significa la legge ebraica, il domino latino e la sapienza greca. Le quattro parti delle vesti indicano la diffusione della chiesa nelle quattro parti del mondo, pur, rimanendo unita. Così la tunica unitessuta simboleggia l'unità della chiesa. La nuova relazione tra Madre e Discepolo esprime l'affidamento di quella a questo oppure, a partire da Ruperto di Deutz, la

<sup>32</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1183.

<sup>33</sup> MAGGIONI, *I racconti*,

<sup>34</sup> de la POTTERIE, *La passione*, 157.

maternità spirituale di Maria nei confronti dei cristiani, oppure della chiesa. Il morire di Gesù viene colto concordemente come morte consapevole e libera. L'uscita di sangue ed acqua, soprattutto a partire da Agostino, che legge il testo come apertura del costato e secondo l'ordine di acqua e sangue di 1Gv 5,6, significa la fonte del battesimo e dell'eucaristia. Questa gamma di interpretazioni cristologiche, ma soprattutto ecclesiologiche, sacramentali e parentetiche sottolineano la «fecondità (semantica) del testo giovanneo in particolare del racconto della morte di Gesù in croce»<sup>35</sup>. I sinottici rimarkano il morire di Gesù come finire. Giovanni, tessendo sottili legami letterari, presenta le cinque scene in un disvelarsi progressivo dei fatti narrati come segni in un significato finale: il cosciente libero morire di Gesù per amore come compimento personale e relazionale, in cui appaiono il compimento dell'economia teologica del Padre, storico-salvifica predetta dalla Scrittura, il dono dello Spirito, l'origine dalla nuova relazione ecclesiale, la testimonianza apostolica, il fondamento e l'apice del credere come vita cristiana.

Dal punto vista letterario le cinque scene presentano una serie di fatti umani concatenati e orientati verso un punto finale. I fatti umani storici, a differenza dei movimenti infraumani, sono interazioni intelligenti e libere esterne, o significati, della corrispettive operazioni interne, o valori, che qualificano le persone interagenti. La recensione dell'intarsio dell'azioni-operazioni storico-morali-telogali dei fatti delle cinque scene consente di comprendere l'uccisione di Gesù da parte di Pilato, dei Giudei e dei solati come non relazione (odio) e conseguente morire di Gesù come compimento interrelazionale (agape) con il Padre, con lo Spirito, con Maria-Discepolo, con il noi del Testimone oculare e con il voi dei credenti. Nell'introduzione, Pilato, essendo Giudice e avendo un'azione-operazione ampia nei confronti di Gesù, non è «dalla verità» (Gv 18,37). I Giudei, figura tipologica antitetica a Gesù o nemici, compiendo l'azione-operazione formale del far uccidere Gesù, sono i suoi nemici. I soldati, eseguendo l'azione materiale della crocifissione, rimangono neutri, similmente anche i due concrocifissi. Gesù, andando libero, non condotto, al Calvario, portando lui stesso per se stesso la croce e lasciandosi crocifiggere realizza il massimo dell'azione-operazione assiologica, agape in compimento, non solo per sé, ma per tutti. Nella scena del titolo Pilato sembra riscattarsi dalla sua ambiguità esterna ed interna, ma lo fa solo per vendicarsi dei Giudei. In tal modo il fatto della scritta, malgrado l'azione-operazione di Pilato, secondo l'ironia giovannea, diventa il permanente e pubblico segno scritto sull'identità del Crocifisso. Nella scena delle vesti, i soldati dividendosi le vesti, compiono un'azione neutra o giusta secondo la consuetudine giuridica romana. Ma l'azione di non dividere la tunica unitessuta, la pregiata veste intima di Gesù, costituisce il fatto, da loro provocato, che diventa il segno dell'indistruggibile unità relazionale, l'azione-operazione del morire di Gesù come compiuta agape. Nella scena successiva, l'azione di rinuncia di Gesù alla sua relazione con la Madre, per attuare quella nuova tra la Donna, nuova Madre, e il Discepolo, nuovo suo figlio, attua la fecondità relazionale antropologico-ecclesiologica dell'agape. Nella scena centrale il fatto storico del morire di Gesù-Figlio, come costretto dal venir ucciso crocifisso, si identifica con la totalità della sua azione storica intelligente e libera, cioè con il suo sapere coscienziale, come compimento di tutta l'economia teologica (o del Padre)e, quindi, come il tutto è compiuto secondo la Scrittura. L'evento di tale fatto del morire va oltre la modalità esterna del venir ucciso per crocifissione e oltre la coscienza categoriale di Gesù, perché concerne l'immanente operazione del morire dell'unico soggetto come tale, ossia tocca l'identità costitutiva o ontologica di Figlio di Dio. Tale evento del fatto del morire di

<sup>35</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1001.

Gesù consiste in questo: il Figlio di Dio umanato, o Gesù, unico soggetto dell'azione-operazione, compie l'operazione del morire, cioè non solo integra pregando, perdonando, salvando (Mt 27,38; Mc 15,34; Lc 23,34. 46) il fatto esterno del venir costretto, come ucciso ingiustamente, a morire, ma assume e attua come propria modalità di esistere, oltre ogni modalità compresa quella del peccato, causa della morte, la stessa condizione di finitezza umana mortale, senza diventare mortale e morto. «Fu crocifisso il Figlio di Dio; non ci si vergogna, perché ci sarebbe da vergognarsi; ed è morto il Figlio di Dio; è credibile, perché è inadeguato. E sepolto, risuscitò; è certo, perché impossibile»<sup>36</sup>. Secondo Giovanni Gesù, nonostante il turbamento di fronte all'altrui e propria morte (11,33; 13,21), non chiede, come nei Sinottici al Padre di essere salvato dalla morte (Mt 26,46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-49), anzi afferma di essere venuto proprio per quest'ora, l'ora del passare da questo mondo al Padre cioè del morire-risorgere o glorificare o compimento tramite il morire per amore (12,27; 13,1). Secondo Eb 5, 7-8 la salvezza di Gesù dalla morte è proprio la competenza dello Spirito richiesta al Padre per saper morire in fedeltà agapica, come interrelazione definitiva, a se stesso come Figlio-Uomo, al Padre e quindi a tutti gli uomini tramite questo mondo storico. L'operazione riuscita del morire così è: «È compiuto». È il frutto accogliente del morire del Figlio-Uomo e attivo del Padre in forza dello Spirito (Eb 5,9). Il Verbo o Figlio di Dio è diventato definitivamente e compiutamente umano. Questo e non altro è tutto il compimento dell'economia del «mistero di Dio, Cristo» (Col 1,25; 2,2). «La morte di Gesù, come l'atto supremo della libertà, compiuto in una impotenza radicale e contemporaneamente in modo definitivo. è la conclusione della rivelazione»<sup>37</sup>. In quest'ottica si comprende il fatto-evento fisico del morire di Gesù. Anche fisicamente Gesù muore attivamente. Secondo l'evangelista all'azione somatica esterna di inclinare il capo corrisponde l'operazione immanente della remissione dello Spirito. Nell'ultima scena l'azione puritana dei Giudei di far togliere il Crocifisso per celebrare la festa provoca l'azione condiscendente di Pilato e questa determina quella del soldato Longino che trafigge con la lancia il costato, da cui escono sangue e acqua. Secondo Giovanni il Crocifisso, come ricapitolando l'intera passione e morte, assume e trasforma l'azione puritana dei Giudei, ambigua di Pilato e neutra del soldato. Infatti all'azione del Crocifisso di lasciar uscire dal suo costato l'ultimo suo alito, corrisponde l'operazione dell'uscire la sua salvezza, il suo sangue, il suo attuatore, lo Spirito, l'acqua. Questo evento è per l'evangelista il compimento dell'economia della salvezza promessa nella Scrittura: il sangue salvifico dell'Agnello pasquale vivo ed integro che toglie il peccato del mondo, e l'acqua vitale dello Spirito vivificante. Infine di fronte a questo fatto conclusivo, provocato dalla loro azione, i Giudei rimangono ostili, Pilato ambiguo, i soldati indifferenti. Il Discepolo reagisce. All'azione del vedere psicosomatico spirituale il fatto esterno, corrisponde in lui l'operazione interiore del testimoniare. E questa non è fanatica né ingenua, perché egli ha coscienza della sua corrispondenza interiore, come autenticità soggettiva o veracità, e della sua corrispondenza esteriore, come realtà oggettiva o verità storico-salvifica. Questa azione-operazione della testimonianza verace e vera rende possibile il credere, cioè il processo del nostro corrispondere interiore ed esteriore all'amore di Gesù Cristo in forza del suo amore nella competenza dello Spirito tramite la guida della parola canonica del testimone oculare, il Discepolo evangelista.

<sup>36</sup> Q. S. F. TERTULLINAO, *De carne Christi*, 5,4, CCL, 2,881.

<sup>37</sup> K. RAHNER, *Morte di Gesù e conclusione della rivelazione, Dio e rivelazione. Nuovi Saggi*, 7, EP, Roma 1981, 207 e 208.

Concludendo, i Sinottici raccontano la passione-morte di Gesù come il suo cammino di sofferenza per amore fino alla morte di croce. Cristiano è chi segue Gesù fino alla propria morte per amore. Giovanni presenta la passione-morte di Gesù per far comprendere come egli mediante il suo processo di trasformazione personalizzante cosciente e libera trasforma la sofferenza inflitta dagli uomini e la sua debolezza umana di morente nella gloria del compimento dell'agape. Gesù, il Nazareno, Re dei Giudei, è il Crocifisso Prediletto Figlio del Padre compiutamente umano, o relazione personale agapica con il Padre nello Spirito e con gli uomini, che credono in lui. Cristiano è chi accoglie il dono di rifare in sé questo processo di compimento di relazione agapica. Il Compiuto ci rende capaci di diventare compiuti, ma non perfetti (Eb 5,9 e 10,14). I passaggi di questo processo di Gesù e del credente vengono espressi nelle cinque sequenze tramite la catena semantica dei verbi indicanti le azioni esterne e le operazioni immanenti di Gesù e del credente come movimenti spaziali: andare e portare, sensazioni somatiche: aver sete e bere: percezioni psichiche: constatare, atti intelligenti e liberi: dire, vedere, sapere, credere, testimoniare, accogliere, entrare in relazione di compiutezza agapica tra Gesù e il credente, come il Discepolo prediletto, con il Padre nello Spirito in quanto chiesa come Maria. Questo è ad un tempo il «tutto è compiuto» dell'economia della salvezza, come compimento della scrittura e l'«è compiuto» di Gesù Figlio del Padre e del credente figlio di Dio, come compiutezza della persona o relazione agapica sussistente.

*«Ricordati, Padre, della tua misericordia; santifica e proteggi sempre questa tua famiglia per la quale Cristo, tuo Figlio, inaugurerà nel suo sangue il mistero pasquale».*

## *La veglia pasquale*

Dopo il sabato, all'alba del primo giorno della settimana, Maria di Màgdala e l'altra Maria andarono a visitare la tomba. Ed, ecco, vi fu un gran terremoto. Un angelo del Signore, infatti, sceso dal cielo, si avvicinò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa. Il suo aspetto era come folgore e il suo vestito bianco come la neve. Per lo spavento che ebbero di lui, le guardie furono scosse e rimasero come morte. L'angelo disse alle donne: "Voi non abbiate paura! So che cercate Gesù, il crocifisso. Non è qui. È risorto, infatti, come aveva detto; venite, guardate il luogo dove era stato deposto. Presto, andate a dire ai suoi discepoli: 'È risorto dai morti, ed, ecco, vi precede in Galilea; là lo vedrete'. Ecco, io ve lo detto". Abbandonato in fretta il sepolcro, con timore e gioia le donne corsero a dare l'annuncio ai suoi discepoli. Ed ecco, Gesù venne loro incontro e disse: "Rallegratevi!". Ed esse, avvicinate, gli abbracciarono i piedi e lo adorarono. Allora Gesù disse loro: "Non temete, andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea: là mi vedranno" (Mt 28,1-10).

Il sabato santo fin dal secolo II era giorno aliturgico. In seguito alla perdita dell'unità del triduo pasquale si anticipa al mattino del sabato santo la liturgia della veglia. A partire dalla riforma di Pio XII del 1955, il sabato santo ritorna ad essere giorno aliturgico. La liturgia delle ore celebra il riposo di Cristo nella tomba. Con la veglia pasquale, che, anticamente, terminava all'alba del giorno di pasqua, inizia il terzo giorno del triduo, o pasqua. La celebrazione della veglia pasquale si svolge in quattro momenti: liturgia della luce, della parola, del battesimo e dell'eucaristia. Come punto conclusivo del cammino quaresimale è caratterizzata in senso battesimale col rinnovamento delle promesse battesimali dei fedeli e dall'effettiva celebrazione del battesimo. Simbolicamente è dominata dal passaggio dalla notte al giorno, dalle tenebre alla luce, dal riposo della morte di Gesù alla vita del Signore risorto e dei cristiani rinati a vita nuova.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 28,1-10**

Il contesto liturgico di Mt 28, 1-10 è dato dalle varie letture dell'AT e del NT con relativi salmi e preghiere. Pur in modo frammentario queste pagine bibliche fanno percorrere l'intera storia della salvezza. Dio suscita la vita, creando il mondo ponendo al centro l'uomo sua immagine e somiglianza (Gen 1,1-2,2); salva la vita di Isacco (Gen 22,1-18); libera il suo popolo dal Faraone, (Es 14,15-15,1); riama con affetto perenne il suo popolo infedele (Is 54,5-14); stabilisce con esso un'alleanza eterna (Is 55,1-11); gli comunica la sua sapienza di vita (Bar 3,9-15.32-4,4); cancella i suoi peccati con acqua pura e gli dona un cuore nuovo (Ez 36,16-28). L'azione storico-creatrice e salvifica divina tramite acqua, parola, sapienza, affetto, alleanza va dalla creazione alla redenzione, dall'esterno all'interno, dal popolo al singolo. Il testo di Rm 6,3-11 mostra come la salvezza proclamata nelle letture dell'AT trovi il suo compimento in quella battesimale. I credenti, partecipando alla morte e risurrezione di Gesù Cristo, sono «morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù» (Rm 6,11). Il testo di Mt 28,1-10, annunciando il significato del reale risorgere di Gesù, congiunge le letture veterotestamentarie con quella paolina. Il brano matteoano è la prima parte dell'ultimo capitolo del primo vangelo e come tale, continuando il racconto della passione-morte di Gesù, introduce agli annunci della risurrezione. «Uno sguar-

do più attento individua tre elementi accostati l'uno all'altro e intrecciati tra di loro: la prosecuzione dell'episodio delle guardie, le donne al sepolcro e la cristofania»<sup>1</sup>. Infatti Mt 28,1-20 mostra un'evidente struttura tripartita concentrica, di cui, la parte centrale ha valore negativo, così da dare risalto alle due parti estreme di valore positivo tramite un parallelismo sinonimo progressivo. La prima parte positiva funge da preparazione all'ultima parte, pure positiva, come sintesi dell'intero vangelo. **A.** le donne al sepolcro: annuncio angelico della risurrezione e missione, apparizione del Risorto e missione per i discepoli vv. 1-10; **B.** le guardie in città: annuncio ai sommi sacerdoti dell'accaduto e loro interpretazione, vv. 11-15; **A'**. i discepoli in Galilea: apparizione del Risorto ai discepoli e loro invio ai popoli, vv. 16-20. Il contesto culturale consente di comprendere meglio la struttura, la funzione e il significato del messaggio dei vv. 1-10.

## 2. Il contesto culturale

Il testo sembra avere due sfondi culturali: uno comunitario e l'altro linguistico. Per quanto concerne l'aspetto comunitario i vv. 1-10, posti in posizione enfatica, sono il frutto di una elaborazione matteana di «un'antica tradizione»<sup>2</sup> (solo in parte presente in Mc 16, 1-8; Lc 24,1-12; Gv 20, 1-2: 11-18) in funzione delle altre due parti del capitolo. Infatti i vv. 11-15 hanno una funzione negativa apologetica, mentre in vv. 16-20 assumono un valore positivo missionario. Questa antitesi esprime il duplice problema culturale della comunità matteana. All'esterno c'è contesa tra chiesa e sinagoga sull'identità di Gesù come Messia, Figlio di Dio a partire dalla sua risurrezione. Secondo lo stile apologetico matteano i sommi sacerdoti e i Farisei, sapendo, che «quell'impostore» aveva predetto la sua risurrezione al terzo giorno, con il permesso di Pilato sigillano la tomba e la fanno custodire dai soldati, «perché non arrivino i suoi discepoli, lo rubino e poi dicano al popolo: "È risorto dai morti". Così quest'ultima impostura sarebbe peggiore della prima» (27,63-64). Sempre secondo Matteo i sommi sacerdoti con gli anziani, a cui le guardie annunciano il fatto accaduto al sepolcro, scientemente mentendo, inducono con denaro le guardie a dire che i discepoli hanno trafugato, mentre essi dormivano, il corpo di Gesù (28,11-15). I cristiani, sanno che questa «diceria si è divulgata tra i Giudei fino ad oggi» (28,15). «L'orientamento apologetico di questa tradizione è chiaro. Per convincere gli increduli si è voluto utilizzare un racconto che annunciare la risurrezione di Gesù e si è voluto, inoltre, distruggere una leggenda, che correva, sul trafugamento del cadavere di Gesù»<sup>3</sup>. All'interno della comunità in prevalenza giudeo-cristiana si dubita non sul fatto del risorgere di Gesù, ma sulla sua comprensione (28,16) e sulla sua conseguenza ecclesiale, come legittimazione dell'apertura missionaria per fare discepoli-cristiani tutti popoli. Infatti nei vv. 16-20 Matteo da una parte recensisce la fede e il dubbio dei discepoli e dall'altra parte, rielaborando la tematica evangelica dell'invio missionario, risolve la questione fondando il dono-compito di fare discepoli-cristiani tutti i popoli sul comando del Signore Risorto. «Il possesso pieno dell'*exousía*, autorità, autorizza Gesù a comunicare l'incarico alla missione universale, nonché ad assicurare la sua presenza permanente. Il comando missionario matteano è formulato in maniera caratteristica ed è distinto dagli altri, grazie all'impiego del verbo *mathēteúein*, fare discepoli» mediante il battesimo e l'osservanza di

<sup>1</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,714.

<sup>2</sup> SAND, *Il vangelo*, 2,892.

<sup>3</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1973, 224.

tutte le parole del Signore<sup>4</sup>. Sicché i vv. 1-10 assumono una funzione apologetica contro la diceria dei sommi sacerdoti, vv. 11-15, e kerigmatica *intra* ecclesiale, vv. 16-20, circa il dubbio della fede e l'apertura missionaria ai pagani. Il secondo sfondo culturale dei vv. 1-10 è dato dal linguaggio e dal genere letterario del testo. Matteo usa il linguaggio apocalittico per narrare il morire e per annunciare il risorgere di Gesù. Infatti terremoto, angelofania, cristofania, parole, "ed ecco", verbi di vedere (2.7.9), atteggiamenti, paura, gioia, aspetto sfolgorante, vesti candide come la neve... sono espressi secondo il codice apocalittico o rivelativo. Questo prevalere dell'elemento luminoso e visivo significa «che quanto viene descritto qui è qualcosa da percepire con gli occhi, e che, per altro, richiede di essere interpretato mediante la parola»<sup>5</sup>. Questo linguaggio introduce a comprendere il genere letterario del testo. I vv. 1-8 descrivono un'angelofania, mentre i vv. 9-10 designano una cristofania. Ciascuna della due parti è narrata secondo una struttura letteraria stabilita. L'aggancio dell'angelofania con la cristologia costituisce l'elaborazione mattea del kerigma pasquale, i cui elementi fondamentali sono ancora individuabili: morte di croce, risuscitamento e apparizione come in 1Cor 15,3-5. In quest'ottica la struttura del testo appare pluriarticolata. Il testo ha: **A.** una introduzione topo-cronologica, v. 1, seguita da due sequenze parallele disuguali: **B.** angelofania, ed ecco, vv. 2-8; **B'**: cristofania, ed ecco, vv. 9-10; **A'**. senza conclusione. Similmente anche la struttura interna alle due sequenze è simmetrica: **a.** angelofania/cristofania, vv. 2-3. 9a; **b.** reazione delle donne, vv. 4.9b; **b'**. rassicurazione, vv. 5; 10a; **a'**. missione e messaggio, vv. 6-8. 10b. L'analisi delle due sequenze consente di cogliere il significato del messaggio.

### 3. L'indicativo teologico

Il v. 1 svolge la funzione di raccordo col racconto delle sepolture (27,57-61) e della sigillazione della tomba (27,62-66) e di introduzione alle due sequenze dei vv. 2-8 e 9-10.

#### *A. Introduzione spazio-temporale, mattino presto al sepolcro v. 1*

Tutti gli evangelisti concordano che l'evento della risurrezione accade al «primo giorno della settimana» (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Gv 20,1). Matteo seguendo, Mc 16,1, precisa che tale giorno è quello «dopo il sabato». Ma usano espressioni differenti per indicare il momento preciso. Per Mc 16,2 avviene «di buon mattino, dopo il levar del sole», per Lc 24,1 «all'aurora», per Gv 20,1 «mentre era ancora buio». Secondo Matteo la risurrezione avviene dopo la sera del sabato, mentre albeggia, cioè incomincia, secondo il calendario ebraico, il primo giorno della settimana. Quindi la risurrezione avviene all'inizio del terzo giorno dopo la morte, come preannunciato da Gesù (16,21; 17,23; 20,19; 27,63) e ripreso dal kerigma (1Cor 15,4). Questa precisazione cronologica presenta una colorazione liturgica esplicitata dal Vangelo di Pietro, che parla della «notte in cui cominciava a illuminarsi il giorno del Signore»<sup>6</sup>. Ma il testo può significare, secondo la concezione giudaica, quel lasso di tempo dopo il quale uno deve essere considerato definitivamente morto, ossia il suo corpo viene abbandonato dalla sua anima. Durante questi tre giorni era costume visitare la tomba del morto (Gv 11,31). Infatti finito il riposo sabbatico e iniziato il tempo libero, le donne, tre per Mc 15,1; tre o più in Lc 23,40, una certa, Maria di Magdala, e

<sup>4</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, 34 e 65.

<sup>5</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 715.

<sup>6</sup> *Il vangelo di Pietro*, 9,35, ERBETTA M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento I/1*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 143.

altre anonime per Gv 20, 1.2), due per Mt, Maria, la Maddalena e l'altra Maria, vanno alla tomba. Esse vanno al sepolcro per Mc 15,1 e Lc 23,56 con l'intenzione di aromatizzare il corpo di Gesù, secondo Gv 20,1 per piangere, per Mt per visitare e comprendere il significato vedendo, *thērōsai*, la tomba. Questa verosimile azione di pietà-intuizione femminile le rende testimoni oculari dell'accaduto. Oltre ogni differenza sul numero e sull'intenzione delle donne, gli evangelisti, ed in particolare Matteo, sono concordi nel presentare le donne come gli unici testimoni ad un tempo della morte, della sepoltura e del significato della risurrezione di Gesù. Le due sequenze evidenziano questa funzione testimoniale delle donne.

*B. Angelofania e missione delle donne per i discepoli, vv. 2-8*

Il testo ha lo schema letterario delle angelofanie (Gen 22,11-13; Nm 22,31-35; Gdc 6,11-24), con l'omissione della difficoltà e del segno di conferma e con l'aggiunta del terremoto all'inizio e dell'inframezzato spavento delle guardie: **a.** terremoto apocalittico, v. 2a; **b.** apparizione dell'angelo del Signore, sua azione e suo aspetto apocalittico vv. 2b-3; **c.** reazione di paura delle donne e di spavento di tramortimento delle guardie, v. 4; **c'**. rassicurazione delle donne da parte dell'angelo, v. 5a; **b'**. quadruplice messaggio dell'angelo con chiusura, vv. 5b-7; **a'**. frettolosa partenza delle donne dal sepolcro, corsa con timore e gioia per annunciare ai discepoli l'evento, v. 8.

L'evangelista introduce il racconto con la solita espressione, "ed ecco!" indicante l'accadimento dell'evento (3,6; 17,3.5; 27,51). In parallelismo con il fatto del morire (27,51) «il grande terremoto» è il segno della teofania di Dio (Es 19,18), che si compie nell'evento del risorgere del Crocifisso. Tale evento però non viene descritto, ma annunciato dalla modalità, azione e parola dell'angelo del Signore (Mt 1,20; 2,13.19; 27,51). L'angelo è la sua funzione kerigmatica. Infatti il suo aspetto luminoso e il bianco della sua veste sono apocalittici, cioè rivelatori dell'evento accaduto. La sequenza delle azioni dell'angelo: discende dal cielo, si avvicina al sepolcro, rotola via dall'entrata «la grande pietra sigillata» (27,60.66) e vi si siede sopra, non descrive il risorgere di Gesù né lo provoca, aprendo la tomba, ma lo significa. L'angelo, rotolando via la pietra di chiusura per sedersi sopra, esprime il riposo vittorioso del Risorto sullo *sheol*, zona dei morti, cioè sul suo stesso essere morto come crocifisso. A questo livello del racconto «la liberazione di Gesù non viene descritta», ma solo significata gestualmente<sup>7</sup>. La reazione dei presenti, guardie e donne, è un ulteriore commento gestuale dell'evento del risorto. Il terremoto e l'apparizione dell'angelo da una parte significano la risurrezione dai morti di Gesù e dall'altra parte le guardie, mandate apposta per vigilare sul sepolcro (Mt 27,64.65), colpite da questi due fenomeni apocalittici e impaurite si scuotono, come la terra e Gerusalemme (21,10; 27,51) e diventano come morte, in contrapposizione al Crocifisso risuscitato, e, come tali, non partecipano all'evento. Anche le donne, secondo Matteo, venute al sepolcro per comprendere vedendo, sono prese da paura. Tuttavia l'angelo, in contrapposizione alle guardie, lasciate nel loro terrore di morte, compie nei confronti delle donne una serie di azioni. Secondo lo schema della angelofania le invita a non temere. Trasforma il supposto interrogativo sulla loro ricerca del corpo (Lc 24,5; Gv 20,15) in un veggente sapere lo scopo della loro venuta al sepolcro. «So infatti che voi cercate Gesù, il Crocifisso» (28,5c). Così «la ricerca del Crocifisso porta al ritrovamento del Risorto» (Lc 24,5; Gv 20,15.16)<sup>8</sup>. Con rimarcata contrapposizione l'angelo rivela alle donne che il Crocifisso non è più nel sepolcro, «perché,

<sup>7</sup> A. SAND, *Il vangelo secondo Matteo. Volume secondo. Matteo 16,21-28.20*, Morcelliana, Brescia 1992, 887.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 888.

come aveva predetto», (12,40; 16,21; 17,9.23; 26,32), «è risorto» (28,6a; Lc 24,5-6). Come il participio perfetto passivo crocifisso, *estaurōménos*, indica l'effettivo stato di morte di Gesù così il passivo aoristo «è risorto, *ēgérthē*», da una parte denota la storica puntualità dell'evento del risorgere del Crocifisso e dall'altra significa la sinergica azione tra Dio e il Crocifisso. «Nel NT la risurrezione di Gesù è espressa 31x con la forma passiva aorista del verbo *egéirō*, sveglio/mi sveglio (Lc 24,34; Rm 4,25; 6,4; Mc 16,6;; Mt 28,6; Lc 24,6; Gv 2,22). La sua presenza usuale nel NT, il sinonimo *anéstē*, si rizzò,(Mt 17,9; 1Ts 4,14), come pure l'equivalente ebraico, richiedono che s'intenda il passivo in senso mediale: si alzò/si svegliò. Le forme di *egéirō*, da interpretare in senso mediale, non indicano dunque (almeno in primo luogo) l'azione di cui fu soggetto il Crocifisso a pasqua, o *passivum divinum*, ma la conseguente manifestazione di vita del Crocifisso»<sup>9</sup>. perciò l'angelo invita le donne a vedere e comprendere il luogo dove giaceva il Crocifisso. La constatazione della tomba (vuota) non è la prova del risorgere. Infatti nei testi del NT concernenti la tomba o il monumento di Gesù non viene mai qualificato come vuoto per provare il suo essere risorto. Questo è un atto-evento vitale e concernente tutta la realtà di Gesù, compreso il suo corpo, mentre la tomba rimanda al suo stato di morte. Matteo non descrive l'evento del risorgere ma lo fa annunciare dall'angelo. E tale kerigma viene prima e prescinde dalla prova della tomba. La comunità matteana ha conoscenza della tomba, ma non la venera come luogo sacro, altrimenti vi presupporrebbe la presenza del corpo, come nelle tombe dei martiri. «Il fattore che determina la fede pasquale non è la tomba vuota, bensì il fatto che lo videro, il fatto che il risorto si mostrò ai discepoli vivo»<sup>10</sup>. La conclusione dell'azione angelica è la missione. L'angelo comanda alle donne di andare in fretta e di dire ai discepoli di Gesù, in procinto di lasciare Gerusalemme, tre dati oggettivi: il Crocifisso «è risorto dai morti, ed ecco, vi precede in Galilea e là lo vedrete» (28,7). Con le espressioni «in fretta, ed ecco, ecco» Matteo sottolinea l'urgenza con cui bisogna annunciare il kerigma pasquale (28,7a). Infatti l'espressione «è risorto dai morti» qualifica il messaggio angelico come confessione di fede (Rm 10,9). La Galilea come punto di incontro tra i discepoli e il Risorto è la regione di provenienza delle donne, dei discepoli e di Gesù (Mt 27,55.56; 4,18-22; 27,73; 2,22.23); è l'ambiente dell'attività messianica del Gesù storico (2,22; 4,23; 21,11), ma è anche il punto di partenza per la comunità matteana per fare discepoli tutti popoli (4,15 e 28,19). L'angelo conferma questo valore del comando-messaggio rimarcando la sua regale competenza di rivelatore divino: «Ecco ve l'ho detto!» (28,7e). Come conclusione dell'angelofania le donne lasciano, ma non fuggono come in Mc 15,8, il sepolcro in fretta. La fretta delle donne, già comandata dall'angelo, da una parte consente loro di raggiungere i discepoli prima che lascino Gerusalemme (Lc 24,13) e dall'altra parte corrisponde all'urgenza della comunità cristiana di annunciare l'evento pasquale. Le donne corrono verso i discepoli con un atteggiamento di paura per la non comprensione dell'accaduto e di gioia per il contenuto del messaggio loro annunciato. «Le donne eseguono l'incarico. Alla paura è subentrata la grande gioia, che vince la paura e caratterizza il sentimento pasquale. In Matteo si parla di gioia ogni volta che qualcuno ha trovato la realtà definitiva, permanente (2,10; 13,44; 25,21.23)»<sup>11</sup>. Infatti le donne non fuggono tacendo come in Mc 16,8, ma «corrono ad annunciare ai discepoli» il significato della loro gioia: il Crocifisso è il Risorto (28,8b). In sintesi, secondo Matteo, le donne, pur non avendo ancora visto il Risorto, ma in forza del terremoto dell'angelofania, del messaggio e

<sup>9</sup> J. KREMER, *egéirō*, DENT, 1,993 e 994.

<sup>10</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 720-721.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 721.

rispettivo comando non riferiscono ai discepoli, ma annunciano, evangelizzano, *apaggeilai*, il kerigma dell'«è risorto dai morti». Questa competenza kerigmatica viene completata dall'esperienza del Risorto.

*B'. Cristofania alle donne e missione per i discepoli, vv. 9-10*

Il testo ha la struttura incompleta delle cristofanie gerosolimitane e/o galilaiche. **a.** il risorto appare e saluta; **b.** gli interessati reagiscono; **b'**. egli si fa conoscere; **a'** li invia in missione (Lc 24,34-49; Gv 20, 19-23;24-29). In Mt 28,9-10, come in Gv 20, 16-18, mancando l'offerta del segno di riconoscimento, si ha uno schema tripartito: **a.** apparizione del Risorto, ed ecco, v. 9a; Gv 20,16a; **b.** reazione di adorazione delle donne, v. 9b; Gv 20,16b-17a; **a'**. missione da compiere, v. 10; Gv 20,17b-18. «La maggior parte dei critici concorda nel riconoscere all'origine di entrambi i racconti (di Mt 28,9-10 e di Gv 20,11-18) una medesima tradizione, interpretata diversamente»<sup>12</sup>. Mentre le donne corrono per la gioia verso i discepoli succede l'evento: «ed ecco Gesù viene loro incontro» (28,9a). Il risorto le saluta, donando loro non la pace ebraica, *shalēm*, ma la gioia cristiana, *chairete*, gioite. Questa gioia esprime la nuova identità del Crocifisso Risorto. Il fatto che le donne «prostratesi gli stringano i piedi» non vuol dire che vogliono trattenerlo come la Maddalena ( Gv 20,17), ma significa che il Risorto non è un fantasma, bensì un uomo con corpo reale (28,9b). Infatti le donne lo riconoscono come identico al Gesù Crocifisso e gli tributano, come i Magi a Betlemme e i discepoli sul monte (2,11; 28,17), l'onore dovuto al loro Signore e Figlio di Dio. Questa nuova identità di Gesù, e per conseguenza delle donne è il fondamento, costituisce la competenza e il contenuto oggettivo della missione. Infatti «allora Gesù» prima le rassicura, «non temete» e poi conferisce loro l'incarico missionario mediante due imperativi, l'uno costitutivo, «andate» e l'altro operativo, «annunciate ai miei fratelli» (28,10ab). Il contenuto dell'annunciare non è il kerigma, come nella missione ricevuta dall'angelo, ma la nuova relazione di identità di Gesù Risorto, delle donne e quindi dei discepoli, designati dal Risorto come suoi fratelli. Se in Mt 12,46-50 Gesù considera suo fratello, sorella e madre chi fa la volontà del Padre qui è l'unico testo in cui Gesù proclama in modo assoluto e incondizionato i discepoli suoi fratelli. Mentre le donne, rimanendo fedeli al Crocifisso, non hanno perso la loro identità etica e ricevono dal Risorto quella cristologica ed ecclesiale. I discepoli invece fin dall'arresto «abbandonatolo, tutti fuggirono» (26,56): Inoltre Pietro, loro rappresentante, durante il processo religioso per tre volte lo rinnega incominciando «a imprecare e a giurare: "Non conosco dell'uomo!» (26,74). Gesù, rimanendo fedele nel suo morire e risorgere supera l'infedeltà umana e costituisce per sempre suoi fratelli, i discepoli proprio come «primogenito "di coloro che risorgono dai morti", tra molti fratelli» (Rm 8,29; Col, 1,18). In Mt 28,10b «la fraternità assume il carattere di un dono completamente gratuito»; «qui probabilmente Matteo ha già davanti agli occhi la fratellanza della comunità» ecclesiale<sup>13</sup>. L'invito di Gesù rivolto ai suoi fratelli tramite le donne di recarsi in Galilea, per sperimentare la sua presenza ha un duplice scopo. La sua vista là renderà i discepoli, come le donne, testimoni oculari della sua risurrezione e, resi tali, potrà partecipare loro la sua competenza di Signore per inviarli a fare discepoli-fratelli, cioè cristiani, tutti gli uomini, garantendo loro la sua continua presenza fino alla fine del tempo (28,16-20). In sintesi, secondo Matteo la fede delle donne e «dei discepoli non poggia quindi sull'interpretazione di circostanze strane (sepolcro vuoto) e neppure su una rivelazione divina oggettivata in proposizioni (messaggio dell'angelo), bensì sull'espe-

<sup>12</sup> LÉON-DUFOUR, *Risurrezione*, 167.

<sup>13</sup> GRASSO, *Gesù*, 156; SAND, *Il vangelo*, 2, 901.

rienza dell'incontro personale con lo stesso Gesù risorto»<sup>14</sup>. Infatti l'angelifania prepara le donne alla cristofania. Queste, in opposizione alla guardie prezzolate e ai sommi sacerdoti menzogneri, rese testimoni oculari, vengono inviate dal Risorto ad annunciare ai discepoli la cristofania in Galilea sul monte. Così i discepoli, resi testimoni oculari e investiti dal Risorto della sua stessa competenza missionaria, danno inizio al sorgere e al continuare fino alla fine del mondo della chiesa come cristiana tramite battesimo, formazione teologale e prassi morale. La celebrazione della pasqua, come attualizzazione per noi oggi della promessa, permanente presenza del Risorto, fonda il continuare della medesima vita cristiana come chiesa nel mondo (28,20b).

#### 4. L'imperativo antropologico

I testi evangelici sulla risurrezione esprimono in modo narrativo il contenuto del kerigma catechistico (1Cor 15,3-8; Lc 24,34; Rm 1,3-5) e liturgico (Fil 2,6-11; Ef 5,14; 1Tm 3,16) e della prima predicazione apostolica (At 2,22-41; 3,12-16). Ciascun evangelista, elaborando precedenti tradizioni, presenta il significato dell'unico evento delle risurrezione in modo così differente da rispondere alle esigenze della sua comunità, ma nessuno lo descrive. In Mc 16,1-8 si rimarca l'annuncio profetico dell'evento. In Lc 24 e in Gv 20-21 si sottolineano la realtà del corpo del risorto, la processualità del credere e l'investitura missionaria. In Mt 27,62-66-28, 1-20 si mantiene il dato comune delle guardie, delle donne al sepolcro e l'angelifania, ma l'autore lo elabora fondendolo con dati propri della fonte matteana così da fare una presentazione dell'intero evento in chiave apologetica. «Questi resoconti denotano certi elementi fortemente apologetici e sono poco equilibrati tra loro nelle enunciazioni»<sup>15</sup>. Questa lettura apologetica viene continuata dallo Pseudo Pietro e da Giustino nella tradizione. «"Venite (entrate con me nel sepolcro; infatti per voi ho rimosso la grande pietra d'ingresso) e vedete il luogo dove era posto il Signore". "Affinché mediante una constatazione oculare, dice il Crisostomo, vediate che il suo corpo non è qui, ma per il fatto che è risorto, se non credete alle mie parole, crediate mediante il sepolcro". Afferma s. Girolamo: "L'angelo per ciò preparò la via, e come una guida introdusse le donne nel sepolcro e lo mostrò loro vuoto, affinché da ciò non dubitassero che Cristo fosse risorto"»<sup>16</sup>. A partire dall'applicazione storiografica ai testi evangelici, il pensiero razionalista nega il risorgere di Gesù come fatto-evento storico, quello ermeneutico lo interpreta come messaggio di fede della «predicazione», quello dogmatico come «oggettività dell'avvenimento», quello sistematico come «avvenimento» storiograficamente documentabile, quello apologetico come «il massimo tra i prodigi che basta da sé a provare luminosamente la messianicità di Gesù»<sup>17</sup>. «In generale la teologia cattolica del presente» si orienta verso una comprensione del «significato» dello stesso evento «ed in questo senso il sepolcro vuoto è un segno che tende ad escludere ogni possibile forma di docetismo»<sup>18</sup>.

Rimanendo nell'ottica apologetica matteana, è possibile comprendere come il risorgere di Gesù negativamente non è riducibile all'inganno apostolico, all'apparenza del corpo del risorto, al mito del ritorno primaverile della vita o di Iside e Osiride, al solo annuncio del suo significato, alla reincarnazione orientale, alla prova fisica o

<sup>14</sup> SAND, *Il vangelo* 2, 903.

<sup>15</sup> SAND, *Il vangelo*, 2, 891.

<sup>16</sup> CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria*, 2,2, 423.

<sup>17</sup> DUQUOC, *Cristologia*, 410; F. FABBI, *Il miracolo della risurrezione*, EC 6, 254,

<sup>18</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 186.

miracolo della divinità di Gesù Cristo. E positivamente per Matteo il risorgere di Gesù è il significato della sua compiuta identità umano-divina che fonda, salva, esige e compie il significato della nostra, compiuta e da compiersi, identità di persone umano-cristiane come chiesa. Matteo, a differenza degli altri evangelisti, dà al risorgere di Gesù Cristo un'accentuazione apologetica, ma non adducendo delle prove di dimostrazione, bensì per rimarcarlo come evento significativo. Ottiene questo risultato semantico elaborando un materiale proprio per esprimerlo mediante un linguaggio apocalittico o rivelativo. Interpretando questo linguaggio emerge il significato matteoano dell'evento del risorgere di Gesù Cristo.

L'evento del risorgere avviene tra la tenebra della fine del sabato e la luce dell'inizio del primo giorno della settimana, cioè in quel tempo determinato che è «l'albeggiare» orientale del nuovo tempo cristiano (28,1a). Le donne, la Maddalena e l'altra Maria non vanno per ungere o piangere il morto (Mc 16,1; Lc 24,1; Gv 20,11), ma per comprendere l'evento «vedendo il sepolcro» (28,1b). Infatti, analogamente al fatto del morire, l'evento del risorgere è così significato: «Ed ecco accadde un grande scisma» (27,51; 28,2a). Il valore cosmologico rivelativo o apocalittico dell'evento viene ulteriormente significato dalla discesa dell'angelo dal cielo, dal suo avvicinarsi al sepolcro, dal rotolare via la pietra e dal sedersi sopra per significare la signorile vittoria del risorgere di Gesù sul suo essere morto (28,2b). Infatti il suo aspetto come lampo e la sua veste bianca come neve esprimono la luminosa evidenza del significato dell'evento del risorgere. Per contrasto lo scuotersi sismico dei custodi impauriti e il loro diventare come morti denotano l'obnubilarsi della coscienza di chi doveva vigilare affinché non avvenisse l'evento del risorgere (27,62-66). L'intervento della parola angelica formalizza questo significato dell'evento. L'angelo, mentre lascia le guardie nella loro tenebra di morte, toglie dalle donne l'obnubilamento della paura. «Voi, non temete» (28,5a) e ne dà un duplice significato. Infatti negativamente egli sa che le donne sono venute per cercare il Crocifisso, ma, positivamente anzitutto egli afferma che non è più nel sepolcro e soprattutto annuncia il motivo del non essere più lì: «perché si è destato, come aveva detto» (28,6a). Il significato del fatto che il Crocifisso cercato non è più nel sepolcro non sta nella sua assenza, ma nell'evento che egli è risorto e tale evento è confermato dall'avverarsi della sua autoprofezia. perciò l'invito rivolto alle donne di venire a «comprendere, vedendo, *idete*, il luogo dove giaceva» il Crocifisso non è la riprova fisica della tomba, che mai viene qualificata come *vuota*, ma la conferma negativa del significato positivo del risorgere (28,6b). L'importanza dell'oggettivo rivelarsi di tale significato è tale che Matteo trascura la reazione soggettiva delle donne, per passare *subito* all'incarico missionario. Infatti l'angelo invita le donne ad andare in fretta per comunicare il completo significato dell'evento. Il Crocifisso non solo è risorto, ma «è risorto dai morti» (28,7a). La forza di questo significato dell'evento viene evidenziata dalla seconda parte del messaggio: «Ed ecco vi precede in Galilea e là lo vedrete» (28,7b). Il Crocifisso è così risorto dai morti, cioè vivo, da precedere i discepoli in Galilea e là lo potranno comprendere vedendolo. A modo di chiusura, secondo Matteo, l'angelo conferma l'importanza del significato del suo messaggio con l'autorità rivelativa dell'«ecco ve l'ho detto» (28,7c). Le donne spinte da questa urgenza semantica, lasciato in fretta il sepolcro con timore che diventa gioia, corrono ad annunciare questo significato dell'evento Gesù ai discepoli. Ma mentre corrono dai discepoli «ecco viene loro incontro Gesù», la realtà stessa del significato dell'evento, e le saluta con il dono della gioia del Signore vivente (28,9a). Le donne, illuminate dal significato del messaggio che le conduce, non temono né dubitano, ma, continuando il loro movimento, avvicinatesi, abbracciano i

suoi piedi e l'adorano come loro Signore. Le donne sperimentano finalmente nella adorazione di fede ed amore la realtà della compiuta identità di Gesù, il Crocifisso re dei Giudei, Cristo Figlio di Dio. Il Risorto le rassicura e le reincarica di annunciare ai suoi discepoli-fratelli il significato dell'esperienza dell'intera realtà. Il Risorto infatti precede i discepoli-fratelli in Galilea e là donerà loro di vederlo, riconoscerlo e adorarlo come le donne. In sintesi, nell'angelofania Matteo tramite il linguaggio cronologico, cosmologico, angelofanico, gestuale e kerigmatico fa comprendere alle donne il significato dell'evento del risorgere del Crocifisso mentre lo nasconde alle guardie e ai sommi sacerdoti. Matteo nella cristofania usando il sobrio linguaggio dell'incontro personale fa sperimentare alle donne il contenuto del significato dell'avvenuto avvento del Crocifisso Risorto. Le donne, personificazione del credente come chiesa, in forza di questa duplice esperienza semantica e reale diventano le prime annunciatrici di Gesù, il Crocifisso re dei Giudei, Cristo Signore Risorto a tutti i suoi fratelli disponibili, anche se infedeli, cristiani. Da questa nuova esperienza pasquale del Signore Gesù Cristo riparte la missione dei cristiani come chiesa. «La sovranità si è resa presente, l'unica salvezza è pronta per tutti i popoli nel battesimo e nell'ammaestramento, la vera dottrina è enunciata e offerta irrevocabilmente, la perenne presenza di grazia del Kyrios è promessa»<sup>19</sup>. Così la veglia pasquale, celebrando il significato dell'evento di Gesù Cristo risorgente, prepara già la celebrazione del giorno di Pasqua: la presenza del Risorto, inizio del tempo pasquale.

Verona 13.12.97 s.d.g.

---

<sup>19</sup> TRLLING, *Il vero*, 35.

*Tempo di Pasqua*

## *Domenica di Pasqua*

Il primo giorno della settimana, Maria di Magdala si recò al sepolcro di mattino, quand'era ancora buio, e vide che la pietra era stata tolta dal sepolcro. Corse allora e andò da Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!". Pietro allora uscì insieme all'altro discepolo e si recarono al sepolcro. Correano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro. Chinatosi, vide i teli ancora là, ma non entrò. Giunse intanto anche Simon Pietro, che lo seguiva, ed entrò nel sepolcro e vide i teli ancora là e il sudario, che era stato sul suo capo, non là con i teli, ma in disparte, ripiegato in un luogo. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro e vide e credette. Infatti non comprendevano ancora la scrittura, che gli cioè doveva risorgere dai morti. I discepoli perciò se ne tornarono di nuovo a casa (Gv 20,1-10).

Già fin dal NT la pasqua cristiana, il primo giorno della settimana in cui il Crocifisso, risorgendo, diventa il Signore, viene chiamata «domenica» (Ap 1,10. «Da allora, la chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale. Ogni settimana, nel giorno a cui ha dato il nome di "domenica", fa memoria della risurrezione del Signore, che ogni anno, unitamente alla beata passione, celebra a pasqua, la più grande delle solennità» (SC 6.102).

### **1. Il contesto e il testo di Gv 20,1-10**

Nella prima lettura Pietro, reso dal Risorto suo «testimone» oculare, annuncia, nel discorso in casa di Cornelio, che il fatto-evento del morire e risorgere costituisce il compimento dell'intera vita di Gesù e della nostra salvezza. E di questo rendono pure «testimonianza tutti i profeti» (At 10,39.41.43). Nella seconda lettura Paolo mette in risalto come l'indicativo dell'essere morti e risorti tramite fede e battesimo con Cristo fonda l'imperativo della «vita» cristiana da realizzarsi «con Cristo in Dio» (Col 3,1.3). Similmente, nell'altra possibile seconda lettura, Paolo fonda l'imperativo dell'eliminare il fermento (lievito) della corruzione e del celebrare la festa nella purezza dell'autenticità (azzimi) sull'indicativo pasquale. «Infatti Cristo, nostra pasqua, è stato immolato!» (1Cor 5,7). Il testo del vangelo di Gv 20,1-10 consente di evitare il ripetere quello della veglia, previsto per l'anno A, Mt 28,1-10, e nello stesso tempo mediante l'azione della Maddalena, di Pietro e dell'altro discepolo indica l'antefatto del testo di At 10,37-43, l'evento fondante l'esortazione delle due letture paoline, l'azione prodigiosa divina del Salmo 117 e la traccia del primo cammino di fede. Gv 20,1-10 a monte si connette con il racconto della sepoltura. Poiché stava per finire «il giorno della Preparazione dei Giudei», Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo depongono il corpo di Gesù avvolto in teli insieme con aromi in un sepolcro nuovo situato in un giardino vicino al Golgota (19,38-47). A valle il testo introduce all'intero capitolo ventesimo, costituendone ad un tempo il primo racconto. «La struttura del testo giovanneo della risurrezione risulta dall'accostamento delle scene di un grande dittico che si può scomporre a sua volta in due pannelli» ciascuno dei quali è composto da due racconti<sup>1</sup>. Infatti seguendo la corrispondenza incrociata della coppia verbale vedere-credere le quattro sequenze dei due pannelli assumono questa struttura. «**A.** (20,1-10) i due discepoli al sepolcro, "vide e credette", (v 8) ; **B.**

<sup>1</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1016.

(20, 11-18) l'apparizione alla Maddalena e l'annuncio ai discepoli, "ho visto il Signore" (v 18); **B'** (20,19-25) l'apparizione ai discepoli; l'assenza di Tommaso, "abbiamo visto il Signore (v 25a); se non vedo non credo" (v 25c); **A'** (20,26-29), l'apparizione in presenza di Tommaso, "perché mi hai veduto, hai creduto; beati quelli che, pur senza aver visto, credono" (v 29)»<sup>2</sup>. Le due ante dei quattro racconti si articolano tra di loro tramite la differenza spazio-temporale. I fatti dei due racconti della prima anta avvengono al mattino presto del primo giorno della settimana e hanno come centro il sepolcro. Le apparizioni dei due racconti della seconda anta avvengono la prima alla sera dello stesso giorno e la seconda otto giorni dopo in una stanza chiusa non ulteriormente precisata. Lo sfondo culturale consente di comprendere meglio il messaggio che emerge dalla prima sequenza di questa struttura.

## 2. Il contesto culturale

La comprensione del testo dipende dalla sua espressione lessicale, dai problemi ecclesiali a cui intende rispondere e dalla stessa struttura del testo. Nei vv. 1-10 il prevalere dei verbi di movimento, 11x, come andare, ritornare, correre più veloce verso o dal sepolcro, dà un senso drammatico all'intero racconto. Questo movimento è in funzione dei verbi di vedere, 6x, connessi con il credere. Simile elaborazione non solo del kerigma, ma anche della sua interpretazione sinottica, sembra rispondere almeno a due istanze ecclesiali. Anzitutto, spariti i testimoni oculari e i loro immediati discepoli, sorge il problema di come i cristiani, in assenza del vederne i segni storici, possono passare dal dubbio al credere nel Signore risorto, tramite la Scrittura e i segni liturgici domenicali (20,1.19.26). In secondo luogo, oltre la garanzia della testimonianza apostolica petrina, il credere dei cristiani è reso possibile anche dall'esperienza testimoniale carismatica di allora e di sempre della discepola Maddalena, del discepolo prediletto e dello stesso Spirito santo. Per rispondere a queste domande l'autore(i) del quarto vangelo assume l'essenza del dato sinottico e, fondendolo con la tradizione(i) originaria (quella del discepolo, della Maddalena, dei discepoli assieme e di Tommaso), mostra come fin dall'inizio personalità tipologiche, vedendo sempre più in profondità i segni, hanno percorso l'intero cammino che conduce lentamente attraverso la sfiducia, l'ignoranza e il dubbio alla piena fede in Gesù Risorto Signore e Dio. Infatti per quanto riguarda la prima parte del dittico i vv. 1-2 corrispondono a quelli paralleli sinottici di Mt 28,1, di Mc 16,1-2 e Lc 24,1. Mentre «l'affinità tra Gv 20,3-10 e Lc 24,12 si spiega con una fonte comune. Parimenti Gv 20,11-18 e Mt 28,9-10 sarebbero l'eco di una stessa tradizione. Su questo punto la maggioranza degli autori concorda nel riconoscere il testo giovanneo un prodotto letterariamente autonomo rispetto a quello dei sinottici. Meno divergenti e controverse sono le ipotesi sulla storia di formazione del testo di Gv 20,19-25 e 26-29. Questa parte viene generalmente attribuita al lavoro dell'evangelista sulla base di una tradizione che ha contatti con quella sinottica in particolare lucana (Lc 24,36-43). All'ipotetica fonte giovannea o alla tradizione originaria è attribuito sostanzialmente il racconto della prima apparizione di Gesù ai discepoli (Gv 20,19-25). A questa l'evangelista o il redattore avrebbe aggiunto il racconto della seconda apparizione che ha per protagonista Tommaso (Gv 20,26-29. Egli prende lo spunto dal dubbio o "timore" associato nella tradizione alle cristofanie pasquali, per esplicitare la propria cristologia e chiarire il rapporto tra il "credere" e il "vedere", tra i primi credenti-discepoli e la comunità successiva»<sup>3</sup>. In quest'ottica Gv 20,30-31 sembra concludere ad un tempo i racconti pasquali e l'intero vangelo. Infatti «in Gv 20,30 si

<sup>2</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse de la foi pascale in JN. 20, NTS 30* (1984), 28.

<sup>3</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1018-1019.

riscontra una fraseologia abbastanza diffusa in alcuni testi dell'ambiente biblico-giudaico sia greco-ellenistico a conclusione di un libro o di una trattazione»<sup>4</sup>. Su questo sfondo lessicale e comunitario testuale Gv 20,1-10 traccia l'inizio del cammino della fede pasquale. Il testo dal punto di vista letterario, tenendo conto della funzione congiuntiva di *dè*, poi, di *ôûn*, dunque, di *gâr*, infatti, sembra avere questa struttura «concentrica. **a.** *dè*, Maria Maddalena va al sepolcro e vede, v. 1; **b.** *ôûn*, corre da Pietro, non sappiamo, v. 2; **c.** *ôûn*, Pietro e l'altro discepolo vanno al sepolcro, v. 3; **d.** *dè*, corrono, ma l'altro discepolo giunge per primo, v. 4; **e.** vede ma non entra, v. 5; **e'**. *ôûn*, giunge anche Pietro, entra e vede i teli, v. 6; **d'**. e il sudario a parte, v. 7; **c'**. *ôûn*, l'altro discepolo entra, vede e crede, v. 8; **b'**. *gâr*, non avevano compreso, v. 9; **a'**. *ôûn*, ritornano a casa, v. 10»<sup>5</sup>. Dal punto di vista del contenuto dinamico la pericope si articola in due movimenti di cui il primo provoca il secondo. Maria Maddalena va al sepolcro, vede la pietra tolta e ritorna da Pietro e dall'altro discepolo, vv. 1-2; questi vanno al sepolcro, entrano, vedono e ritornano, vv. 3-10. «Le due parti del racconto terminano in maniera simile: "non sappiamo dove l'hanno posto, v. 2; non sapevano ancora la Scrittura, v. 9"»<sup>6</sup>. Questa struttura è già una introduzione al messaggio del testo.

### 3. L'indicativo teologico

Il primo versetto delimita l'ambito spazio-temporale dei due racconti della prima anta: presso il monumento al mattino presto del primo giorno della settimana. Per Giovanni il risorgere non avviene «al terzo giorno» o «dopo tre giorni» (1Cor 15,3; Mc 8,31), ma, in accordo con l'espressione sinottica, «all'uno (primo) dei sabati, «*mia; tōn sabbatōn*» (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1). L'uso ebraico del numero ordinale al posto del cardinale, il termine giorno sottinteso, il plurale greco sabati come settimana, danno all'espressione un sapore ebraico-aramaico-greco con il quale l'evangelista significa l'inizio della settimana cronologica come segno di quella definitiva, inaugurata dal risorgere del Signore e continuamente attuata nell'assemblea domenicale liturgica (1Cor 16,2; At 20,7; Gv 20,19. 26; Ap 1,10). Nel determinare poi il momento della giornata riprende il «di primo mattino» di Mc 16,2, precisandolo non in rapporto alla luce (Mc 16,12) ma alla tenebra. Da una parte questa oscurità impedirebbe alla Maddalena di vedere lo stato delle cose, ma dall'altra parte il termine giovanneo tenebra, *skotía*, può significare l'inizio del cammino di fede della donna, che non volge gli occhi verso il Risorto, ma verso i segni materiali umani della sua sepoltura (Gv 8,12; 12,35.46). Giovanni riprendendo il dato sinottico della presenza al Calvario e al sepolcro di Maria di Magdala, «chiamata la Maddalena» (Lc 8,2) e tralasciando la presenza di altre donne (Mt 27,56; 28,1; Mc 15,40; 16,1; Lc 23,49; Gv 19,25), la rende una figura storico-teologica che provoca l'inizio del cammino di fede dei discepoli. Infatti è la prima persona che giunge non al sepolcro (Mt 28,1), ma al monumento, ricordo, *mnēmeion*. Il termine può significare che non si tratta di tomba scavata o pozzo con pietra di chiusura sopra (Gv 11,38), ma di una monumento rupestre incavato, forse un vano con bancone sollevato per la salma, nella roccia di un giardino con apertura orizzontale rasente il suolo, chiusa da una pietra posta davanti (Gv 19,41-42). Tuttavia *monumento*, ripetuto 9x nel capitolo, può significare come la donna, assieme ai discepoli, è ancora *rivolta* (Gv 20, 14) al passato, al luogo della custodia del Crocifisso. Infatti viene non per ungere il corpo, fare cordoglio sul morto, controllare il sepolcro, (Mc 16,1; Lc 24,1; Mt 28,1), ma per cercare l'oggetto

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1019.

<sup>5</sup> F. MANNS, *En marge des récits de la résurrection dans l'évangile de Jean: le verbe voir*, RSR 57 (1983) 13-14.

<sup>6</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 30.

perduto presente come ricordo (Gv 20,15). Del monumento-sepolcro vede fisiologicamente, *blépei*, che la pietra non è stata rotolata via dall'entrata (Mt 28,2), ma tolta via. Con questo primo verbo di vedere l'autore sembra sottolineare che la Maddalena ha fatto solo l'esperienza fisiologica del vedere la pietra. Con il secondo verbo al participio perfetto passivo, «tolta», a differenza dei sinottici che hanno «rotolata via» (Mt 28,2; Mc 16,4; Lc 24,2), lascia supporre nella donna l'idea non di un intervento divino ma di un furto. Il narratore (o la fonte) sembra conoscere la diceria giudaica della sottrazione della salma da parte dei discepoli, che circolava tra l'80 e il 90 tra i Giudei (Mt 28,13-15), ma l'intende non in senso apologetico bensì come supposizione di un furto da parte dell'ortolano. La donna, con intuito femminile presagito il furto, non si ferma a guardare dentro al monumento, ma correndo va da Simon Pietro e dall'altro discepolo, prediletto da Gesù, che si suppongono ancora a Gerusalemme (Gv 18,15-27). Esprime loro il suo convincimento con due affermazioni. «Hanno portato via il Signore dal monumento. E non sappiamo dove l'hanno deposto». Come per la pietra così per la salma l'uso del passivo e dell'impersonale non ha valore teologico, come il trafugamento del corpo di Mosè (Dt 34,5-6) né apologetico antiggiudaico, ma costatativo dell'assenza dell'oggetto cercato. Non si tratta del corpo o salma ma, ironicamente e allusivamente, del Signore. Infatti come Signore non è rubabile, perché il Crocifisso morto-risorto è diventato *Kyrios*. Nella seconda affermazione l'uso al negativo del verbo plurale non sappiamo, *ouk oídamen*, che fa inclusione con il non «sapevano la Scrittura» dei discepoli del v. 9, più che un plurale grammaticale per un singolare sembra essere un implicito ricordo delle donne sinottiche che visitano il sepolcro e soprattutto esprime lo stato di nescienza allusiva d'altro della Maddalena rispetto al Signore risorto. Infatti l'oggetto di tale non conoscenza allusiva d'altro direttamente concerne l'azione e il posto della nuova sepoltura, *éthe kan*, (Gv 19,42), ma direttamente riguarda non la salma, bensì il Gesù, espresso dal pronome maschile accusativo «egli» (Gv 19,42). Così, secondo il narrare giovanneo, la Maddalena, comunicando il suo raggiunto stadio nel cammino dalla nescienza verso la fede, provoca quella di «Simon Pietro dell'altro discepolo, che Gesù amava». L'ordine e la dicitura non sono casuali. Il primo informato dalla Maddalena è Simon Pietro, presente all'arresto (Gv 18,10), al processo religioso (Gv 18,25-27), ma non sul Golgota. Già nella tradizione Simon Pietro è il primo discepolo presente al sepolcro e il primo destinatario dell'apparizione e il primo testimone poi del Risorto (Lc 24,12; Mc 16,7; Lc 24,34; 1Cor 15,5; At 2,32). Accanto a Simon Pietro Giovanni non pone altri discepoli, ma, secondo il suo stile, ne tipizza uno, il discepolo che Gesù prediligeva. Se il discepolo prediletto o amico di Gesù (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20.23) si identifica con «l'altro discepolo» (18,15), dato il credito che questi gode presso il sommo sacerdote (18,15.16), non coincide con Giovanni fratello di Giacomo; se invece si distingue può identificarsi con lui, l'evangelista. Nell'uno come nell'altro caso si tratta di persone storicamente informate, ma distinte dall'autore del quarto vangelo, «letterato e teologo di una certa cultura giudeo-ellenista»<sup>7</sup>. Comunque stia la questione la funzione di questo discepolo è disimmetrica a quella storica di Pietro e simmetrica a quella di fede della Maddalena. Ambedue, muovendo dall'ignoranza, tramite il cammino progressivo del vedere approdano alla fede. «Colpisce questa insistenza dell'evangelista sull'ignoranza dei primi testimoni. Intende sottolineare la loro totale impreparazione all'avvenimento. Non si aspettano la risurrezione»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> SEGALLA, *Evangelo*, 380.

<sup>8</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 30.

Infatti nella seconda parte, vv. 3-10, in parallelo alla prima, viene narrato il primo tratto del cammino dei due discepoli verso una nescienza allusiva della realtà da credere. L'evangelista con il verbo uscì al singolare in posizione enfatica, seguito dal dunque narrativo, fa uscire, senza dire da dove, prima Pietro e poi l'altro discepolo. La corsa della Maddalena provoca quella di Pietro (Lc 24,12) e del discepolo. Infatti l'imperfetto «correvano» in posizione enfatica seguito dall'avverbio «assieme» esprime l'uguale inizio e il differente cammino dei due discepoli verso il monumento. Uguale è solo la partenza, differente è la velocità e questa determina le conseguenti differenze complementari. Il discepolo, correndo più veloce di Pietro, giunge per «primo» al monumento, perciò Pietro «lo segue». Mentre attende il suo arrivo, «chinatosi», come il Pietro in Lc 24,12, data l'apertura orizzontale del monumento, vede fisiologicamente, *blépei*, come la Maddalena, ma non più la pietra divelta, bensì i teli giacenti. Mentre resta invariata nelle due situazioni l'esperienza del vedere sensitivo, cambia l'oggetto. Non più la pietra esterna divelta, né la sindone sinottica (Mt 27,59; Mc 15,46; Lc 23,52; Gv 19,40) ma «i teli, *tà othónia*, giacenti là». Se Lazzaro risorge «con mani e piedi legati con bende» (Gv 11,44) qui invece il discepolo costata che i teli giacciono là dove si trovava il corpo. L'accento non cade sulla forma floscia dei teli ma sul fatto che sono là, escludendo così l'ipotesi del furto e, solo indirettamente, indicando l'evento del risorgere di Gesù. Quindi come la Maddalena anche il discepolo giunge per primo rispetto a Pietro ad una nescienza allusiva. E tuttavia egli non entra nel monumento per verificare meglio l'indizio. Attende che giunga Pietro. Questi, giunto secondo, è il primo che entra e vede con attenzione o osserva, come a teatro, *theōrein*, i teli giacenti là come in Lc 24,12, e inoltre e soprattutto osserva il sudario, fazzoletto (Lc 19,20) funebre (Gv 11,44), «che era sul capo di Gesù, non giacente là con i teli, ma in disparte ripiegato in un luogo» (Gv 20,7). Anche questo terzo dato, ben osservato da Pietro, il primo testimone ufficiale, assieme agli altri due esclude l'ipotesi del furto. «Chiunque avesse rimosso il corpo, non lo avrebbe prima spogliato né si sarebbe preso il disturbo di rimuovere e di arrotolare il sudario e di lasciarlo in un luogo a parte».<sup>9</sup> E tuttavia anche questo dato lascia Pietro, come la Maddalena e il discepolo, nella nescienza, però sempre più allusiva dell'evento. E in questo senso Pietro, rispetto al discepoli, è il primo o più qualificato testimone ufficiale oggettivo, ma non soggettivo, del preludio all'oggettivo credere. «L'idea della risurrezione di Gesù era lontana da essi»<sup>10</sup>. Chi fa il primo passo positivo soggettivo verso il credere personale è il discepolo prediletto ed in questo egli precede Pietro. Infatti solo ora anche il discepolo, «che per primo era giunto al monumento, entra e vide e credette» (Gv 20,8). Il discepolo non crede alle parole della Maddalena, ma, sia pure inizialmente tramite i segni, nell'evento del Risorto. Infatti sia che si neghi sia che si affermi, come sembra preferibile, un «crescendo dal *blépein*, (vedo fisiologico), dei vv. 1 e 5 e dal *thōrein*, (vedo con attenzione), del v. 6 a questo *eidōn*, (vedo comprendendo), il passaggio dal presente storico all'oristo e la rapida successione dei due verbi senza alcun complemento oggetto danno il senso della situazione: questo discepolo afferra, per così dire, di colpo lo stato di fatto e subito giunge alla fede (iniziale) (*epíspeusen*: aoristo ingressivo)<sup>11</sup>. «Si tratta qui di una fede ancora iniziale e imperfetta»<sup>12</sup>. Tuttavia è sempre fede ed in questo il discepolo è paradigma del cristiano. Se Pietro è il primo garante della testimonianza oggettiva, il discepolo, come la Maddalena, è il prototipo soggettivo dell'inizio del cammino di fede. Tuttavia non si può an-

<sup>9</sup> G. CRISOSTOMO, *In Jo. hom.*, 85,4, PG 59,465.

<sup>10</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 510.

<sup>11</sup> Ibidem, 512.

<sup>12</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 31.

cora parlare di fede piena. Gli indizi del monumento non bastano per condurre alle fede. Manca non solo alla Maddalena e a Pietro, ma anche al discepolo prediletto, la comprensione della Scrittura. «Infatti», commenta l'evangelista riprendendo il tema tradizionale della prova scritturistica (Mc 8,31; 9,31; 10,34; Lc 24,7.46; 1Co 15,4;), i discepoli «non sapevano ancora la Scrittura» (Gv 20,9a). Secondo l'autore «la fede pasquale che si fonda sul vedere viene completata solo alla luce della Scrittura profetica relativa alla risurrezione»<sup>13</sup>. Il contenuto dell'intera Scrittura viene espresso dalla «formulazione: "doveva risuscitare dai morti", inconsueta per il quarto vangelo e più vicina allo stile sinottico e in particolare a quello lucano (Lc 24,24.27.46; At 17,3)»<sup>14</sup>. Data questa incompletezza i discepoli, usciti e venuti per iniziare il loro cammino di fede, conclude l'autore nel versetto finale - «se ne tornarono di nuovo a casa». Il testo non sembra suggerire un ritorno dispersivo nel privato (Gv 16,32; Lc 24,13), ma, dopo l'uscita, la corsa, la constatazione indiziativa d'altro e l'incomprensione della Scrittura, i due discepoli fanno ritorno a casa, presso di sé, e tuttavia non come erano partiti. Questa rinuncia serve per dare rilievo nei vv. 11-18 all'iniziativa della Maddalena, la prima che giunge alla fede piena nel Risorto. Tuttavia secondo l'evangelista il modo di comportarsi dei due discepoli, differente e complementare, anche se incompleto, resta paradigmatico per l'iniziare a credere di ogni cristiano tramite un progressivo vedere i segni della realtà da credere.

#### 4. Imperativo antropologico

Nella storia Gv 20,1-29, data la sua ricchezza e problematicità, è stato variamente interpretato. Nell'età patristica e medioevale è prevalsa una lettura apologetica e concordista rispetto ai testi sinottici, ma soprattutto cristologica, pneumatologica e simbolica. Nell'epoca moderna si impone una comprensione polemica ecclesiologicala a sostegno dell'autorità papale cattolica o della libertà carismatica riformista. Nella contemporaneità si preferisce una rilettura storiografica ed ermeneutica esistenziale. Questa triplice interpretazione appare evidente anche nella comprensione dell'andata e constatazione dei primi testimoni al monumento. La Maddalena, per misogonia, per confusione con la peccatrice lucana, per incompetenza femminile a testimoniare viene biasimata e idealizzata. Mentre nel riferire la notizia della pietra divelta fin dall'età patristica mescolerebbe «l'errore femminile con la pietà della ricerca»<sup>15</sup>; nell'annunciare il messaggio pasquale fin dal medioevo diventa «apostola ed evangelista degli apostoli»<sup>16</sup>. Ed in questo essa simbolizzerebbe «la chiesa dei pagani, che non avrebbero creduto in Cristo se non dopo la sua ascensione»<sup>17</sup>. Il rapporto tra Pietro e il discepolo per i padri greci ha rispettivamente valore apologetico constatativo petrino e teologico spirituale giovanneo. Secondo la simbologia medioevale latina «Giovanni, più giovane significa la sinagoga, Pietro più vecchio la chiesa dei gentili. O altrimenti, si può intendere che Pietro fu attivo e pronto; Giovanni invece, contemplativo e docibile, ebbe una comprensione delle cose divine»<sup>18</sup>. Nel contesto della riforma le due figure vengono contrapposte e servono per affermare il primato istituzionale petrino papale cattolico su quello dell'amore carismatico giovanneo protestante e viceversa. Oggi in una lettura ermeneutica al femminile del testo si recupera la figura teologica della Maddalena

<sup>13</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1027.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 1027.

<sup>15</sup> Cf GIROLAMO, In *Math.*, 28,8, PL 26,217.

<sup>16</sup> CORNELIO A LAPIDE, In *Sanctum Joannen*, 2,464.

<sup>17</sup> AGOSTINO, In *Ioh.*, NBA 24,3,1,1375

<sup>18</sup> TOMMASO, In *Joannen*, 20, 1, 579.

come testimone del Risorto<sup>19</sup>. Il rapporto tra Pietro e il discepolo viene compreso non come contrapposizione ma come integrazione. La sequenza di Gv 20,1-10 traccia il cammino dell'intelligenza che, vedendo i segni, cerca l'oggetto delle fede.

A prima vista, considerando le due inclusioni, l'una di movimento (vv 1.2; e 10) e l'altra di atteggiamento (vv 2 e 9), sembra che in questa prima sequenza i personaggi non inizino un cammino verso la fede. Tuttavia tutti e tre, ciascuno a modo suo, cominciano un proprio cammino di ricerca verso la fede. Questo inizio, secondo l'ottica simbolica giovannea (Gv 2,11), è dato dalla visione e comprensione di segni materiali, monumento, pietra, teli e sudario, rispetto alla realtà significata, il Risorto. Tale processo è significato dal ripetuto uso del vocabolario di movimento e dal variato e graduale impiego dei verbi di vedere rispetto allo stesso oggetto materiale, o segno, da comprendere per credere.

La Maddalena, spinta dal ricordo, si reca al monumento all'inizio del primo giorno della settimana, quando incombe ancora la tipica oscurità della notte palestinese, segno della tenebra giovannea (Gv 1,5). La donna, partendo in tale oscurità e «camminando nella tenebra, non sa dove va» (Gv 12,35). Ma quando è giunta, data la velocità dell'albeggiare mediorientale, può vedere fisicamente, *blépei*, la pietra tolta via dall'apertura del monumento. Il modo di tale rimozione diventa per la sua intuizione femminile, che cerca con il ricordo l'oggetto perduto, indizio o segno materiale giovanneo (Gv 4,48) del trafugamento del corpo di Gesù. Questa intuizione la fa correre presso i discepoli per esprimere loro la sua nuova comprensione. Presume che ignoti abbiano portato via non il corpo morto, *sōma* (Gv 2,21; 19,31.38.40; 20,12), ma il Signore. Quest'uso del termine Signore al posto di salma potrebbe essere un fare «psicologia», un parlare del narratore-lettore, che conosce la leggenda matteana del furto (Mt 28-13), ma, preferibilmente, potrebbe indicare l'oggetto finale della ricerca della donna<sup>20</sup>. Infatti la Maddalena nella seconda parte della sua affermazione, esprimendo il suo atteggiamento di nesciente presentimento rispetto al posto dove possono aver depresso l'oggetto maschile della sua ricerca, lascia capire anche la sua femminile determinazione di continuare a cercare. Non sa, ma ha sufficiente indizio per continuare a cercare una realtà che sorpassa l'oggetto cercato (Gv 1,38). Per questo ritorna al monumento per cercare non il corpo, ma il suo Signore (Gv 20,15). «Questo stadio iniziale d'impreparazione e come di cecità dei primi testimoni della risurrezione è fondamentale» per comprendere l'inizio del loro credere<sup>21</sup>. La Maddalena, comunicando ai due discepoli questo suo atteggiamento di ricerca, provoca la loro corsa verso il monumento. L'agonistica ricerca maschile, mentre supera e completa quella femminile, si completa a vicenda. Infatti la concorrenza non significa maschile antagonismo tra due primati, quello istituzionale petrino e quello carismatico giovanneo, ma reciproca integrazione. «La "concorrenza" tra i due discepoli è funzionale all'illustrazione dell'itinerario di fede pasquale»<sup>22</sup>. Esprime lo specifico modo maschile di ciascuno nel processo verso la fede tramite la visione dei segni materiali all'interno del monumento. Il punto di partenza e la finalità sono uguali: escono da un luogo non precisato per recarsi al monumento per accertare la notizia della Maddalena; ma differente è il modo di procedere, di giungere, di agire e di concludere. Questa differenza è fatta emergere intarsiando le due modalità d'azione. L'autore, sottolineando la maggiore velocità del discepolo, lo fa giungere per primo al monumento, dove compie due azioni: l'inclinarsi per

<sup>19</sup> Cf C. DUCCHI, *Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul cammino di Gesù*, D'Auria, Napoli 1991.

<sup>20</sup> SCHACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 505.

<sup>21</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 30.

<sup>22</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1028.

poter guardare dentro e il vedere fisicamente, *blépei*, i teli giacenti là. La Maddalena, giunta al monumento, lo guarda solo dall'esterno e vede fisicamente solo la pietra divelta dall'entrata; solo nel prosieguo della ricerca anch'essa chinatasi non vede ma osserva, *theōrei*, due angeli (vv 11. 12); così il discepolo, guardando dentro, precede la Maddalena, ma quella poi lo anticiperà nella qualità del vedere e nell'oggetto visto. Il discepolo però non entra nel monumento. L'autore fa procedere l'azione della ricerca tramite l'apporto di Pietro. Facendo sospendere l'azione al discepolo, consente a Pietro, che lo seguiva ed è arrivato per secondo al monumento, d'essere il primo ad entrarvi e così ad osservare attentamente l'intero segno materiale. La Maddalena vede fisicamente dall'esterno la pietra divelta; il discepolo vede fisicamente dall'esterno i teli giacenti all'interno; Pietro, entrato all'interno, non solo vede ma osserva, *theōrei*, e non solo i teli là giacenti, ma anche il sudario e soprattutto la sua modalità. Questa puntigliosa precisazione dell'azione di osservare attentamente dall'interno il duplice oggetto nella sua differente modalità di giacere rende Pietro un testimone oggettivamente qualificato ed in questo egli non supera, ma integra la duplice e pur differente, per posizione ed oggetto, esperienza visiva sensibile della Maddalena e del discepolo. L'azione di ricerca verso la fede dei tre personaggi non è completa. Manca ancora l'ultimo tratto: il vedere comprensivo che termina nell'iniziare a credere. Infatti ora anche l'altro discepolo, quello giunto per primo al monumento, vi entra e raggiunge Pietro, ma la sua azione di vedere comprensivo integra e completa quella fisica della Maddalena e sua e quella d'attenzione di Pietro, perché incomincia a credere. Egli vede comprensivamente, *ei-dein*, e incominciò a credere, *epísteusen*. Questo punto di arrivo della ricerca visiva, l'iniziare a credere, dipende della qualità del vedere rispetto all'oggetto visto. Infatti questo vedere comprensivo rappresenta il primo punto di arrivo della visione sensibile e dell'osservazione attenta. L'oggetto, non è espresso, ma è dato dal contesto. Questo infatti, visto dall'esterno all'interno, non è la realtà da credere, il Risorto, ma il suo segno, cioè la pietra divelta, i teli, il sudario piegato in disparte. Sia pure in crescendo, come la Maddalena e Pietro, anche il discepolo, vedendo comprensivamente il segno, inizia a credere nella realtà del Risorto. E tuttavia, sia pur in modo differente, a questo loro iniziale credere sulla scorta dei segni o indizi mancano ancora tre elementi essenziali: l'esperienza della presenza del Risorto, la sua interpretazione scritturista e l'azione dello Spirito (20,16.20.23). perciò a questo stadio del cammino non sanno dove sia il Gesù morto e che doveva risorgere dai morti, ma iniziano a saperlo per credere (20,2.9). Quindi come la Maddalena così i discepoli, pur tornando dal monumento al loro luogo di partenza, non vi ritornano come sono partiti: non sapendo sanno già qualche cosa (24,11.12). «Questa impreparazione radicale non fa altro che mettere in maggior rilievo la realtà dell'intervento divino e il suo aspetto di atto creatore. La fede pasquale è stata per i discepoli come un risveglio», un essere messi nella condizione per ricordare la realtà conosciuta ma non ancora riconosciuta (2,22; 12,16)<sup>23</sup>. Infatti da questa *docta ignorantia* prima la Maddalena (20,11-18), poi i discepoli (20,19-25) ed infine anche Tommaso (26-29) iniziano il cammino di un vedere pieno per una fede piena. In sintesi, primo, per quanto concerne la fenomenologia dell'inizio del credere vedendo-comprendendo sempre più in profondità la realtà da credere l'evangelista ricupera e rimedita la funzione del vedere-comprendere della «tradizione biblica» ebraica, interpretata dalla rilettura giudaica, (Es 33,15-23; Is 6,5.10; Sal 24,6; 27,4) e protocristiana (1Cor 15,5-8; Lc 24, 34)<sup>24</sup>. Secondo, per quanto concerne la sequenza del cammino verso la fede piena tramite il vedere-comprendere «si nota infatti che l'evangelista cerca di

<sup>23</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 30.

descrivere, presso i primi testimoni della risurrezione, l'approfondimento progressivo del loro sguardo su Gesù: il semplice *blépein* dell'inizio (percepire, 20,1.5) diventa uno sguardo scrutatore, *theōrein* (osservare attentamente, 20,6.12.14); l'aoristo di *orān* con il suo complemento (*idóntes tōn kúrion*, 20,20) indica già una "percezione incoativamente approfondita"; ma questa visione non esprime la pienezza della fede pasquale se non con il verbo al perfetto: *eōrākamen tōn kyrion* (20,25)<sup>25</sup>. Terzo, per quanto concerne l'oggetto di questo vedere comprensivo, «il verbo *eidein*, certo è usato senza complemento; ma dal contesto, il discepolo ha visto i teli a terra e il sudario piegato (20,3.7). Non è una prova, ma è un *segno*. Lontano dal condannare una tale fede basata sui segni (2,11; 4,48; 6,30; 19,35) Giovanni afferma nella conclusione del vangelo che i segni di cui ha parlato sono stati riferiti per suscitare la fede in Gesù, Messia e Figlio di Dio (20,31). Il triplice segno dell'asportazione della pietra, della tomba vuota e le bende presenti piegate, indica qualche cosa il cui significato deve essere ulteriormente mostrato, e l'apostolo, attende con fiduciosa speranza questa interpretazione». Quarto, per quanto concerne l'atto del credere del discepolo, «egli *crede* che si trova qui davanti a un mistero dell'azione di Dio; ma che non comprende, non sa ancora che il Signore è risuscitato. Questo spiega la riserva del versetto seguente: "Perché non sapevano ancora la scrittura"<sup>26</sup>. Infine, appare più evidente lo specifico e complementare cammino della Maddalena, di Pietro e del discepolo. «L'autorevolezza di Pietro è un dato pacifico: egli è informato da Maria Maddalena, esce, corre al sepolcro e vi entra per primo. Questo ruolo tradizionale di Pietro garantisce il fatto del sepolcro di Gesù non è stato violato. Ma è il discepolo amato che per primo vede questo e poi una volta entrato all'interno del sepolcro al seguito di Pietro ha l'illuminazione della fede» iniziale<sup>27</sup>. Venuti meno i testimoni storici del Risorto, l'evangelista ha voluto tracciare l'inizio della fede pasquale della Maddalena, di Pietro e del discepolo, come i prototipi differenti e complementari, per ogni cammino della fede dei cristiani di allora e di sempre.

---

<sup>24</sup> F. MANNS, *En marge des récits de la résurrection dans l'évangile de Jean: le verbe voir*, RSR 57 (1983) 28.

<sup>25</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 29

<sup>26</sup> *Ibidem*, 29.31.

<sup>27</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1028.

## *Seconda domenica di Pasqua*

Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa e c'era con loro anche Tommaso. Venne Gesù, a porte chiuse, si fermò in mezzo a loro e disse: "Pace a voi!". Poi disse a Tommaso: "Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio fianco; e non essere più incredulo ma credente!". Rispose Tommaso: "Mio Signore e mio Dio!". Gesù gli disse: "Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che credono, pur senza aver visto!". Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome<sup>1</sup> (Gv 20,24-31).

Le domeniche di pasqua introducono sempre più in profondità alla comprensione e celebrazione del mistero di Gesù Cristo morto-risorto.

### **1. Contesto e testo di Gv 20,24-31**

Il tema fondamentale di questa seconda domenica di Pasqua è la beatitudine del «credere, pur senza aver visto» (Gv 20,29). Nella prima lettura, Luca narra come i cristiani vivono con «letizia e semplicità» i tratti fondamentali della fede piena come vita ecclesiale pasquale, cioè «l'insegnamento degli apostoli, l'unione fraterna, la frazione del pane e la preghiera» (At 2,42.46). Nel salmo si «celebra l'eterna misericordia del Signore, forza e canto» del suo popolo, perché le antiche gesta dell'esodo hanno trovato compimento in «questo giorno» in cui «la pietra scartata dai costruttori», il Crocifisso, «è diventata testata d'angolo. Ecco l'opera di Jahvè: una meraviglia ai nostri occhi», il Risorto (Es 15,2; Sal 117, 1.14. 22-24). Nella seconda lettura i cristiani, nonostante le persecuzioni, vengono invitati ad «resultare di gioia indicibile e gloriosa» perché, pur «senza aver visto il Signore lo amano» e «ora senza vederlo» credono che «Dio Padre nella sua grande misericordia ci ha generati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, la salvezza» (1Pt 1,3.6.8.9). Il brano evangelico narra la fatica e la gioia del cammino del vedere e credere di Tommaso e del credere di tutti cristiani senza aver visto (Gv 20, 20.29.31). Il testo commentato è il secondo racconto della seconda anta del dittico. Infatti ai primi due racconti dell'inizio del credere: **A.** i discepoli al monumento, vv. 1-10; **B.** la Maddalena al monumento, vv. 11-18, Giovanni fa seguire altri due racconti paralleli sul compimento del credere: **B'**. sera di pasqua a Gerusalemme apparizione del Signore ai discepoli, assente Tommaso, vv. 19-23; **A'**. otto giorni dopo apparizione del Signore, presente Tommaso, vv. 24-29. I vv. 30-31 sono la prima conclusione dell'intero vangelo. L'attenzione viene qui limitata a questi due ultimi testi: apparizione del Signore alla 12<sup>a</sup> pt presenza di Tommaso, vv. 24-29; conclusione del capitolo e dell'intero vangelo, vv. 30-31. Ambedue i testi, completandosi, esprimono come avviene il compimento del processo di vedere e credere apostolico che fonda il credere senza il vedere dei cristiani di tutti i tempi e luoghi.

### **2. Il contesto culturale**

Oltre all'ambiente culturale dell'intero capitolo, il racconto incentrato su Tommaso rimarca la problematica della comunità giovannea sul rapporto processuale tra vedere e credere dei discepoli apostolici e credere senza vedere dei cristiani in

<sup>1</sup> Per la presentazione dei vv. 19-23, previsti per questa domenica, vedi domenica di Pentecoste

Gesù, il Cristo Signore e il Figlio Dio risorto. Quest'ultimo tratto del cammino verso la fede piena mette in connessione la presenza del Risorto e l'atteggiamento di Tommaso, figura emblematica del «discepolo che lentamente progredisce verso la fede autentica», con il credere dei cristiani nella realtà-identità del Signore risorto basato, non più sul vedere, ma sulla testimonianza ecclesiale scritta dell'evangelista<sup>2</sup>. Per rispondere a questi problemi l'autore più che elaborare materiale sinottico o della propria fonte, costruisce il proprio testo. «La pericope di Tommaso, che pone l'accento sull'esperienza pasquale dei discepoli e indica ai futuri credenti la via e l'indirizzo da seguire per la loro fede, risale verosimilmente all'evangelista. Nell'apparizione ai discepoli dei vv. 19-25 è implicita la presenza di tutti per la trasmissione dello Spirito e della potestà di rimettere i peccati; la scena di Tommaso è lo sviluppo della precedente scena con i discepoli; lo stile tradisce in parte la mano dell'evangelista. Quale fosse l'intenzione dell'evangelista nell'aggiungere la pericope si può dedurre dal suo interesse per la cristologia (professione di fede) e per la comunità dei lettori (credere senza vedere). Ma lo scopo teologico va studiato ancor più attentamente nell'esegesi»<sup>3</sup>. Per quanto concerne la struttura letteraria del brano, se, premettendo il 24, si fa cominciare l'unità letteraria con il v. 25, il testo sembra avere «un struttura concentrica: **a.** abbiamo visto il Signore, 25a; **b.** se non vedo, non crederò, v. 25b; **c.** viene Gesù, dono della pace, v. 26b; **c'.** vedi e credi, v. 27; **b'.** mio Signore e mio Dio, v. 28; **a'** beati quelli che credono senza aver visto, v. 29. In questa scena i verbi vedere e credere costituiscono un'inclusione; il verbo vedere è sempre accompagnato dal verbo credere, eccetto che nella formula kerigmatica del v. 25a»<sup>4</sup>.

### 3. L'indicativo teologico

La presentazione della pericope concernente Tommaso, vv. 24-29, consente di comprendere meglio anche l'omogenea conclusione del quarto vangelo, vv. 30-31.

*1 Otto giorno dopo pasqua a Gerusalemme, apparizione di Gesù presente Tommaso: la pienezza della confessione di fede e la beatitudine di credere senza vedere, vv. 24-29.*

Quest'ultima scena, in parallelo con la prima della Maddalena e dei discepoli al sepolcro, presenta il rapporto di compimento tra vedere e credere. A «vide e credette» del discepolo e al non comprendere la Scrittura (20, 3-8. 9-10) fanno da riscontro «perché hai veduto hai creduto» e la lentezza nel credere di Tommaso (20, 26-29a.29b). L'analisi permette di seguire questo compiersi del rapporto tra vedere e credere dell'apostolo Tommaso, garanzia fondante il nostro credere senza vedere.

«I vv. 24-25 servono da transizione: contengono, da una parte, sotto forma di annuncio a Tommaso, un ricordo dell'apparizione *precedente* ("abbiamo visto il Signore", con il verbo al *perfetto*); dall'altra parte, la dichiarazione di Tommaso "non crederò" (al *futuro*) prepara l'episodio dei vv. 26-29, dove tutto è centrato sul tema della fede (*ápistos... pistós*, v. 25; *pepísteukas...pisteúsantes*, v. 29)»<sup>5</sup>. L'evangelista, recuperando in modo personalizzato la tematica del dubbio sinottico (Mt 28,17; Mc 16,11-14; Lc 24,38-42), concentra in Tommaso il rapporto tra dubitare, vedere e credere dei discepoli e dei cristiani di sempre. L'autore prima presenta la figura di Tommaso e poi descrive la sua reazione alla conclusione a cui sono giunti gli altri discepoli. Tommaso, detto anche Didimo, Gemello, come Giuda e l'altro Discepolo, è

<sup>2</sup> LÉON-DUFOUR X, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1973,326.

<sup>3</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3,542-543.

<sup>4</sup> MANN, *En marge*, 17.

<sup>5</sup> DE LA POTTERIE, *Genesi*, 193.

uno dei Dodici discepoli (6,71; 12,4; 13,23). Fraintende il segno di Lazzaro (11,16) e non capisce la via di Gesù (14,4). Egli pensa la risurrezione ancora in termini ebraici, cioè come un ritorno di Gesù allo stato sensibile precedente. «Tommaso non riesce ad entrare nella logica di Gesù. perciò è adatto per rappresentare la crisi del gruppo storico dei discepoli - i Dodici - nel loro itinerario di fede personale»<sup>6</sup>. L'evangelista per far iniziare il nuovo racconto contrappone due stati permanenti espressi dai verbi all'imperfetto. «Tommaso non *era* con loro quando venne Gesù. Gli *dicevano*, dunque agli gli discepoli: "Abbiamo visto, *eōrákamen*, il Signore"» (20,18.24). La reazione di Tommaso, espressa dalla coppia di doppia particella negativa, "se non... non mai", esprime un atto di volontà di voler vedere sensibilmente il Signore glorioso. Tommaso se non sperimenta al presente in prima persona il reale corpo del Crocifisso, vedendo nelle sue mani il segno dei chiodi, mettendo il suo dito nel posto dei chiodi e portando la sua mano nel suo fianco, non crederà mai (Gv 19, 34; 20,20). Non si tratta di incredulità o di polemica antidoceta, ma del concentrato rapporto tra il vedere sensibile il Gesù sensibile e credere nel Signore glorioso dei discepoli e quindi dei cristiani. E con ciò l'autore ha già introdotto l'ultimo movimento del cammino verso la fede piena.

Il v. 26a serve da introduzione crono-topografica. Il richiamo temporale agli otto giorni dopo la pasqua, secondo il calcolo inclusivo di fine e inizio della settimana, colloca il testo nella liturgia eucaristica domenicale. Infatti l'avverbio «di nuovo» sembra storicizzare retroattivamente l'«erano i suoi discepoli dentro (in casa) e con essi Tommaso», come prototipo dell'assemblea cristiana liturgica, in cui si continua a rifare il cammino del credere senza vedere, ma tramite il leggere-ascoltare la parola scritta dell'evangelista. Il fatto delle «porte sbarrate» qui non è motivato dalla paura dei Giudei come in Gv 20,19, ma serve per dar maggior risalto alla realtà del Risorto sensibile e glorioso. Infatti Gesù non appare, ma viene, sta ritto in mezzo o insieme a loro, come coagulo e centro dell'assemblea liturgica, e dà il saluto-dono della pace pasquale. L'avverbio temporale «poi» dell'inizio del v. 27 sottolinea l'immediatezza dell'azione di Gesù nel riprendere quasi alla lettera la condizione formulata da Tommaso per credere. L'affermazione di Gesù ha valore dinamico, assiologico e rivelativo. Il modo con cui il Gesù sensibile ripete a Tommaso la sua condizione induce il discepolo a capire che Gesù sensibile è il Signore glorioso e come tale vede il suo intimo. Tommaso, così scoperto, prova vergogna per la condiscendente bontà di Gesù sensibile e già Signore glorioso, che esaudisce il suo desiderio. Tale esaudimento viene espresso nel cambiare da parte di Gesù sensibile come Signore glorioso i tre congiuntivi condizionali posti da Tommaso: «Se non vedo nelle sue mani, se non metto il mio dito e se non metto la mia mano», in quattro imperativi (due all'aoristo e due al presente), con cui Egli invita Tommaso a dare inizio e poi continuare l'azione: «Porta il tuo dito, vedi le mie mani, porta la tua mano e metti(la) nel mio fianco». Questi imperativi concessivi del dono dell'esperienza sensibile richiesto fondano il doppio imperativo negativo e positivo sottinteso rivolto a Tommaso: «Cessa di essere incredulo ma diventa credente!». Confrontando l'interrelazione visivo-rivelativa tra Filippo, Natanaele e il Gesù storico, invio delle vita pubblica di Gesù e dei discepoli, e tra i discepoli, Tommaso e il Gesù risorto, fine della sua vita storica e del discepolato, si ha questa quadripartita dinamica. L'affermazione positiva di fede di Filippo e dei discepoli su Gesù figlio di Giuseppe, Messia e Signore, provoca quella negativa sensibile di Natanaele e di Tommaso; questa suscita quella positiva rivelativa di Gesù a loro riguardo; questa provoca quella affermativa di fede di Natanaele e di Tommaso sull'identità messianica, filiale e divina del Gesù storico e del Cristo risorto, il quale si rivela sensibile e glorioso ad un tem-

<sup>6</sup> *Ibidem.* 1040.

po presente tra i discepoli storici prima o dopo pasqua (Gv 1,45-51; 20,24-29). «Le ultime parole di Gesù a Natanaele si proiettano al tempo dell'attività terrena di Gesù, le parole conclusive del Risorto a Tommaso guardano al futuro della comunità»<sup>7</sup>. È normale che Tommaso, v. 28, mosso dall'interno e convinto dall'esterno, non faccia la verifica sensibile ottico-manuale sul Gesù sensibile, ma esprima la sua confessione di fede sull'identità di Gesù Signore risorto glorioso. L'ipotesi di una verifica, non accennata dal testo, renderebbe Tommaso prototipo del dubbio e non invece dell'atto e del contenuto della fede piena. «Il narratore non mostra alcun interesse specifico a stabilire che il corpo del Risorto è stato toccato. Piuttosto ciò che gli sta a cuore è, come per Natanaele, il cambio improvviso che avviene in Tommaso con l'apparizione e le parole di Gesù, quel passaggio istantaneo e totale dall'incredulità alla fede»<sup>8</sup>. L'espressione «il mio Signore e il mio Dio» ha valore soggettivo ed oggettivo. Come l'ebreo prega invocando «Jahve, mio Dio» (Sal 35,23), così Tommaso esprime la sua relazione personale con Gesù, confessandolo «il mio Signore e il mio Dio». Ma la formula assume anche un valore comunitario di fiducia (1Re 18,39; Gr 31,18) e di alleanza (Os 2,25; Zc 13,9). La relazione personale e comunitaria non è più soltanto nell'ordine del Gesù sensibile, ma anche in quello del Signore glorioso. Il titolo Signore, traduzione greca del tetragramma *JHWH*, presente nel kerigma pasquale della Maddalena e dei discepoli (20,18.25) e intrecciato con il termine Dio, esprime la reale identità del Gesù sensibile risorto con il Signore glorioso. Non si tratta di un'espressione polemica contro il culto dell'imperatore Domiziano, onorato come «*Dominus et Deus noster*» né di una formula dogmatica sulla «duplice natura umana e divina dell'unica ipostasi di Cristo», ma della «più alta ed esplicita formulazione (forse liturgica) della fede cristologica» (Ap 4,11)<sup>9</sup>. Con fine ironia teologica l'evangelista mette in bocca a Tommaso, non il dubitatore, ma il lento e stentato credente, «la professione di fede, che fa parte di tutta una serie di professioni ricorrenti nel vangelo di Giovanni (1,49; 4,42; 9,37; 11,27; 16,30; 20,16) e ne costituisce la conclusione e il culmine»<sup>10</sup>. Infatti secondo il prologo e la finale del vangelo giovanneo Gesù di Nazaret non è solo il Cristo glorioso, Signore, Figlio Unigenito rivelatore di Dio Padre, ma anche Dio (Gv 1,1.18; 20,31). Gesù, rivelandosi come risorto glorioso, rivela ed opera nei non credenti la loro identità di credenti. In sintesi la pienezza della fede è la cosciente esperienza ottica spirituale della reciproca rivelazione tra Gesù Cristo Signore Dio, il Discepolo, la Maddalena, i Discepoli e Tommaso, prototipi delle donne e degli uomini di tutti i tempi, che diventano credenti. In quest'ottica si comprende meglio, v. 28, la duplice controespressione di Gesù rispetto a Tommaso e ai futuri credenti. La prima espressione di Gesù rivolta a Tommaso non sembra avere significato interrogativo, nel qual caso metterebbe in dubbio la fede di Tommaso. Essa assume valore assertivo, con una sfumatura di rimprovero, sul rapporto tra vedere sensibile segni sensibili e credere nel Gesù sensibile (4,48) e glorioso e serve per dar risalto alla seconda affermazione. La sequenza logica, la qualità e il tempo perfetto dei due verbi, «perché mi ha visto, hai creduto, *ti eōrakás me pepísteukas*» significano che il passaggio di Tommaso dal vedere senza esperienza sensibile del Gesù sensibile al credere si completa solo nel confessare il Signore glorioso (6,36; 9,37-38; 14,7-9). Ed in questo Tommaso è uno dei pochi beati testimoni che partecipano alla gioia piena di aver rivisto Gesù sensibile come glorioso risorto (16,21-22; 20,20). La seconda espressione di Gesù concerne tutti coloro che crederanno sulla parola scritta dei testimoni oculari (17,20). Sembra che la bea-

<sup>7</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 548.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 3, 549-550.

<sup>9</sup> SUÉTONE, *Domitian*, 13, *Vies des douze Césars*, Belles Lettres, Paris 1957, 92; TOMMASO, *Catena*, 20 lect. 6,3, 584; FABRIS, *Giovanni* 1042.

<sup>10</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3,552.

titudine escatologica del vedere il Gesù storico dei sinottici (Lc 10,23; Mt 13,16) venga assunta per esprimere la beatitudine del credere, senza vedere, dei cristiani nel Signore risorto, basandosi solo sulla testimonianza scritta di coloro che hanno visto (1Pt 1,8). Infatti i due participi aoristi, «beati i non aventi visto ma aventi creduto» proietta l'azione nel futuro muovendo dal passato. «L'evangelista desidera sottolineare che, a dispetto di quanto si possa immaginare, coloro che non vedono sono uguali, davanti agli occhi di Dio, a quelli che veramente videro, e che, in certo senso, sono perfino più beati»<sup>11</sup>. Per questo il Signore risorto giovanneo non si congeda dai suoi, scomparendo come in Lc 24,52; At 1,9; Mc 16,19. Egli continua a essere «sempre» presente come glorioso a tutti i credenti in lui (Mt 28,20), mediante la presenza, la memoria, la testimonianza e l'insegnamento dell'altro Paraclito (14,16-17. 26; 15,26-27; 16,13) e la testimonianza scritta dei testimoni oculari già spariti (15,27; 19,35; 20,30-31, 21,24; 1Gv 1,1-4). «La lezione teologica che scaturisce da questa scena è dunque doppia: ormai i credenti nella chiesa dovranno credere *senza aver visto*; di ciò, Tommaso avrebbe già dovuto dare l'esempio; d'altra parte, resta il fatto che questa fede cristiana si collega sempre all'esperienza fondante dei primi testimoni, che avevano avuto la *visione di fede* del Cristo glorioso; la loro testimonianza avrebbe dovuto bastare a Tommaso; viene tuttavia concesso a Tommaso di rifare la stessa esperienza, poiché era "uno dei Dodici" (20,24)»<sup>12</sup>.

2. *La pienezza del credere postpasquale sulla testimonianza apostolica scritta, vv. 30-31.*

L'evangelista sembra riprendere la conclusione negativa trovata alla fine del libro dei segni sul rapporto tra vedere e credere (23,37a) e, ispirandosi al genere letterario convenzionale delle conclusioni (1Mac 9,22), elabora l'originaria conclusione al capitolo e all'intero libro del suo vangelo per affidarlo ai suoi lettori. Infatti l'idea centrale è il rapporto tra i segni testimoniati per iscritto e credere. Il testo sembra avere questa struttura concentrica **A**. «Molti, naturalmente, e altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli», v. 30a, **B**. «che non sono stati scritti in questo libro», v. 30b, **C'** «ma questi sono stati scritti», v. 31a, **B'**. «affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio», v. 31b, **A'**. «e affinché, credendo, abbiate la vita nel suo nome», v. 31c». L'autore prima riassume il contenuto del suo vangelo sotto la categoria di segno da vedere e poi ne precisa la duplice finalità pragmatica espressa dall'azione del credere. Egli descrive il processo genetico della sua opera, [qui per la prima volta chiamata libro in corrispondenza al rotolo della Legge (Es 24,7; Eb 10,7)]. Tale genesi che va «dall'attività storica rivelatrice di Gesù (al fatto-evento pasquale) e dalla testimonianza dei suoi discepoli alla scelta del materiale da consegnare in uno scritto come documento ufficiale e autorevole in vista di un obiettivo ben preciso»<sup>13</sup> Il significato del contenuto, segni da vedere, fonda il valore da vivere, credere.

L'indicativo del v. 30 consiste nel fatto che «Gesù fece molti altri segni». Già nell'AT il «fare segni, *sēmeia poièin*» (Es 4,30) è connesso con il vedere la gloria divina (Es 15,1) e il credere (Es 4,9). Similmente nel quarto vangelo l'espressione «fare segni» ricorre 14x e significa l'attività autorivelativa di Gesù, che vista, anima l'attesa messianica delle folle, la reazione sospetta, ostile e miscredente dei capi dei Giudei e quella positiva dei suoi discepoli, che vedendo la sua gloria, iniziano a credere in lui (Gv 2,11.23; 3,2; 6,14; 7,31; 9,16; 11,47). Tra i molti segni compiuti da Gesù l'evangelista ne ha raccontati solo alcuni: acqua cambiata in vino (1,1-11), guarigione del figlio dell'ufficiale (4,46-54), guarigione del paralitico alla piscina (5,1-9a),

<sup>11</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1323.

<sup>12</sup> DE LA POTTERIE, *Genesi*, 209.

<sup>13</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1045.

moltiplicazione dei pani (6,1-15), guarigione del cieco nato (9,1-7) e risurrezione di Lazzaro (11,1-46). Con l'espressione «molti altri segni» l'autore intende riferirsi non solo a quelli narrati, ma anche all'intera azione in opere e parole del Gesù storico, ai fatti-eventi del Cristo morto e risorto comprese le cristofanie pasquali appena narrate, come rivelazione della sua gloria escatologica. Quindi qui il concetto di segno va preso in senso ampio, come categoria globale per esprimere l'intero rivelarsi del farsi compiutamente umano del Figlio Dio. Così al segno archetipo (2,11) corrisponde quello escatologico del rivelare la gloria che, vista testimoniata e scritta, rende possibile il credere compiuto (20,31). Se è vero che il fatto-evento del morire-risorgere di Gesù non è più nell'ordine dei segni, bensì della realtà o «verità», ma il suo manifestarsi ai discepoli è ancora nell'ordine dei segni, come riverbero del compimento<sup>14</sup>. «Nell'ottica giovannea anche il "vedere" Gesù storico da parte dei discepoli si colloca nella linea dei "segni", ma di un segno che dà senso pieno a quelli precedenti»<sup>15</sup>. Comunque si intenda qui il valore di segno, il fatto che l'evangelista nella conclusione abbia privilegiato questa categoria su altre, significa l'importanza che egli dà al rapporto tra vedere i segni sensibili e gloriosi del Signore glorioso e credere in lui. Infatti il testo sottolinea che sia i segni, che la corrispettiva realtà significata, Gesù li ha compiuti alla presenza oculare dei suoi nemici (Gv 12,37) o di fronte ai suoi discepoli. Gli uni e gli altri sono testimoni oculari, ma i primi, pur vedendo, non credono (Gv 12,37) i secondi invece, vedendo, iniziano a credere in lui (2,11). L'autore ha messo per iscritto questa testimonianza oculare, componendo il libro del vangelo, in vista del credere di tutti i non testimoni oculari. Con le correlative «poi, *dè*, allora, *mèn*», l'evangelista collega l'indicativo del v. 30 con l'esortativo del v. 31. Infatti i segni narrati per scritto sono finalizzati al credere dei lettori. Il congiuntivo aoristo ingressivo «affinché crediate» significa «affinché incominciate a diventare credenti, e allora i voi-lettori sarebbero i non credenti Giudei ed Ellenici; oppure l'«affinché continuiate a credere», confermato dalla variante testuale di verbo al presente, si riferirebbe ai cristiani della comunità giovannea. Forse non si tratta di due gruppi, ma di due momenti del credere espresso dalle due frasi finali. Con la prima l'autore designa il contenuto del credere. L'oggetto del credere è: «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio». La formula corrisponde alla professione di fede di Marta (11,17) e si compone di due parti, ambedue introdotte dall'articolo determinativo in posizione enfatica. Il titolo «il Cristo, il Messia», potrebbe fare riferimento alle dispute tra comunità giovannea e giudaismo contemporaneo (9,32). L'appellativo «il Figlio di Dio» esprimerebbe non solo la realtà filiale del Messia-Re d'Israele (1,49) ma anche quella dell'Unigenito vero Figlio di Dio, confessato dalla comunità giovannea, come l'unico che consente «a chi crede in lui, di avere la vita eterna» (3,16.18.36). La seconda frase finale concernerebbe l'atto del credere. Il participio presente con valore di perfetto significa che tutti coloro che continuano a perseverare nel credere, cioè i credenti giovannei, lettori destinatari del libro, «hanno vita nel suo nome». Avere significa la competenza di vivere tale vita. La vita, *zōē*, essenza vitale e non *bíos*, modo di viverla, spesso è qualificata come eterna, cioè che dura per sempre o già escatologica (3,15.16.36; 10,10); qui viene precisata rispetto alla sua fonte immediata, «nel suo nome», o persona-autorità-competenza del Signore Gesù glorioso. «A quanti perseverano nell'adesione di fede in Gesù, l'inviato Figlio Dio, è promessa quella vita che nella comunione con lui ha il suo fondamento e garanzia sicura»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1337.

<sup>15</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1057.

<sup>16</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1046.

#### 4. L'imperativo antropologico

Già storicamente si connette l'atteggiamento di Tommaso con la peculiarità del corpo glorioso di Gesù. Cirillo di Alessandria sostiene la realtà carnale del corpo glorioso di Gesù con le sue ferite, di cui Tommaso avrebbe fatto l'esperienza. Giovanni Crisostomo, seguito da Agostino e poi dai medioevali, parla di un corpo sottile, spirituale non fisicamente sperimentabile, per cui Tommaso non ha fatto la verifica, ma ha creduto. «*Aliud vidit, aliud credit, hominem vidit et Deum confessus est*»<sup>17</sup>. I riformatori intendono corpo materiale, i cattolici quello spirituale, da questa diversità dipenderebbe la differenza nell'interpretare la presenza reale eucaristica. Il problema si è acutamente imposto, ma in modo rovesciato, con l'applicazione storiografica al fatto-evento pasquale. I cattolici tendono a fare del risorgere l'auto-prova storica della qualità divina di Gesù; i riformati la comprendono con il salto della fede. «Gli eventi sono diventati immagini simboliche per la comunità»<sup>18</sup>. Secondo Giovanni la finalità del suo vangelo è credere che Gesù di Nazaret è il Cristo, il Figlio Unigenito di Dio morto e stante vivo presente tra i suoi come il Salvatore del mondo (4,42; 20,31). Cioè: il credere è affermare che il Crocifisso è il Risorto, ma come si può identificare il morto con il glorioso? Il problema ha due aspetti: quello oggettivo concernente il diventare il Crocifisso morto il Risorto glorioso e quello soggettivo che riguarda il come comprendere tale fatto-evento, dal momento che il Risorto *glorioso* si mostra come il Gesù *sensibile e visibile*. «La tensione tra questi due aspetti è presente nella stessa narrazione fatta dal quarto vangelo che fa leva sulla coppia verbale "vedere" e "credere"»<sup>19</sup>.

Prima delinearono l'aspetto oggettivo del contenuto della fede pasquale e poi quello soggettivo dell'atto del vedere e credere.

Secondo Giovanni il medesimo Cristo è il Figlio di Dio e l'uomo Gesù di Nazaret. È Dio sovratemporale che diventa uomo temporale e ritorna ad essere extratemporale proprio come compiutamente umano (1,1.14.18). Questa unità strutturale della sua unicità personale è frutto dell'intero suo processo sovrastorico-storico-metastorico di venir inviato, concepito, partorito e di nascere, vivere, crescere, venir ucciso, morire e risorgere. L'agente di tale processo a monte è il Padre e a valle lo Spirito, ma il soggetto di tale processo è l'unico e medesimo Unigenito Figlio di Dio. La sua espressione concerne tutta la sua realtà umana e divina. Il suo agire esterno è il riverbero del suo operare interiore storico umano somatico, psichico, spirituale e divino. Così il suo esprimersi costituisce l'autosignificarsi e l'autorealizzarsi o rivelarsi reale. Nell'esprimersi il corpo semantizza la psiche, questa storicizza lo spirito come processualità di atti esterni e di operazioni immanenti intelligenti e libere e gli uni e gli altri rivelano il parziale-totale attuarsi in forma umana dell'esprimentesi Figlio di Dio. È parziale perché la quantità umana espressa è limitata dai singoli atti ed è totale per la qualità autotrascendente della stessa parzialità umana. Ogni atto umano è parziale nella sua fattuale quantità categoriale ma è totale nella sua qualità fondamentale intelligente e libera, come auto-ed-eterotrasparenza e auto-ed-eterodisponibilità. Inoltre è totale soprattutto a motivo l'eccellenza dell'esprimentesi Figlio di Dio in forma umana. Per questo le azioni, sia verbali che gestuali, sono segni visibili delle invisibili operazioni del diveniente Carne o Gesù di Nazaret il Figlio di Dio. E come tali erano sufficienti per lasciar percepire allo stesso Figlio di Dio la sua diveniente identità umano-divina e consentivano agli altri di poter scorgere la sua gloria o rivelazione reale. La tentazione soggettiva di Gesù e oggettiva dei suoi contemporanei, come falso messianismo, sarebbe stata l'espressione totale e

<sup>17</sup> GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ev. 2,26, PL 76,1202.*

<sup>18</sup> BULTMANN R., *Das evangelium des Johannes*, Dandenoed & Ruprecht, Göttingen 1962, 540.

<sup>19</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1056.

simultanea nella fattuale parzialità della sua attuazione. Il segno sarebbe stato superiore alla realtà significata ed attuata, cioè falso e quindi infedele. L'insieme di tutte queste espressioni parziali e già potenzialmente totali di Gesù, costituisce il cammino o processo, scandito dalla sua coscienza con il tema dell'ora, quale kairotica fedeltà a se stesso, agli altri uomini e al Padre in forza dello Spirito in e tramite questo mondo storico a partire dal gesto-parola acculturata. Il punto di arrivo di questo cammino è segnato dalla coscienza dell'ora del compimento e dalla conseguente attuazione di tale compimento: morire proprio come ucciso. Infatti, negativamente secondo l'ottica sinottica, Egli non evade dall'estrema parzialità del venir ingiustamente ucciso, accettando l'ultima sfida tentatrice del discendere dalla croce per mostrare all'esterno il suo essere Figlio di Dio. Positivamente, secondo l'ottica giovannea, assume, integra, la necessità del venir ucciso ingiustamente e del conseguente finire somatico-psichico. Ma soprattutto Egli realizza e signoreggia regalmente, come lo sono l'attivo, cosciente e libero morire immanente come finire dell'unico soggetto agente Figlio di Dio. «*Sic immortalis mori potuit*»<sup>20</sup>. In tal modo consente a se medesimo, quale soggetto Figlio di Dio, di esprimersi, compiersi e rivelarsi nella potenza dello Spirito come agape o predilezione per ciascuno, senza esclusione di nessuno, cioè per se stesso, per tutti gli altri uomini, vivi e defunti, per il Padre in e tramite quel suo mondo ecologico, culturale e storico. Questo compimento va compreso non come perfezione greca, ma come la sua compiuta espressione della potenzialità umana da parte del Figlio di Dio. Quindi nell'ottica giovannea il morire come compimento del Crocifisso è già il risorgere del Glorioso. «Sono due facce di uno stesso mistero»<sup>21</sup>. Infatti è l'unico e medesimo soggetto Figlio di Dio, che realizzando il morire nel suo finire, senza diventare mortale, diventa il Signore, il Messia glorioso. Quindi anzitutto il Gesù della storia è identico al Cristo della fede. Secondo, dal punto di vista del tempo, questo suo diventare identico, è ad un tempo processuale come morire e puntuale come risorgere. Ma poiché le due azioni sono un'unica operazione, questa mantiene il carattere della compiuta processualità. «Esiste inoltre un'altra forma di passaggio che è visto questa volta dal punto di vista del tempo e che è non solo un istante, ma un periodo di una durata determinata o ancora una serie di momenti. Si tratta degli episodi, situati nel tempo, della risurrezione»<sup>22</sup>. Terzo, questa temporalità puntuale o concentrata esistenziale giovannea, è conseguenza del duplice compimento del figlio di Dio sensibile-glorioso umano come non ancora definitivamente ritornato al Padre. «Tra il *Cristo storico* che è vissuto ed è morto come ogni uomo e il *Cristo glorioso* che è ritornato presso suo Padre, c'è allora il *Cristo risuscitato*, che è *ad un tempo* sensibile e glorioso»<sup>23</sup>. Quarto, questa irripetibile situazione pasquale del Signore è il suo essere segno per eccellenza della sua concreta e gloriosa identità che consente ai discepoli testimoni oculari di fare il processo graduale del vedere per iniziare a credere fino al suo compimento. «Tra il Cristo sensibile e il Cristo glorioso rimane uno scarto per quelli che vivono nel tempo, scarto che non può mai essere completato, salvo che, nel tempo stesso, il processo e la glorificazione stessa diventino sensibili», come di fatto è avvenuto<sup>24</sup>. Finalmente la testimonianza orale prima e scritta dopo consente a tutti gli uomini non testimoni oculari di giungere a credere, senza avere visto, che Gesù è il Cristo il Figlio di Dio.

<sup>20</sup> AGOSTINO, *Sermo*, 1, PLS 2,545.

<sup>21</sup> SESBOÛÉ B., *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997,43.

<sup>22</sup> DUPONT L. - LASH CH. - LEVESQUE G., *Recherche sur la structure de Jean 20*, *Biblica* 54 (1973) 483.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 483.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 483.

Questo modo di comprendere il fatto-evento pasquale permette ora di tratteggiare meglio il cammino del graduale vedere verso il credere pieno per chi è disponibile tramite i segni esterni, la Parola, la presenza del Risorto, l'azione dello Spirito, la testimonianza orale e scritta dei testimoni oculari.

Anzitutto per iniziare il cammino verso il vedere per credere è necessario essere disponibili. La Maddalena, mossa dal ricordo dell'oggetto perduto, si reca, al monumento, vede sensibilmente il segno sensibile, la pietra divelta (v 1); intuisce il furto e corre a riferirlo a Pietro e all'altro discepolo. La parola della donna fa correre i due discepoli al monumento. Pietro si ferma all'osservare sensibile i segni sensibili (v 6). L'altro discepolo passa dal vedere comprensivo i medesimi segni a quello dell'iniziare a credere (v 8); ma ambedue non vedono o sanno perché non comprendendo ancora la Scrittura (v 9). La Maddalena, ritornata al monumento, osserva sensibilmente dapprima (v 12) non segni sensibili, ma angeli sensibili (v 12) e poi osserva sensibilmente Gesù sensibile (v 14), perché non lo vede ancora comprensivamente (v 14). Ma solo quando viene voltata dalla parola del Gesù sensibile che la chiama per nome, riconosce il Maestro sensibile (v 16). Solo dopo la parola sul non ancora compiuto processo di glorificazione di Gesù sensibile e la missione da riferire ai fratelli essa giunge alla visione di così piena da kerigmatizzare ai discepoli d'aver visto il Signore glorioso (v 18). I discepoli-fratelli, pur anticipati dalla parola di fede della donna, continuano a vedere sensibilmente Gesù sensibile (v 19). Questi, proprio come sensibile e già glorioso con la sua presenza, parola, gesto di rivelazione, missione, soffio creatore, dono dello Spirito e competenza di perdonare i peccati, li rende gioiosi vedenti comprensivamente proprio lui come Signore (v 20), credenti e confessanti a Tommaso d'aver visto il Signore glorioso (v 23. 24). Questi non crede alla parola apostolica perché ancora bloccato al vedere e toccare sensibilmente Gesù sensibile (24.25). Il Signore glorioso, invitando Tommaso con la sua presenza e parola a vederlo nella sua dimensione sensibile (v 27), lo fa balzare fin dal suo profondo interno a prototipo del credente e confessante proprio lui come suo Signore e suo Dio (v 29). Sulla testimonianza orale prima e scritta poi di tutti questi testimoni e in forza della continua presenza del Risorto attuata dal suo Spirito, anche tutti i futuri uomini e donne disponibili a credere senza vedere possono giungere a credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e credendo avere vita nel suo nome (v 30-31). Così l'identità personale del Gesù sensibile storico con il Cristo glorioso escatologico è «*l'articulus stantis et cadentis christologiae*» ma anche della pneumatologia, dell'ecclesiologia, della liturgia sacramentaria, dell'antropologia e della teologia economica o Trinità rivelata<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> RAHNER K. - THÜSING W., *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare*, Morcelliana, Brescia 1974, 309.

## *Seconda domenica di Pasqua*

Ed ecco, in quello stesso giorno due di loro erano in cammino per un villaggio di nome Emmaus, distante circa sette miglia da Gerusalemme, e conversavano tra loro di tutto quello che era accaduto. Mentre discorrevano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano impediti di riconoscerlo. Ed egli disse loro: “Che discorsi state facendo tra voi lungo il cammino?”. Si fermarono, col volto triste; uno di loro, di nome Cléopa, gli disse: “Solo tu sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?”. Domandò: “Che cosa?”. Gli risposero: “Ciò che riguarda Gesù, il Nazareno, che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo; come i capi dei sacerdoti e i nostri capi lo hanno consegnato per farlo condannare a morte e poi lo hanno crocifisso. Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele; con tutto ciò, sono passati tre gironi da quando queste cose sono accadute. Ma alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui, non l’hanno visto”. Ed egli disse loro: “Voi non capite e siete lenti a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! Non bisognava che il Cristo subisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?”. E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. Quando furono vicini al villaggio dove si erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. Ma essi insistettero: “resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto”. Egli entrò per rimanere con loro. Quando fu a tavola con loro, prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista. Ed essi dissero l’un l’altro: “Non ardeva forse il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?”. Partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, i quali dicevano: “Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone!”. Essi poi riferirono ciò che era accaduto lungo la via e come l’avessero riconosciuto nello spezzare il pane (Lc 24,13-35).

In queste domeniche di Pasqua la liturgia invita la comunità cristiana a scoprire e a celebrare mediante la parola scritta dei testimoni e la frazione del pane la continua presenza in mezzo ad essa del Signore morto e risorto.

### **1. Il contesto e il testo di Lc 24,13-35**

Tema di questa terza domenica di Pasqua è la continua riscoperta della presenza del Signore risorto nella sua parola eucaristica. Nella prima lettura Pietro, immediatamente dopo l’effusione dello Spirito nella Pentecoste, prende la parola per annunciare a tutti i presenti la vita, la morte e la risurrezione dai morti di Gesù, predetta nelle Scritture (Sal 15,10) e il dono dello Spirito che rende i Dodici suoi qualificati «testimoni» (At 2,32). Il Sal 15, predicando la risurrezione del Signore, collega la prima lettura con la seconda. In questa infatti Pietro fonda l’esortazione alla vita cristiana sulla paternità di Dio e sulla redenzione operata «dal sangue prezioso di

Cristo, agnello senza macchia», che «Dio ha risuscitato dai morti» (1Pt 1, 17.19,21). Il brano di vangelo lucano narra come Gesù, da allora fino ad oggi, accompagnandosi in anonimo ai discepoli in cammino verso Emmaus, fa scoprire loro la sua presenza di Risorto mediante la spiegazione delle Scritture e la frazione del pane. Il testo lucano a monte si collega tramite la presenza-azione delle donne con il racconto della passione (Lc 8,1-3; 23,49.55; 24,1.10); ma anche mediante i richiami alla vita pubblica di Gesù e alla predizione della sua passione, si connette con l'intero vangelo (Lc 2,22.41; 9,22.51, 12,50;13,33; 18,31-34; 24,6.19.27.46). In avanti il testo anticipa il dono dello Spirito, la testimonianza apostolica sulla vita, morte e risurrezione di Gesù come compimento delle Scritture, la salvezza per tutti i popoli, la frazione eucaristica del Libro degli Atti (Lc 24,30. 47-49; At 1, 1-4; 2,22-24.32.42). Sembra che il racconto dei discepoli di Emmaus sia in parallelo con quello del funzionario etiope (Lc 24,13-35; At 8,26-39). Immediatamente il brano di Lc 24,13-35 costituisce la parte centrale dell'ultimo capitolo del vangelo lucano. «Lc 24 appare come una composizione ben strutturata in tre grandi parti: un trittico delle apparizioni» nel giorno di Pasqua: **A.** apparizione di due angeli alle donne venute al monumento, vv. 1-12; **B.** apparizione del Risorto ai due discepoli in cammino verso Emmaus, vv. 13-35; **A'** apparizione del Risorto ai discepoli riuniti a Gerusalemme e sua dipartita da loro, vv. 36-53<sup>1</sup>. «Le sottosequenze estreme sono formate da cinque passi; in quella centrale è possibile riconoscere tre passi. Tutti gli episodi del capitolo sono collegati così bene tra di loro che spesso riesce difficile identificare le diverse unità che lo compongono»<sup>2</sup>. Lo sfondo culturale permette di cogliere meglio il significato di questa accurata struttura lucana.

## 2. Il contesto culturale

Il racconto di Lc 24,13-35 sembra trovare contesto culturale in alcune istanze della chiesa lucana. È una comunità collocata in un ambiente greco-romano, è composta da una minoranza di giudeo-cristiani e da una maggioranza proveniente dalle "genti". Questi cristiani si interrogano «sulla loro identità e sulla fondatezza della loro fede, della vicenda storica di Gesù e del rapporto con la storia e con la promessa delle Scritture, proprio perché i Giudei, cui appartengono le Scritture, non hanno accolto Gesù e non hanno letto in esse la promessa della salvezza, realizzata dal Cristo», morto, risorto e continuamente presente nella sua comunità tramite il suo Spirito, la parola dei testimoni apostolici e la frazione del pane (At 2,42)<sup>3</sup>. «Il passaggio dal dubbio o dalla perplessità alla fede è presente in ogni parte, ma con vario significato. Fin dal primo annuncio la fede sorge nel cuore delle donne come certezza che Gesù è realmente risorto ed è vivo. L'episodio di Emmaus fa capire la novità della sua presenza: invisibile ma reale, essa si manifesta attraverso segni (Scritture ed Eucaristia). Nell'apparizione agli Undici, l'evangelista tiene a mostrare che il Risorto non è una fantasma o un puro spirito; di conseguenza, egli sottolinea l'identità tra il Risorto e il Crocifisso e insiste sulla sua natura corporea. Insomma, Luca sviluppa per il lettore una vera e propria catechesi pasquale» di cui il primo catechista, tramite i suoi discepoli-testimoni qualificati dallo Spirito, è lo stesso Gesù Risorto nel suo continuo spiegare le Scritture da lui compiute e spezzare il pane eucaristico<sup>4</sup>. In particolare «l'apparizione del Risorto ai due discepoli che non erano dei Dodici inaugura (...) l'era dei discepoli, dei Teofilo (cf At 1,1) che non hanno avuto e non avranno il privilegio della presenza fisica di Gesù. L'evangelista vuole trasmettere un messag-

<sup>1</sup> ROSSE' G., *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 1000.

<sup>2</sup> MEYNET R., *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Dehoniane, Roma 1994, 669.

<sup>3</sup> SEGALLA, *Evangelo*, 92-93.

<sup>4</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1001.

gio ai lettori del suo tempo»<sup>5</sup>. Per rispondere a queste istanze Luca «elabora da cima a fondo» il suo testo ma non partendo da niente, bensì fondendo le «tradizionali formule» con «una serie di trazioni» proprie «che si collocano al margine della tradizione apostolica; tradizioni relative a dei discepoli di secondo piano, a delle donne, alla parentela di Gesù»<sup>6</sup>. Dal punto di vista della «struttura di superficie» letteraria-retorica il testo «organizza i suoi elementi in simmetria concentrica», il cui centro può essere il v. 23: «Egli è vivo»; oppure dal punto di vista della dinamica profonda del narrare il brano sembra raggiungere il suo apice al v. 31: «allora si aprirono gli occhi e lo riconobbero, ma lui sparì dalla loro vista»<sup>7</sup>. Tenendo conto del valore dinamico spazio-temporale di allontanamento-misconoscenza e avvicinamento riconoscimento, il testo può essere così strutturato: **A.** allontanamento, vv. 13-14; **B.** non riconoscimento, vv. 15-16; **C.** dialogo iniziato da Gesù, vv. 17-19a; **D.** discorso dei due viandanti, vv. 19b-24; **D'.** discorso di Gesù, vv. 25-27; **C'.** dialogo iniziato dai viandanti, vv. 28-29; **B'.** riconoscimento, vv. 30-32; **A'.** ritorno e sintesi dell'esperienza, vv. 33-35. Queste macro-strutture a loro volta si articolano in sotto-microstrutture. «Il racconto dei pellegrini di Emmaus è spesso considerato come il capolavoro di Luca» per lo stile, la costruzione, il crescendo narrativo psicologico e teologico, «messo al servizio del suo programma: dare ai lettori il fondamento della loro fede» (Lc 1,4)<sup>8</sup>.

### 3. L'indicativo teologico

L'analisi delle singole unità consente di seguire lo svolgersi circolare risolutivo dell'azione che va dalla partenza e mediante l'allontanamento, la misconoscenza e l'assenza ritorna all'avvicinamento all'arrivo, alla riconoscenza e alla presenza.

#### A. Allontanamento, vv. 13-14

Il testo è bipartito: **a.** in cammino verso Emmaus, v. 13; **a'.** conversazione sui ricordi, v. 14, e ha la funzione di introdurre allo svolgimento dell'azione, espressa dall'uso dei verbi all'imperfetto. Con l'espressione narrativa «ed ecco», già dei LXX, Luca dà inizio al racconto, come continuazione e sviluppo del v. 11. Infatti nello stesso giorno della scoperta della tomba vuota, cioè della risurrezione, due discepoli, distinti dagli Undici, lasciata Gerusalemme, iniziano il cammino verso Emmaus, forse l'odierna Qoubaibeh, in direzione di Liddda, distante dalla città santa sessanta stadi (= 11 km). Essi continuano a allontanarsi da Gerusalemme, camminando assieme e a conversare familiarmente, *omiléō*, fra di loro su tutti quei fatti-eventi là accaduti, cioè la crocifissione, la morte di Gesù, la tomba trovata vuota e il messaggio angelico, giudicato un vaneggiamento di donne, non degne di fede. Così è già preparata la seconda sequenza.

#### B. Non riconoscimento, vv. 15-16

Il testo è bipartito: **b.** evento dell'apparizione del Risorto, v. 15; **b'.** non riconoscimento, v. 16. In questa sequenza, sempre con verbi all'imperfetto per indicare la durata dell'azione passata, l'evangelista fa incominciare la dinamica interiore negativa in corrispondenza del cammino esteriore di allontanamento da Gerusalemme. Con l'espressione dei LXX «e avvenne» Luca indica l'evento del rendersi presente del Risorto, senza venir riconosciuto da discepoli, ma il lettore sa già che è Gesù risorto. Mentre i due discepoli camminano e cercano, nel senso della «discussione intorno alle Scritture», il significato dei fatti accaduti, avviene che lo stesso Gesù in

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1015.

<sup>6</sup> DUPONT J. *Les disciples d'Emmaüs, Études sur les évangiles synoptiques*, 2, University, Leuven 1985, 1158.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1160. 1179-1180.

<sup>8</sup> MEYNET R., *Comment établir un chiasme. À propos des "Pèlerines d'Emmaüs"*, NRT 110 (1978) 233; ROSSÉ, *Il vangelo*, 1000.

persona, avvicinatosi, cammina con loro<sup>9</sup>. L'evangelista non precisa se è Gesù che li raggiunge o se si lascia raggiungere da loro. Per Luca Gesù risorto è come un pellegrino che, dopo la festa di Pasqua, sta ritornando a casa e s'incammina assieme ai due compellegrini. Il Cristo continuamente presente tra i suoi caratterizza «l'esistenza cristiana» postpasquale, ma come i due discepoli, i cristiani continuano a non riconoscerlo<sup>10</sup>. Questo dato origina la dinamica della *suspance* narrativa. Infatti con una lieve avversativa l'evangelista fa notare, mediante un passivo teologico, che gli occhi dei due viandanti continuano ad essere resi incapaci di riconoscerlo. Solo Gesù può togliere questa cecità, parlando con loro.

*C. Dialogo iniziato da Gesù, vv. 17-19a*

Il brano è bipartito: **c.** intensità del dialogo e sosta, v. 17; **c'** simulazione di ignoranza di Gesù, vv. 18-19a. Con verbi al presente inizia il processo di chiarifica dall'esterno all'interno. Gesù chiede chiarimenti circa i discorsi, forse si tratta di passi della Scrittura (At 15,15), che i due discepoli si ribattono alternativamente mentre camminano. E questi per rispondere si fermano, lasciando così trasparire la loro tristezza. «I due discepoli sono giunti al punto più basso nel loro alterco: divisi e tristi»<sup>11</sup>. La risposta è formulata da uno dei due di nome Cleopa, vezzeggiativo di Cleopatro. Forse è distinto dall'aramaico giovanneo Clopa (Gv 19,25) e secondo Eusebio, rifacendosi ad Egesippo, sarebbe «fratello di Giuseppe» e quindi zio di Gesù<sup>12</sup>. Probabilmente si tratta d'una persona conosciuta dai lettori o, preferibilmente, Luca trascrive il nome trovato nella fonte; nell'uno come nell'altro caso il nome dà garanzia di «solidità» storica al fatto-raccontato (Lc 1,4). Infatti Cleopa con il suo intervento in forma «retorica consente al narratore di presentare l'evento della passione e morte di Gesù come un fatto a conoscenza di tutti»<sup>13</sup>. Alla domanda di Gesù sul genere dei loro discorsi Cleopa risponde interrogando retoricamente Gesù: «Tu solo abiti come forestiero (a) Gerusalemme e non conosci gli eventi successi in questi giorni in essa?». Gesù con un'altra domanda retorica chiede a loro «quali?». La risposta costituisce il discorso centrale dei due discepoli.

*D. Discorso dei pellegrini, vv. 19b-24*

Il testo si compone di due parti tripartite: **d.** (d.) vita di Gesù, v. 19b; (d') sofferenze di Gesù, v. 20; (d'') delusione dei discepoli, v. 21; **d'** (d.) donne al monumento, v. 22; (d') messaggio angelico: «Egli è vivo» v. 23; (d''') discepoli al monumento, «ma lui non lo videro», v. 24. Semplificando i pellegrini spiegano la qualità dei fatti accaduti a Gerusalemme con due discorsi, uno più oggettivo, vv. 19b-20, e l'altro più soggettivo, vv. 21-24. La prima chiarifica è un'oggettiva esposizione parziale (cioè priva naturalmente della risurrezione) del kerigma cristiano «intorno alla cose di Gesù» (At 18,25; 28,31), cioè la sua identità come azione messianica e passione e morte. Il soggetto in questione è «Gesù il Nazareno (Lc 4,34), che è divenuto uomo, *anēr*, profeta potente», storico (Lc 7,16.39) e già escatologico uguale a Mosè (Dt 18,15; At 2,22; 7,35.37). Questa identità è conseguenza della sua azione in «opera e in parola davanti», cioè riconosciuta, da Dio e da tutto il popolo credente, *laós* (At 7,22; Lc 1,6; 20,26). Forse per questo non il popolo, ma le autorità giudaiche lo consegnano (ai Romani) per una «condanna di morte» (Dt 21,22) per crocifissione. I due discepoli danno un giudizio positivo sul Gesù terreno, nonostante la sua morte di croce, attribuita non a tutto il popolo, secondo Luca «favorevole a Gesù», ma

<sup>9</sup> KOET B. J., *Some traces of a semantic field of interpretation in Luke 24,13-35*, *Bijdragen* 46 (1985) 68.

<sup>10</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1022.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 1022.

<sup>12</sup> *Storia ecclesiastica*, 3,11, Desclée, Roma 1964, 186.

<sup>13</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1023.

all'autorità giudaica, riconosciuta dai pellegrini come propria<sup>14</sup>. La seconda spiegazione è la loro soggettiva reazione rispetto a questi fatti: delusa speranza messianica suscitata da Gesù, v. 21a, motivata nei vv. 21b-24. Secondo Luca i due pellegrini con un enfatico «noi invece» contrappongono la crocifissione, data per scontata dalla seconda generazione, alla delusa speranza messianica cristiana. Il contrasto consiste nell'attesa redenzione messianica cristiana e l'inafferrabile realtà della presenza del Risorto. La convinzione «che proprio lui è colui che sta per liberare Israele» (Lc 1,68: 2,38; At 1,6) viene smentita dall'enfatico «ma, *allá ge kai*, con tutto ciò passa (già) il terzo giorno da quando queste cose avvennero». L'espressione «il terzo giorno» per Luca conferma l'attesa: Gesù è risorto, ma in bocca ai due pellegrini può significare, secondo il pensiero giudaico, il tempo in cui l'anima abbandona definitivamente il corpo o, preferibilmente, indica la loro incomprensione della parola profetica di Gesù circa la sua risurrezione (Lc 9,22; 13,32; 18,33). Da ultimo per i due discepoli la loro delusione trova conferma nel fatto che alcuni dei loro, donne prima e condiscipoli dopo, andati al monumento non hanno trovato il corpo del crocifisso (Lc 24,1-11.12). La notizia delle donne d'aver avuto una visione di angeli (Lc 1,22; 24,4), i quali dicono che «Egli vive», non li ha portati a credere, ma li ha solo turbati. «La frase finale "lui però non (lo) videro" sintetizza bene tutta la delusione e incomprensione venute in luce nei versetti precedenti. Il narratore è riuscito a rendere chiaro al lettore perché "i loro occhi erano impediti a riconoscerlo (v 16)"<sup>15</sup>. Ciò non significa colpa. «Essi sono lenti a credere perché, per giungere alla visione, occorre un dono del Risorto stesso»<sup>16</sup>. Questo avviene con il discorso di Gesù.

*D'. Discorso di Gesù, vv. 25-27*

Il testo ha una struttura tripartita: **d''** delusione di Gesù riguardo ai discepoli, v. 25; **d'** sofferenze di Cristo, v. 26; **d.** Gesù interpreta le Scritture, v. 27. L'anonimo pellegrino, colti i contenuti e compresi gli atteggiamenti dei due compellegrini, inizia a reagire muovendo, pedagogicamente, dalla loro precomprensione emozionale interna. Il rimprovero di Gesù, rivolto ai due discepoli, è di essere «inintelligenti e lenti di cuore». Il «cuore lento» rende i discepoli carenti di quella «speciale abilità nell'interpretare le Scritture» per cui non giungono a credere sulla base della parole profetiche<sup>17</sup>. Ciò potrebbe significare che la comprensione di fede dei testi profetici avrebbe consentito ai discepoli di comprendere l'assenza del corpo dal monumento, vv. 22-23 e/o di cogliere il fatto del morire di Gesù come disegno divino, v. 20) e/o avrebbe fatto loro evitare la fuorviante comprensione salvifica nazionalistica del Profeta Gesù, favorendone quella giusta, v. 21. Rettificata la precomprensione emozionale del cuore-mente, Gesù ripropone ai discepoli l'essenza del primitivo kerygma in modo interrogativo, ma non secondo il linguaggio delle predizioni della passione (Lc 9,22; 18,32), bensì conforme alla formulazione della comunità lucana: «non era necessario che il Cristo patisse queste cose ed entrasse nella sua gloria?». L'espressione bipartita si caratterizza per tre novità. In Luca l'«è necessario, *deîn*», come per i LXX e il NT, non significa la fatale necessità pagana, ma fa riferimento alla volontà personale di Dio, espressa dalla Scrittura e quindi essa corrisponde al «come sta scritto» (Mc 9,11; Mt 26,54). Inoltre «Luca estende sistematicamente il *deîn* a tutta la storia della salvezza; il piano divino culminante nella morte, risurrezione ed esaltazione di Gesù dà certezza alla fede» (At 17,3)<sup>18</sup>. Per la prima volta appare qui il verbo «patire, *patheîn*, del Cristo», ripreso poi in Lc 24,46; At 3,18; 17,3;

<sup>14</sup> *Ibidem*, 1024.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 1025.

<sup>16</sup> RIGAUX B., *Dio l'ha risuscitato. Egesi e teologia biblica*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1976, 319.

<sup>17</sup> KOET, *Some traces*, 70.

<sup>18</sup> POPKES W. *dei*, *DENT*, 1,736.

26,23; 1Pt 1,11; 5,1; 2Cor 1,5; Fil 3,10, che fonda il compiere del cristiano (At 14,22). Nel v. 27 Gesù risponde all'interrogativo da lui posto con «l'interpretazione delle scritture»<sup>19</sup>. Egli interpreta o dis-piega, *diermēneusen*, (At 9,36) non dettagliatamente ma esemplarmente, iniziando da Mosè e da tutti profeti in tutte le Scritture ciò che lo riguarda ossia il suo significato di Cristo come Servo e Giusto sofferente (At 8,32-35; Is 53, 7ss; Sal 22). «Gesù stesso, aprendo l'intelligenza delle Scritture ai suoi discepoli, è l'esegeta dell'evento-Cristo, come fonte e modello di ciò che diventerà l'uso cristiano della Scrittura nella comunità postpasquale, continuata ed attualizzata dallo Spirito Santo (cf vv. 44-46; At 4,8; 8,28-36; 17,3; 28,23)»<sup>20</sup>. Le Scritture così comprese confermano la fede nel presente Cristo risorto. Per il narratore, Gesù col suo discorso insegna la circolarità ermeneutica tra Lui e le Scritture e quindi tra fede in Cristo e intelligenza nelle Scritture, cioè tra fede e intelligenza. Il cammino iniziato come conversazione, proseguito come dialogo, termina come ermeneutica con l'arrivo dei tre pellegrini ad Emmaus.

*C'. Dialogo iniziato dai pellegrini, vv. 28-29*

Il testo è bipartito: **c'** Gesù finge di procedere oltre, v. 28; **c** invito a rimanere con loro e sosta, v. 29. Quando i pellegrini stanno per giungere al villaggio, meta del loro camminare, Gesù simula di 'camminare' oltre. Con questo tratto narrativo Luca introduce il lettore al valore dell'ospitalità e della convivialità. Secondo il costume orientale i discepoli costringono amichevolmente Gesù a fermarsi con loro (Gen 18,3). L'invito assume il tono di una preghiera con doppia motivazione. Il motivo oggettivo è esterno. Il sinistro e veloce precipitare della tenebra notturna mediorientale dissuade dal continuar il cammino (Gv 11,10). La motivazione soggettiva è espressa dal contenuto della preghiera «rimani con noi». Chiedono ciò che già vivono senza coscientizzarlo: l'esperienza della presenza del Risorto, attuata tramite il dialogare e dispiegare loro il suo significato di Messia in tutte le Scritture. Infatti il Risorto è per sempre fino alla fine del mondo «il Dio con noi» (Mt 1,23; 18,20; 28,28) della comunità ecclesiale tramite l'ospitalità del forestiero, l'ascolto della Parola, la frazione del pane (Mt 25,35; Ap 3,20). L'anonimo pellegrino, accettando l'invito, «entra per rimanere con loro». Così la provvisoria presenza nel camminare assieme diventa quella del sedersi per rimanere di Gesù presso e con i suoi discepoli. E il sedersi assieme a tavola diventa il loro convivere per convivere di parola e di pane.

*B'. Riconoscimento, vv. 30-32*

Il testo è tripartito: **b''** evento della presenza riconosciuta, v. 30-31a; **b'** evento della diafania, v. 31b; **b.** coscienza riflessa dell'esperienza, v. 32.

Con l'espressione dei LXX «e avvenne», parallelo antitetico a quello iniziale del v. 15, Luca fa iniziare non il centro del testo ma «il culmine o *climax* dell'azione»<sup>21</sup>: il riconoscimento. Egli rimane con loro nel modo più semplice e appropriato ellenistico «sdraiarsi a tavola con loro» (Lc 7,36; 9, 14.15) per iniziare, secondo l'uso giudaico, il convivere con loro: «preso il pane lo benedisse e spezzatolo lo dava loro». «Gesù compie i gesti del rituale di un pasto giudaico normale. Ma per il lettore cristiano, i termini scelti per descriverlo sono significativi: "spezzare il pane" è la formula tecnica per indicare il banchetto eucaristico (Lc 9,16; 22,19; At 2,42.46; 20,7). Infatti con il verbo all'imperfetto, *dava*, *epedidou*, Luca sottolinea come «Gesù continua a dare (il pane eucaristico) nella sua chiesa»<sup>22</sup>. Infatti «tutto il contesto invita il lettore a una interpretazione eucaristica del pasto di Gesù con i due discepoli, a leggere dunque il testo in prospettiva catechistica e non storicizzante: il calare del giorno come

<sup>19</sup> KOET, *Some traces*, 65.

<sup>20</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1027 e 1028.

<sup>21</sup> DUPONT, *Les disciples*, 2, 1180.

<sup>22</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1029, nota 102.

tempo della celebrazione eucaristica (Lc 9,12); l'insistenza (3x nei vv. 29.30) sull'essere "con loro" per sottolineare la realtà della comunione con Gesù; lo straniero invitato a condividere la cena divina diventa il *paterfamilias* che apre la sua tavola ai discepoli. Per Luca, nell'eucaristia i credenti sono invitati a partecipare al banchetto presieduto da Cristo risorto stesso; là essi fanno l'esperienza della sua presenza»<sup>23</sup>. La partecipazione a livello di vissuto spontaneo al fatto-evento della presenza reale eucaristica del Risorto provoca nei discepoli a livello esperienziale riflesso semplice il corrispettivo fatto-evento dell'attuarsi coscienziale della presenza del Risorto. E questo avviene in due momenti. Negativamente Luca nota mediante un aoristo passivo teologico il fatto-evento del venire aperti gli occhi dei discepoli dall'azione conviviale del Risorto. «Prima di aprire gli occhi, Gesù ha aperto le Scritture, preparazione adeguata all'incontro personale nella fede»<sup>24</sup>. In antitesi agli occhi impediti a riconoscere (v 16) ora il convivente, con luce della sua presenza interiorizzata mediante il dono del cibo offerto, introiettato ed assimilato, provoca il dischiudersi degli occhi dei due conviventi (Mc 7,34). Positivamente ora sono essi che lo riconoscono. «Scritto per dei lettori cristiani, questo racconto può legittimamente supporre che essi comprendono immediatamente il rapporto che unisce nella loro fede la celebrazione dell'eucaristia e il riconoscere la presenza reale del Risorto, presente invero invisibile, ma manifesto mediante il segno»<sup>25</sup>. Egli, il Risorto invisibile, resosi presente nel segno visibile della fede eucaristica (At 10,41), non scompare ma continua ad essere presente, divenendo fisicamente invisibile. Quindi «la scena funge da modello: Luca pone il lettore nella vita ecclesiale postpasquale» di allora e di sempre<sup>26</sup>. A questo livello del racconto per i due pellegrini cristiani non fa più problema la diafania fisica del Risorto, perché al posto della loro reciprocamente dibattuta cecità (v 17) possono scambiarsi la certezza della presenza di fede del Risorto. Alla discussione subentra ora la reciproca l'esclamazione costatativa di una coscienza riflessa oggettivamente verbalizzata. Infatti ora riconoscono la riattivazione della loro identità dinamica coscienziale, mente o cuore ardente in senso biblico (Sal 39,4) e questo è avvenuto lungo la via «quando» e «come» l'anonimo Pellegrino «parlava» loro e soprattutto «apriva» loro le Scritture e la mente sulla sua identità di Messia sofferente (v 27.45). Come per l'AT e nella letteratura rabbinica «l'apertura delle Scritture in Lc 24,32 è lo stesso che interpretazione» delle Scritture (Lc 24,27.44.45)<sup>27</sup>. «La presenza del Risorto entra, attraverso le Scritture interpretate in senso pasquale e attraverso l'eucaristia, nella coscienza di chi ha fede, facendo ardere il cuore di una viva fiamma e rendendolo capace di comprendere»<sup>28</sup>. Questa è l'azione dello Spirito «come una presenza tangibile nella storia degli uomini. Per mezzo suo, Gesù guarisce l'intelligenza, suscita la fede nei cuori "lenti a credere" (v 25), e dispone alla testimonianza» (vv 48-49; At 1,4-5)<sup>29</sup>. Così il ritorno al luogo di partenza è conseguenza della nuova competenza dei discepoli.

*A'. Ritorno, vv. 33-34 (35)*

Il testo è tripartito: **a''** ritorno a Gerusalemme, v. 33; **a'** primo kerigma della chiesa ufficiale, v. 34; **a.** sintesi conclusiva dei due pellegrini, v. 35. Il testo, parallelo antitetico a quello dei vv. 13-14, allontanamento da Gerusalemme, funge da conclusione, ritorno a Gerusalemme. Nonostante l'ora tarda i discepoli, alzatisi, in quella stessa sera fanno ritorno a Gerusalemme: luogo dell'evento pasquale e della nuova

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1029.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1030.

<sup>25</sup> DUPONT, *Les disciples*, 2, 1178.

<sup>26</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1030.

<sup>27</sup> KOET, *Some traces*, 64.

<sup>28</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1030.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 1030.

comunione con gli Undici, nucleo della chiesa nascente, e punto di partenza dell'annuncio missionario apostolico (v 49; At 1,4). Infatti trovano qui radunati in senso permanente gli Undici e altri discepoli con loro. Questi come nucleo principale della testimonianza apostolica con a capo Pietro, in contrasto con la loro precedente incertezza (v 11-12), prevengono i due discepoli di seconda mano, affermando ufficialmente i due fatti-eventi oggettivi. Il primo è cristologico e teologico e il secondo ecclesiologico. Affermano «che il Signore è davvero risorto, *óntōs ēgérthō*» per l'azione di Dio «e che è apparso a Simone, *ōphthē Símonī*», «Quando abbiamo *ōphthē* con il dativo, l'aspetto più importante è costituito dall'attività del soggetto che "appare", "si mostra"; l'attività della persona al dativo, di colui che "vede", "sente", "percepisce", non è posta in rilievo alcuno»<sup>30</sup>. «Ci sono indizi (uso dell'aoristo al posto del perfetto, il nome Simone al posto di Cefa, unico teste) che mostrano che la proclamazione di Lc 24,23 è più antica rispetto a quella di 1Cor 15,4-5; rappresenta "il primo grido pasquale, la prima reazione conosciuta della comunità nascente della risurrezione di Gesù»<sup>31</sup>. Solo ora Luca fa intervenire, analogamente alle donne (v 9.11), i due pellegrini per narrare alla chiesa ufficiale in modo prima generico e poi preciso le cose successe lungo la strada cioè la spiegazione delle Scritture, e come si fece loro conoscere non nella, ma preferibilmente, «mediante» la frazione del pane<sup>32</sup>. In sintesi, come in At, 2,42, secondo Luca «per la prima comunità cristiana, la Scrittura e l'Eucaristia sono il luogo dell'incontro con Gesù risorto»<sup>33</sup>. Questo imperativo dell'indicativo lucano vale per ogni comunità ecclesiale e per ogni singolo cristiano.

#### 4. L'imperativo antropologico

Il testo lucano, data la sua originalità, è stato variamente interpretato. «Davanti questa pagina così ricca si pone subito al lettore contemporaneo come si è posto fin dai tempi patristici la questione: quale è il significato del testo, il suo valore principale, l'essenza dell'insegnamento che intende trasmettere? È una lezione sull'eucaristia? sulla presenza invisibile di Cristo? Questa scena di Emmaus, con la partecipazione del pane, il riconoscimento di Gesù in questo preciso momento è, come molti l'hanno pensato, il centro del testo? O non intende piuttosto essere una affermazione della risurrezione, o vuole comunicarci la testimonianza di coloro che hanno visto il Cristo risuscitato? È principalmente una catechesi? Una lezione di morale sull'ospitalità, come afferma Gregorio Magno? Altri hanno spostato l'accento su: "Lui non l'hanno visto", e dunque sull'oscurità della fede»<sup>34</sup>. A partire dal 1950 il testo viene inteso sempre più nella sua valenza prima storico-critica e poi in quella letterario-narrativa, retorico-strutturale, poetico-drammatica. Oggi si preferisce comprendere il testo «secondo una linea continua e progressiva, senza tensione "drammatica" che orienta il racconto verso un culmine risolutivo»<sup>35</sup>. Secondo Luca mediante il filo conduttore del cammino di allontanamento da e di ritorno a Gerusalemme, fa sì che Gesù stesso aiuti i discepoli di allora come cristiani di sempre a riconoscerlo come presente nella fede illuminata dalla Scrittura e nella partecipazione eucaristica. Infatti mediante «le strutture (letterarie) di superficie» Luca lascia trasparire «le strutture profonde» del *come* avviene la scoperta della reciproca pre-

<sup>30</sup> MICHAELIS W., *oraō*, GLNT 8, 1009.

<sup>31</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1032.

<sup>32</sup> DUPONT, *Les disciples*, 2, 1181, nota.

<sup>33</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 1932.

<sup>34</sup> JEANNE D'ARCH. SOEUR, *Un grand jeu d'inclusion dans "Les pèlerins d'Emmaüs*, NRT 109 (1977) 65-66; cf TOMMASO S., *In Lucam*, 24,3, *Catena aurea*, Marietti, Torino 1953, 314; CORNELIO A LAPIDE, *In ss. Marcum et Lucam*, Marietti, Torino 1841, 472, 472.

<sup>35</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 1017.

senza tra i discepoli cristiani e Gesù risorto, ma con una differenza<sup>36</sup>. Il come dei discepoli va dall'esterno all'interno, quello del Risorto dall'interno all'esterno, nell'uno come nell'altro caso il passaggio dall'esterno all'interno e viceversa avviene mediante il gesto, la parola e le cose.

Prima consideriamo la fenomenologia negativa dei discepoli e poi quella positiva di Gesù risorto.

Pur con una certa differenza le cose infraumane «ci sono» fattualmente ma «l'uomo soltanto esiste» autenticamente<sup>37</sup>. Le cose, in quanto solo estese, sono contigue tra di loro e come tali perdurano nella loro contiguità spazio-temporale, ma non sono presenti né tra di loro né all'uomo e quindi anche l'uomo non può rendersi presente a loro. Presenza è reciprocità di individualità esterne e interne o viventi. Tuttavia anche l'uomo, in quanto parte cosmologica, rimane contiguo all'intero mondo cosmologico infravitale. Naturalmente l'uomo ha una contiguità analoga. Il pezzi di materia fisico-chimica stanno fra di loro come estensioni e/o forze. Gli esseri viventi infraumani soprattutto, gli animali superiori con sensibilità riflessa, essendo particolarità quantistiche individuate, organizzate, autonome capaci di automovimento, automantenimento, automoltiplicazione hanno tra di loro una contiguità di movimenti che determinano mutamenti vitali interni, cioè l'inizio della presenza reciproca. Infatti in forza della sensitività psichica elementare i reciproci movimenti sono avvertiti e comunicati, ma non vengono attribuiti all'altro come tale. Anche l'uomo, come animale senziente, interagisce con l'infraumano vitale, e con l'altro uomo, ma questo livello non si dà ancora presenza, bensì il suo presupposto. Infatti la prima individuazione dell'uomo, nel senso che «io sono il mio corpo», rende possibile l'interazione somatica e questa diventa reciproca presenza esterna di interne individualità<sup>38</sup>. E tuttavia senza questa mediazione della particolare individualità somatica, non si sviluppa la dinamica della reciproca presenza, bensì della solitudine. Siamo alla solitudine della presenza come assenza. Sia la presenza che l'assenza hanno il loro fondamento nella particolare individualità della persona come soggetto del proprio oggetto, ossia come singolarità particolare della propria universalità. Ciascun uomo è la propria singolare identità o particolarità universale, in quanto auto-ed-eterotrasparente e auto-ed-eterodisponente. Questa doppia specificità umana cognitiva e valoriale è il fondamento dinamico per la reciproca presenza. Infatti quando due o più individui umani attuano mediante cose, gesti, e soprattutto parole, la loro specificità umana si incontrano, cioè si rendono dall'esterno all'interno reciprocamente presenti. La presenza è il fatto di un evento indicibile. Per conseguenza, quando non si dà o cessa la mediazione esterna si ha l'assenza. «Molte amicizie ha già sciolto il silenzio»<sup>39</sup>. L'assenza è solitudine di ciascuno con stesso: una capacità frustrata, la morte. «Un uomo solo, un solo inferno»<sup>40</sup>.

Con la morte Gesù interrompe la sua comunicazione somatica esterna con i pellegrini di Emmaus. Questi, conversando tra di loro sui fatti che hanno provocato questa interruzione, si allontanano da Gerusalemme alla volta di Emmaus. Mentre nel cammino i due discepoli conversano tra di loro e cercano il significato della conseguente assenza mediante le Scritture, lo stesso Gesù risorto in persona si incammina con loro. Ma i discepoli, privati della comunicazione somatica di Gesù e immersi nella mutolezza dell'assenza, sono impotenti a vedere e riconoscere mediante le

<sup>36</sup> DUSSAUT L., *Le triptyque des apparition en Luc 24 (Analyse structurelle)*, RB (1987) 163.

<sup>37</sup> HEIDEGGER M., *Che cos'è la metafisica*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, 326.

<sup>38</sup> MARCEL G. *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1976, 147.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 8,5, 1157b, Laterza, Bari 1973, 201.

<sup>40</sup> QUASIMODO S. *Poesie e discorsi sulla poesia*, Mondadori, Milano 1982, 85.

Scritture nell'anonimo pellegrino il Risorto. Questi allora, esprimendo la sua nuova immanente identità trascendente mediante segni esterni non «completamente naturali in un modo naturale», riprende il contatto con i due discepoli, interrogandoli sui fatti esterni tra di loro discussi, che hanno brutalmente interrotto la sua comunicazione con loro<sup>41</sup>. I discepoli, raggiunti e sorpresi dalla normale comunicazione esterna somatica, fermano il loro cammino di allontanamento esterno dal luogo della presenza fisica di Gesù, per comunicare verbalmente con l'anonimo pellegrino, interrogandolo sulla sua indubitabile esperienza esterna circa tali fatti accaduti in quei giorni a Gerusalemme. L'anonimo interlocutore come Gesù storico conosce di scienza verbalmente comunicabile tali fatti per esperienza fisica da lui sofferti, ma come Cristo risorto, non li conosce più così, perché li sa nella loro risoluzione escatologica. Così stimolati i discepoli richiamano al loro interlocutore i fatti esterni essenziali concernenti Gesù di Nazaret. Il livello della rilettura dei fatti, che hanno interrotto la comunicazione con il Gesù storico e provocato la sua assenza, è quello di un messianismo socio-politico-religioso esterno. I due discepoli, in accordo con la loro autorità ufficiale giudaica, pensano ad un «Israele» e Messia terrestri» e non ad un «Israele» e Messia spirituali, come recettore e attuatore della salvezza messianica<sup>42</sup>. perciò l'autorità ufficiale giudaica, giudicando il fatto del Messia, «profeta potente in parole e opere» (v 19) compromettente il loro messianismo terreno esterno, l'hanno fatto condannare a morire in croce. Pur così brutalmente interrotta la comunicazione e resa ora di nuovo impossibile la presenza esterna del Gesù storico, i discepoli sperano ancora nell'imminente realizzazione della liberazione di Israele terreno. Ma anche questa loro speranza è a loro giudizio oggettivamente svanita; e ciò per quattro dati di fatto esterni, due indubitabili e due ambigui. La tomba trovata vuota, per se stessa «è solo un segno negativo sul versante della loro empiria» rispetto al Risorto e similmente la visione di angeli e il loro messaggio, secondo cui «Egli vive» (v 23), al massimo lasciano i due discepoli «turbati» (v 22) rispetto alla loro certezza della sua assenza<sup>43</sup>. Infatti il finire del terzo giorno dalla crocifissione significa che Gesù è definitivamente morto e come tale è incapace di entrare in relazione spazio-temporale con loro; quindi egli è per loro un assente. A conferma di ciò anche i discepoli, andati al monumento funebre, pur non avendo trovato il suo corpo, «ma Lui non hanno visto» (v 24). L'anonimo pellegrino, avendo ascoltato o interiorizzato la comunicazione esterna della loro esperienza di allontanamento spaziale da lui, inizia lo svelamento della reciproca presenza muovendo dal suo interno per raggiungere il loro interno tramite parola-gesto interni-esterni. Egli muove subito esprimendo la sua meraviglia rispetto alla loro lentezza di cuore nel comprendere e credere a tutte le parole dei profeti. I discepoli condotti da segni esterni possono sorpassarli se li comprendono nel loro cuore in forza della luce della Parola scritta dei profeti e della viva voce dello stesso anonimo pellegrino. Infatti mentre i segni, come tomba vuota, presenza fenomenica, rimangono esterni, la parola, come il gesto, scambiati sono ad un tempo fatti esterni, voce e movimento, e interni come significato espresso e gestualizzato. Tutta l'azione di Gesù consiste nel far cogliere il significato dell'interruzione della sua comunicazione esterna e della sua assenza somatica, servendosi della sua parola per spiegare e interpretare tutte le Scritture concernenti proprio il suo dover patire esternamente come Cristo per entrare nella immanente gloria. Tale significato è la verità della sua nuova identità di Cristo risorto o glorioso presso il Padre. A questa compiutezza interiore di Gesù fa da contrasto il punto estremo dell'allontanamento esterno dei discepoli, Emmaus. Ma questo

<sup>41</sup> POUSSET E. *La résurrection*, NRT 101 (1969) 1022-1023.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 1015-1016.

<sup>43</sup> SESBOÛÉ', *Cristologia*, 103.

contrasto, ironicamente, significa anche già l'inizio della reciproca conversione di riconoscimento interiore tra Gesù risorto e i discepoli. La sua trascendente compiutezza interiore tramite l'immanente camminare, parlare spiegandola attraverso le Scritture ha già dato inizio al processo di riconoscimento interiore dei discepoli. Essi, comprendendosi tra di loro, sono già intenzionalmente compresenti, proprio come distinti. Ciascuno, oltre la coscienza riflessa, è già diventato interiormente l'altro. Infatti, quando Gesù simula di andare oltre, essi lo invitano, pregandolo, a rimanere con loro. Il motivo conscio oggettivo esterno è l'imminenza della pericolosa oscurità notturna, ma la motivazione profonda soggettiva interna è la sua presenza intenzionale nel loro cuore. Così il reciproco riconoscimento, presenza intenzionale, tramite la parola esterna interiorizzata viene assiologicamente completata dal gesto-pane-parola esterni condivisi, spezzati, interiorizzati, manducati e assimilati. Nella frazione del pane le identità particolari esterne diventano ora identità intenzionali e valoriali interne reciprocamente compresenti unite perché distinte e distinte perché unite in quanto ciascuna, pur in modo differente, è adeguata a sé e così all'altra. Infatti ai discepoli ora si aprono gli occhi non fisici, ma spirituali e riconoscono nell'anonimo pellegrino Gesù Risorto. Egli, resosi presente a loro interiormente, tramite i segni esterni-interni della parola e dell'eucaristia, può recedere non dalla presenza ma dalla limitatezza della visibilità esterna particolare della materia, per essere compiutamente e universalmente presente. Infatti, proprio mentre egli si rende invisibile ai loro occhi, essi si confermano reciprocamente dall'esterno richiamandosi il progressivo suo rendersi presente sempre più esplicito nel loro cuore o mente ardente durante il cammino dell'apertura del significato delle Scritture fatta dall'anonimo pellegrino. Questa coscientizzata nuova relazione interna ed esterna che unisce per distinguere e distingue per unire i due discepoli fra di loro e con il Risorto è già chiesa. Essi, infatti, nonostante l'oscurità notturna e la distanza, si mettono subito in cammino per ritornare a Gerusalemme, luogo del mistero pasquale di Gesù e dell'origine della chiesa. Ma con loro sorpresa trovano che gli Undici e gli altri che erano con loro sono già stati radunati dal loro rappresentante Pietro a cui si è mostrato il Signore da tutti annunciato come veramente da Dio risuscitato. I due discepoli oltre a riferire il loro doppio cammino, precisano che l'anonimo pellegrino fu da essi riconosciuto come Gesù risorto proprio in forza del suo spezzare il pane. Gesù risorto continua a rendersi presente ai singoli cristiani come chiesa proprio mediante i segni esterni-interni della spiegazione della Parola, presenza intenzionale per credere, che diventa pane spezzato condiviso, mangiato ed assimilato, presenza valoriale per vivere. Così ogni domenica l'ascolto della parola e «la frazione del pane prolungano nell'intimità del pasto dei discepoli *l'esperienza della presenza del Cristo glorificato*»<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> DURWEL F. X., *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza. Teologia biblica della risurrezione*, EP. Roma 1965<sup>2</sup>, 466.

## *Quarta domenica di Pasqua*

In verità, in verità vi dico: chi non entra nel recinto delle pecore per la porta, ma vi sale da un'altra parte, è un ladro e un brigante. Chi invece entra per la porta, è il pastore delle pecore. Il guardiano gli apre e le pecore ascoltano la sua voce: egli chiama le sue pecore una per una e le conduce fuori. E quando ha condotto fuori tutte le sue pecore, cammina innanzi a loro, e le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce. Un estraneo invece non lo seguiranno, ma fuggiranno via da lui, perché non conoscono la voce degli estranei». Questa similitudine disse loro Gesù; ma essi non capirono che cosa significava ciò che diceva loro. Allora Gesù disse loro di nuovo: «In verità, in verità vi dico: io sono la porta delle pecore. Tutti coloro che sono venuti prima di me, sono ladri e briganti; ma le pecore non li hanno ascoltati. Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo. Il ladro non viene se non per rubare, uccidere e distruggere; io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (Gv 10,1-10).

Il tema del Buon Pastore ha un posto privilegiato nel ciclo pasquale, la seconda domenica di pasquale nel messale preconciare, la quarta domenica nel nuovo messale conciliare. «L'idea fondamentale espressa in tutta questa tradizione, è che Cristo, buon Pastore, è il salvatore delle pecore: Gesù conduce i suoi, al di là della morte, verso i pascoli celesti, nella casa del Padre»<sup>1</sup>.

### **1. Il contesto e testo di Gv 10,1-21**

Nella prima lettura Pietro, concludendo il suo primo discorso, annuncia il fatto-evento per cui Gesù è il buon pastore. «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso»; il frutto di questo fatto-evento è conversione, battesimo, perdono dei peccati e dono dello Spirito (At 2,36.38). Il Sal 23,1 «il Signore è il mio Pastore» collega la prima lettura con la seconda. In questa Pietro, rivolgendosi a degli schiavi cristiani, fa prendere coscienza della loro nuova situazione operata da Gesù Cristo loro pastore. «Eravate erranti come pecore ma ora siete stati ricondotti al pastore e custode della vostre anime» (1Pt 2,25). Così è già introdotto il tema del brano evangelico giovanneo. «Per cogliere meglio la portata del nostro passo, è necessario reinserirlo nella grande sezione alla quale appartiene e che si estende da 7,1, a 10,42; questi quattro capitoli costituiscono il centro della vita pubblica di Gesù, il punto culminante della rivelazione al mondo, nel tempio di Gerusalemme. Si vede da più indizi che questi capitoli formano un tutto. Evidente è l'unità di luogo: a partire da 7, 14 tutto avviene a Gerusalemme, nel Tempio o nelle sua vicinanze (cf 7,14. 28; 8,20.59-9,1; 10.23 e l'evangelista ripete con insistenza che Gesù insegnava (18,20). Anche l'unità di tempo è molto stretta: fino a 10,21, si resta sempre nello stesso contesto della festa dei Tabernacoli; tutta l'azione si concentra inoltre in due momenti precisi di questa solennità di otto giorni: «la metà della festa», per il discorso e le discussioni di 7,14-36; «l'ultimo giorno, il gran giorno della festa», per la sezione molto lunga 7,37-10,21, che comprende la promessa dell'acqua viva, la rivelazione di Gesù luce del mondo, la guarigione del cieco nato, e il discorso sul buon Pastore. La parte restante del c. 10 ( i vv. 22-42) si colloca in un altro contesto, quello della festa della Dedicazione, tre mesi dopo. Se si mette da parte l'introduzione (7,1-13) e la conclusione (10,40-42) di questo vasto complesso, vi si possono distin-

<sup>1</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon Pastore*, 83.

guere tre tempi: a) a metà della festa dei Tabernacoli (7,14-36), b) «l'ultimo giorno, il gran giorno della festa» (7,37-10,21); la festa della Dedicazione (10,22-39), che veniva chiamata la festa dei Tabernacoli nel mesi di Kislev (dicembre). La parte centrale (7,37-10,21), per la sua ampiezza e così pure per il suo contesto e il suo quadro liturgico, è nettamente la più importante delle tre. Si articola, a sua volta, in tre movimenti: A. Gesù si rivela apertamente nel Tempio (7,37-8,59); B. Gesù si rivela compiendo le opere di Dio (guarigione del cieco nato, 9,1-41); A'. Gesù si rivela in un discorso segreto (il buon Pastore, 10,1-21)»<sup>2</sup>. Il contesto è già un orientamento per comprende sfondo culturale, genere e struttura letteraria del testo.

## 2. Il contesto culturale

A prima vista, in analogia ai testi sinottici sulla pecora smarrita (Mt 18,12-14), trovata e riportata a spalle dal pastore all'ovile (Lc 15,3-7), si potrebbe pensare all'ambiente pastorale palestinese. Ma il contesto letterario e soprattutto le immagini, le idee e i valori cristologici traggono origine da due contesti differenti, uno lontano e l'altro vicino. Per lo sfondo lontano come in tutte le letterature antiche l'azione salvifica di Jahvè viene compresa come quella di un pastore o re o padre (Gn 49,24; 100,3). «La grande fonte di questa pagina del quarto vangelo è l'AT e il giudaismo»<sup>3</sup>. L'azione salvifica di Jahve nei confronti di Israele viene spesso descritta con immagini desunte dalla vita pastorale (Is 40,11). «Queste immagini appaiono legate in particolare al ciclo dell'esodo. «Tu guidasti come un gregge il tuo popolo, tramite la mano di Mosè e di Aronne» (Sal 77,21). Due testi sono una specie di condensato di tutta la teologia pastorale, il Sal 23 (Jahve è il mio pastore) e il c. 34 di Ezechiele. Quest'ultimo presenta una serie notevole di punti di contatto con il cap. 10 del quarto vangelo. Il tema del pastore ricompare nel giudaismo. I capp. 89-90 del *Libro di Enoch etiopico* descrivono allegoricamente la storia di Israele, dall'uscita dall'Egitto fino alla venuta del Messia. Bisogna innanzitutto notare il suggestivo accostamento di due temi che ricompaiono anche in Gv 9-10, quello della cecità e quello del pastore e delle pecore. Lungo tutta la sua storia Israele (=le pecore) conobbe alternativamente periodi di chiaroveggenza e di *accecamiento*. Sullo sfondo di questi testi, si capisce molto bene come Giovanni sia potuto passare senza transizione dal racconto del *cieco nato* all'*allegoria del Pastore e delle pecore*; per mezzo di generi letterari diversi, continua in realtà a sviluppare, passando da un capitolo all'altro, lo stesso tema teologico»<sup>4</sup>. Lo sfondo vicino è duplice, quello del Gesù storico e quello di rilettura della comunità giovannea. Per il primo il contesto è lo spazio-tempo del tempio durante la festa delle Capanne. «A partire dall'esilio, la festa dei Tabernacoli aveva assunto un senso messianico-escatologico. Molto probabilmente, il discorso sul buon Pastore è perciò destinato, a sua volta, a far capire ai Giudei il senso dell'opera messianica di Gesù, che si presenta ad essi come il Pastore del popolo. Le diverse metafore di questo capitolo si devono interpretare, non come allusioni alla vita pastorale, ma in riferimento diretto con gli avvenimenti di Gerusalemme, ossia la (contestata) rivelazione del Gesù (storico) nel Tempio, in occasione della festa dei Tabernacoli»<sup>5</sup>. A livello di rilettura post-pasquale lo sfondo concerne all'esterno la polemica della «comunità giovannea» con l'ambiente giudaico» sull'identità di Gesù Messia e all'interno risente delle varie tendenze circa il criterio veritativo sulla dimensione cristologica, soteriologica ed ecclesiale della vita cristiana»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 87-88.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 84-85.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>6</sup> FABRIS, *Giovanni*, 587.

Questo sfondo polemico consente di comprendere genere e conseguente struttura letteraria del testo. Il racconto dei vv. 1-5 viene compreso nel v. 6 come *paroimía*, discorso segreto. Il testo non è una o due parabole, genere estraneo al quarto vangelo. Il linguaggio immaginativo non è narrativo ma teologico. Né si tratta di una allegoria. Infatti a partire dal v. 7 Gesù applica a sé le immagini della porta e del pastore usate nel racconto con diverso senso. Il tenore del testo sembra corrispondere all'ebraico *mašal*, enigma, segreto, reso nei LXX con *parabolē* e/o *paroimía*. Quest'ultima è «discorso segreto interpretato per mezzo di un altro di significato perfettamente chiaro»<sup>7</sup>. Questo discorso chiarito da un altro discorso sembra corrispondere al genere letterario apocalittico giudaico (cf Dn 8); una visione o rivelazione viene interpretata da una seconda rivelazione. «Questo schema letterario di una rivelazione si incontra di frequente nel quarto vangelo (3,3-8). Lo troviamo anche nella nostra sezione 10,1-18: nei vv. 1-5, Gesù propone la *paroimía*; Giovanni aggiunge (v 6) che i Farisei non ne capirono il senso; Gesù presenta allora la rivelazione in chiaro; riprende i due temi principali del discorso segreto, [la porta e il pastore] ma riferendoli a se stesso. Si tratta appunto dello schema apocalittico della rivelazione in due tempi»<sup>8</sup>. La progressione attraverso rivelazione, non comprensione, nuova rivelazione serve per esprimere la concentrazione cristologica (4, 9. 10. 19. 25-26. 42). Ciò che caratterizza questo discorso enigmatico», in opposizione a quello espresso con franchezza, *parrēsía*, (Gv 16, 25.29), è la sua carica polemica nel dibattito tra Gesù e i Giudei, in cui compaiono le autoidentificazioni di Gesù come snodo autoritativo della questione (vv 7 e 11; cf 11,23). La struttura del testo conferma questa sua qualità letteraria. Il capitolo 10 si articola in due grandi parti: I. discorso segreto sul buon pastore, vv. 1-21; II. il dibattito di Gesù con i Giudei, vv. 22-42. Ciascuna di queste si articola in due sotto-parti a loro volta bipartite con rispettiva conclusione: I. A. B.: a. b., conclusione; II. A. B.: a. b., conclusione. In particolare per la prima parte, il testo sul buon pastore, vv. 1-21, si compone di due parti, a loro volta bipartite: A. discorso segreto sul pastore, vv. 1-5: a. ladro-bandito opposto al pastore, vv. 1-3a; b. pastore e le sue pecore, vv. 3a-5; conclusione, v. 6, qualifica del testo e reazione degli ascoltatori che introduce alla spiegazione della seconda parte; B. esplicazione del discorso segreto, vv. 11-18: a. autopresentazione di Gesù «lo porta», vv. 7-10; b. autopresentazione di Gesù «lo buon pastore» rispetto alle pecore e al Padre, vv. 11-18; conclusione, 19-21, discorde reazione degli ascoltatori Giudei e passaggio alla seconda parte, vv. 22-41. Il testo della liturgia odierna comprende la *paroimía* e la sua prima spiegazione. La prima ha una «struttura concentrica (secondo lo schema A B B' A')»; essa non è altro che uno sviluppo del parallelismo semitico, per un insieme più vasto di uno o due versetti»<sup>9</sup>. Il v. 6 mentre chiude il discorso qualificandolo come segreto, o *paroimía*, lo apre indicando la reazione di non comprensione dell'uditorio, i «ciechi Farisei» (9,40). La struttura della prima spiegazione, vv. 7-10 è quadripartita con un parallelismo sinonimo al centro: A. l'autorevolezza del rivelare esplicativo di Gesù, v. 7ab; B. prima autoaffermazione di Gesù Io-Porta 7c-8; B'. seconda autoaffermazione di Gesù Io-Porta, v. 9; A'. significato della spiegazione, v. 10. La struttura è guida per comprendere il messaggio del testo.

### 3. L'indicativo teologico, vv. 1-10

La presentazione del discorso segreto, vv. 1-5, attraverso il v. 6 permette di comprendere anche la sua prima spiegazione, vv. 7-10.

<sup>7</sup> SUIDA, citato da DE LA POTERIE, *Il buon pastore*, 86.

<sup>8</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 86.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 89.

Il discorso segreto del ladro-brigante e del pastore, vv. 1-5. 6.

I cinque versetti del discorso segreto costruiscono una unità letteraria a struttura concentrica bipartita secondo il parallelismo antitetico espresso dai due verbi tematici di *entrare* e *uscire* dei due personaggi. Ciascuna delle due tematiche è svolta mediante tre sequenze, negative la prima e l'ultima e positive le quattro centrali. In schema: A: -a. entrata del ladro-brigante, v. 1; +b. entrata del pastore, v. 2; +c. azione del portinaio, v. 3a; A': +c'. uscita del pastore v. 3b; +b azione reciproca tra pastore e pecore v. 4; -a'. azione delle pecore rispetto all'estraneo, v. 5.

La comprensione del primo livello del racconto suppone la conoscenza del modo di custodire le pecore durante la notte. Il recinto non sembra essere una "mandria" delimitata da pali orizzontali, o staccio, ma un recinto murario accanto alla casa. In questo recinto, con porta d'entrata-uscita controllata da un guardiano a pagamento, i vari pastori conducono alla sera i loro piccoli greggi per andare a riprenderli al mattino. La ricercata terminologia del discorso segreto sembra supporre questo modo di custodire le pecore. Nella prima parte il *modo d'entrare* scorretto o corretto nel recinto rivela l'identità sfavorevole o favorevole dei due personaggi rispetto alle pecore, vv. 1-3a. Il discorso s'apre con un'affermazione di raccordo con l'uditório precedente, i Farisei (9,40). L'affermazione di autorità del v. 1, «in verità in verità vi dico» spesso usata dall'evangelista per chiarire un contenuto di rivelazione negativo o positivo (cf 3,3; 13,38), nel caso concreto la cecità dei Farisei (9,41). A livello narrativo qui l'autorità del parlante serve per dare credibilità al discorso segreto circa l'identità antitetica dei due personaggi (cf v. 29). Chi non entra, *eiserchómenos*, nel recinto, *aulē*, per la porta, *thyra*, ma vi sale, *anabaínōn*, (scavalcando il muro di cinta) da un'altra parte è ladro, *kléptos*, come Giuda 12,6 e brigante, *lēstēs*, come lo zelota Barabba. Il primo ruba le pecore, il secondo inoltre se ne impadronisce con violenza. Per contrasto chi entra per la porta del recinto è il pastore delle pecore, *poimēn tōn probatōn*. Infatti il portinaio, conoscendolo, gli apre e le sue pecore sentono, *akoúei* la sua voce. Portinaio e pecore, pur in modo differente, ma integrale, rivelano chi è il pastore. Nella seconda parte il discorso attraverso due passaggi approfondisce l'identità del pastore (vv 3b-4). Il *suo modo d'uscire* dal recinto verso l'aperto del pascolo conferma la sua qualità di pastore. Le pecore hanno già sentito la voce del loro pastore (v 3a), ora questi, entrato nel recinto dei vari greggi, chiama una ad una per nome le proprie, *ídia*, pecore per condurle fuori, *exágei*. Per farle uscire, non basta chiamarle per nome, ma data la ressa, deve con forza dal di dietro cacciarle fuori, *exbállō* dal recinto tutte e solo le proprie pecore. Solo ora il pastore, muovendosi dal di dietro, cammina dinanzi alle pecore e, naturalmente, queste lo seguono, *akolouthēi*. Infatti non solo odono ma sanno, *oídasin*, la sua voce. Questo sapere il tono della voce del pastore determina la conclusione negativa del discorso segreto. Per conseguenza non solo non seguono il ladro e il brigante, il che è scontato, ma neppure l'estraneo, anzi lo fuggono, *pheúxontai*. Nel v. 6 il redattore, avendo qualificato il racconto di Gesù come discorso segreto, *paroimía*, rileva come gli ascoltatori, i Farisei, a differenza delle pecore non solo non sanno ma neppure incominciano a conoscere, *égnōsan*, il parlare rivelativo, *elálei*, che Gesù ha loro rivolto.

*Il primo discorso di rivelazione esplicativa, vv. 7-10*

Nella seconda parte del capitolo decimo Gesù spiega il discorso segreto con una duplice ulteriore rivelazione, vv. 7-10 e 11-18. La prima spiegazione ha due parti centrali parallele trimembrate con introduzione e conclusione bimembrate: A. a. b., vv. 7ab; B. a. b. c., v. 7c-8; B' a'. b'. c', v. 9; A'. a'. b', v. 10. L'introduzione, dopo il raccordo redazione, s'apre come al v. 1, con l'affermazione di competenza rivelativa di Gesù, 7ab. La prima autoaffermazione esplicativa di Io-Porta delle pecore è seguita da due conseguenze negative, 7c-8; la seconda autoaffermazione di Io-Porta è se-

guita da due conseguenze positive, v. 9; la conclusione bipartita riassume la conseguenza negativa e quella positiva, v. 10. In schema: A. a. b. v. 7ab; B. -a. -b. vv. 7c-8; B'. +a'. +b' v. 9; A'. -a'. ; +b'. , v. 10.

Il redazionale v. 7a mediante il verbo dire seguito dal «dunque» narrativo specificato «di nuovo» e terminante al che, *oti*, oggettivante serve per introdurre la prima spiegazione del discorso segreto rivolta agli stessi uditori Farisei o Giudei e/o i credenti postpasquali. Chiunque sia l'uditore, Gesù con l'asseverazione «in verità in verità» lo garantisce circa la sua competenza di rivelatore. Il contenuto di tale affermazione è espresso dalla prima parola tematica «porta», precisata dall'articolo determinativo, che funge da predicato dell'«lo sono» in posizione enfatica dell'auto-definizione di Gesù». «Io sono la porta delle pecore, *ē thyra tōn probátōn*». «L'espressione giovannea così caratteristica "lo sono", torna addirittura quattro volte in questa piccola sezione (cf vv. 7. 9. 11. 14). È una formula di rivelazione, tratta dall'AT, in particolare dal Deutero-Isaia (51,12; 52,6)»<sup>10</sup>. «Su questo sfondo l'uso giovanneo assoluto di *ego eimi* diventa perfettamente intelligibile. Gesù è presentato nell'atto di parlare allo stesso modo in cui parla Jahve nel Deutero-Isaia (Gv 8,28). Questi predicati non sono una definizione, titoli statici o autodossologia, ma una rivelazione dell'impegno divino implicito nell'invio del Figlio da parte del Padre. Gesù è queste cose per gli uomini»<sup>11</sup>. Stando al v. 1b sembra che l'espressione «Io sono la porta delle pecore» significhi che Gesù sia la porta per accedere «alle pecore» nel recinto<sup>12</sup>. Ma essendo chiaro dal discorso precedente che le pecore sono già fuori dal recinto, sembra che Gesù non si autoidentifichi con la porta del *recinto* murario, ma con la porta delle *pecore*, ossia in favore delle pecore. «Gesù è la porta per le pecore stesse»<sup>13</sup>. Gesù si comprende e si rivela con la funzione della porta. Nell'esperienza vissuta come in quella culturale la porta della casa, della città o del tempio ha una duplice funzione. Quella negativa di chiudere o separare e difendere l'interno dall'esterno e quella positiva di aprire o mediare e collegare l'esterno con l'interno. Antropologicamente la porta per la cultura antica, compresa quella veterotestamentaria, significa competenza di morte o di vita, di perdizione o di salvezza. «Apri-temi le porte di giustizia, io entrerò, renderò grazie a Jahve! Qui è la porta di Jahve, per la quale entrano i giusti» (Sal 118,19-20). Questo significato di Gesù Io-Porta personale per le pecore può trovare conferma nel fatto che il Salmo 118 veniva «utilizzato nella liturgia della festa dei Tabernacoli»<sup>14</sup>. Per conseguenza anzitutto in senso negativo con l'autoimmagine Io-Porta personale per le pecore, Gesù identificandosi con l'unica mediazione della salvezza per tutti, esclude ogni altro preteso mediatore. Gesù Io-Porta ha anzitutto funzione difensiva. perciò «l'evangelista con il simbolo della "porta" contrappone Gesù, quale unico portatore e mediatore della salvezza, ad ogni altra forma. La formula *egō eimi*, Io sono, ha il consueto carattere di rivelazione; solo che qui esso riceve dal contesto un accento fortemente polemico»<sup>15</sup>. Questa esclusività ha una duplice conseguenza negativa. In senso attivo l'universale missione-venuta del Figlio Gesù sembra qualificare tutti i mediatori venuti prima di Gesù come ladri, *kléptai*, e briganti, *lēstai*. Il «prima di me» non ha valore cronologico, ma escatologico. perciò profeti e re come Mosè, Elia, Davide, Giovanni Battista mantengono la loro funzione mediatrice di salvezza. In senso assiologico escatologico il «prima di me» sottolinea «l'opposizione dualistica tra Gesù, il rivelatore escatologico, e tutti quelli che, al di fuori di lui, si presentano agli uomini con

<sup>10</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>11</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1484 e 1487.

<sup>12</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 2, 483.

<sup>13</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 94.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>15</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 485.

false pretese messianiche; anche se venuti storicamente *dopo* il Cristo, [tempo della comunità giovannea] appartengono ancora al mondo delle tenebre, quello di *prima* di Cristo»<sup>16</sup>. In senso reattivo a questa falsa identità messianica le pecore, che fanno il tono della voce del loro pastore, non hanno ascoltato, *ēkousan*, questi pretesi salvatori. La seconda autoaffermazione spiega in senso positivo attivo e reattivo il discorso segreto. In senso attivo negativo Gesù si autoafferma semplicemente come «lo sono la porta»; l'evangelista, omettendo la specificazione delle pecore, accentua la concentrazione cristologica, escludendo ogni altra pretesa soterica. In senso attivo positivo, ma non sostituivo, Gesù come Io-Porta comunica la salvezza. Il primato della sua azione soterica consiste nel far partecipare l'uomo al suo venire salvato. A questi, chiunque egli sia *tij*, si chiede che osi passare per Gesù Porta per venire salvato. Gesù è causa personale di salvezza, ma è l'uomo il soggetto che viene salvato. «Attraverso questa "porta", attraverso Cristo stesso ("attraverso di me"), deve passare ogni uomo per ottenere la salvezza»<sup>17</sup>. In opposizione al perdere, *apolésē*, del ladro, il futuro passivo essere salvato, *sōthēsetai*, «riferito all'opera di Gesù, è sempre utilizzato in senso religioso, soteriologico ed escatologico; e si trova a volte in parallelo con «avere la vita eterna» (3,15.16.36)<sup>18</sup>. Gesù come Io-Porta non è soltanto funzione mediatrice di salvezza, è l'azione personale salvifica. «Con lo sono, *egō eimi*, Gesù si presenta come rivelatore e portatore della salvezza, che (come nelle altre parole soteriologiche di rivelazione, cf 8,12), fa al credente la promessa della vita. Le parole sulla porta sono molto affini a quelle sua via» (14,6)<sup>19</sup>. Gesù è l'Io-Porta o l'Io-Via personale attraverso il quale, *di'emou*, si accede alla salvezza, cioè alla relazione con il Padre (14,6). In senso reattivo positivo, chi, passando mediante Gesù-Porta, si lascia salvare da Gesù, fruisce della pienezza della salvezza, espressa dalla formula doppia antitetica di entrare e uscire. «Tutti sanno che "entrare e uscire" è un'espressione semita per indicare la totalità mediante l'opposizione tra termini contrari; serve a descrivere il complesso dell'attività esteriore di qualcuno, la totale libertà di tutti i suoi movimenti (cf Dt 28,6; 1Sam 29,6 3,5). Nel nostro caso, il significato della formula probabilmente è il seguente: chiunque "entrerà" attraverso la porta che è Gesù, "entrerà e uscirà", godrà di una comunione senza intralci con Gesù»<sup>20</sup>. Questa pienezza di relazione vitale viene completata dall'immagine del pascolo. In crescendo l'espressione veterotestamentaria «trovare pascoli» (1Cr 4,40) esprime l'assistenza divina (Sal 23,2), la salvezza di Israele (Ez 34,14), la benedizione escatologica (Is 49,9), la pienezza della vita divina comunicata attraverso Gesù. L'ultima frase, v. 10, conclude la prima spiegazione del discorso segreto, unendo assieme l'aspetto polemico negativo e quello irenico positivo delle due autoaffermazioni di Gesù come Io-Porta per le pecore. Attraverso il parallelismo antitetico della due venute, quella del ladro e quella di Gesù, viene espresso in crescendo il risultato negativo e positivo delle corrispettive azioni. Il ladro non può che venire per rubare, uccidere e rovinare. «La rovina (*apolésē*) incombente a causa del ladro è la morte, la perdita della vita; quella che, invece, i solo credenti ricevono attraverso Gesù»<sup>21</sup>. In antitesi con l'espressione «lo sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» Gesù esprime il senso complessivo del fatto-evento storico-salvifico. Quando Gv mette in bocca a Gesù il verbo venire al perfetto, «sono venuto, *elēlytha*», indica il senso della continua *presenza* di Gesù quaggiù (7,28; 12,46; 18,37), quando invece il verbo è all'aoristo, «venni, *elthon*», indica il significa-

<sup>16</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 96.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 97.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 97.

<sup>19</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 2, 488.

<sup>20</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 97.

<sup>21</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 2, 490.

to finale dell'opera di Gesù, «quello che vuole realizzare al termine della sua missione tra gli uomini, al momento della sua "ora": questa meta finale è il salvare il mondo (12,47), è dare agli uomini la "vita" in abbondanza. La vita che darà, è la vita divina, quella che, come Figlio di Dio, possiede già in se stesso (cf 1Gv 5,11-12)»<sup>22</sup>. Per comprendere tale pienezza è necessario interpretare, fuori d'immagine, l'autoaffermazione di Gesù Io-Porta, esplicativa del discorso segreto.

#### 4. L'imperativo antropologico

Nella storia dell'esegesi, a seconda che si intenda il genere letterario del discorso segreto, il capitolo decimo giovanneo è stato riletto allegoricamente e/o letterariamente. A questo secondo livello l'esegesi ha considerato tre particolari tematiche: «cristologica, soteriologica ed ecclesiologico-parenetica»<sup>23</sup>. L'interpretazione del tema cristologico determina anche la comprensione degli altri due. Muovendo da questo punto sembra possibile comprendere in modo unitario le immagini di ovile, pecore, ladro-brigante, mercenario-lupo, pastore, porta, portinaio. Tale possibilità sembra dipendere da come si comprende il rapporto teologico tra ovile-recinto o *aulē*, del discorso oscuro, e autoaffermazioni di successiva rivelazione da parte di Gesù storico e interpretate dalla comunità giovannea. «Il punto essenziale da mettere in chiaro, è quel che bisogna intendere qui per "recinto delle pecore" in rapporto Gesù "porta delle pecore"<sup>24</sup>. Infatti rispetto all'ottica giudaica se Gesù è la "porta delle pecore", egli sarebbe, secondo i vv. 1-5 narrativi, l'unica porta che dà accesso al "recinto delle pecore", ossia alla salvezza intragiudaica. «In Gv 10,1, il recinto delle pecore sta da indicare metaforicamente il luogo santo d'Israele, il tempio di Gerusalemme (o il vestibolo), che rappresenta e simboleggia il giudaismo teocratico. Il pastore delle pecore, colui che entra per la porta, è Gesù, nuovo Pastore d'Israele, che, in effetti, si è presentato al tempio di Gerusalemme, per rivelarsi ai Giudei durante la festa dei Tabernacoli»<sup>25</sup>. Per l'autorità giudaica, Gesù sarebbe stato riconosciuto la porta e il pastore delle pecore, solo se avesse compiuto la salvezza ebraico-giudaica teocratica, introvertendone così il suo cammino israelitico. Ma Gesù non si comprende né si afferma d'essere la porta del *recinto* bensì delle *pecore*. Secondo il quarto evangelista Gesù fin dall'inizio della sua azione messianica prende posizione nei confronti del sistema teocratico-mercantile del tempio (2,20-22). Il gesto di Gesù, mosso dallo zelo-impegno di Figlio di Dio, prefigura la fine e il superamento del culto templare»<sup>26</sup>. Per l'ottica cristiana se invece il Gesù Signore dei vv. esplicativi 7-10 è la porta per le pecore, sia per quelle che sono ancora nel recinto delle pecore, il giudaismo ufficiale al tempo di Gesù, sia per tutte le altre al tempo della comunità giovannea, egli le conduce fuori dal recinto verso la pienezza della salvezza come interrelazione agapica. Il sottile uso di verbi connessi con le tematiche dell'esodo, della guida verso la terra promessa, della sequela, dell'ascolto della voce, della perdizione o salvezza escatologica, della scomunica dalla sinagoga lasciano capire la novità dell'azione salvifica di Gesù rispetto alla pecore uscite dal recinto e a quelle che ad esse si uniranno. «L'attività del pastore inviato da Dio consiste nel condurre fuori dall'istituzione giudaica coloro che rispondono alla sua chiamata»<sup>27</sup>. Il punto finale dell'azione di Gesù-Porta per tutte le pecore è la pienezza della vita come interrelazione orizzontale e verticale. «Riferita a Gesù, l'immagine

<sup>22</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 98.

<sup>23</sup> FABRIS, *Giovanni*, 605.

<sup>24</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 90.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 90.

<sup>26</sup> FABRIS, *Giovanni*, 242.

<sup>27</sup> J. MATTEOS J. BARRRETTO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1982, 436.

della porta non significa perciò soltanto che *attraverso* di lui si accede alla salvezza e alla vita. Gesù non è soltanto la porta, la via di accesso; è anche il *nuovo recinto, nuovo Tempio*. Questo "ambiente" non è altro che la comunione con lui»<sup>28</sup>. L'immagine del Gesù-Porta esprime «due idee connesse: da una parte, quella di entrata, di mediazione; dall'altra parte quella di ambiente vitale, di comunione»<sup>29</sup>. La mediazione consente l'interrelazione e questa attua la mediazione. Questa sequenza, considerata a livello assiologico, permette di comprendere la concentrazione cristologica retro-e-pro-spettica. L'uno e l'altro tratto prende luce dal contesto letterario, storico e ecclesiale di rivelazione reale di Gesù nel contesto dell'antico e nuovo tempio. Gesù è Io-Porta, mediatore della salvezza e relazione salvifica, rispetto all'economia storico-salvifica ebraica. Negativamente significa che chi prescinde da lui è ladro e brigante e lui stesso sarebbe stato tale se si fosse adeguato al sistema teocratico giudaico. Per non recedere a questo livello egli lascia distruggere dall'autorità giudaica il tempio del suo corpo per riedificarlo dopo tre giorni risorgendo, proclamando così realmente ad un tempo la fine del sistema mediatore teocratico giudaico e il compimento dell'intera economia della salvezza come interrelazione secondo la Scrittura (19, 24.30). Fine e compimento sono esiti opposti giudaico-messianici della mediazione rivelativa rifiutata come non relazione di perdizione e accolta come relazione di salvezza escatologica. Positivamente Gesù è l'Io-Porta, mediatore di relazione vitale, dell'antica economia proprio perché tutti gli antecedenti Servi di Jahve trovano in e per Lui la loro compiutezza. A lui rendono testimonianza tutti i profeti da Mosè e Giovanni Battista (5,33.36. 46), perché egli è prima di Abramo (8, 58). In sintesi Gesù come Io-Porta non distrugge l'autentica economia salvifica ebraica, ma la libera a prezzo della sua vita dall'angustia della teocrazia, cioè dalla mediazione separativa e la compie superandola come mediatore personale della salvezza escatologica ossia come interrelazione agapica orizzontale e verticale. Gesù come Io-Porta è mediatore e pienezza della relazione rivelativa interpersonale dentro e oltre ogni sistema culturale etico-religioso storico. Gesù entra a pieno diritto nella storia e comunica attuando e attua comunicando in modo personalizzato la pienezza della salvezza a chiunque l'ascolta, lo riconosce, lo segue e partecipa alla sua vita di interrelazione escatologica. La seconda chiarifica del discorso segreto tramite l'autoaffermazione di Gesù Io-Buon Pastore, mostra come Io-Porta sia il crocevia dell'interrelazione cognitiva-valoriale verticale e orizzontale. «Io sono il buon pastore e conosco, *ginōskō*, le mie pecore e le mie pecore conoscono, *ginōskousi*, me, come, *kathōs*, il Padre conosce me e io conosco il Padre, e offro la mia vita per le pecore» (10,14). «Questa parola, *kathōs*, caratterizza la conoscenza [sperimentale] che unisce Gesù alle sue pecore come *della stessa natura* di quella che lo unisce a Dio. È come l'ambiente luminoso nel quale si concentrano il cuore del Figlio e il cuore del Padre si dilatasse per diventare quello nel quale si incontrano il cuore di Gesù e quello delle pecore»<sup>30</sup>. In sintesi i titoli Io-Porta, Io-Pastore, le corrispettive funzioni e identificazioni personali appartengono assolutamente a Gesù Cristo. Tale assolutezza però è la fonte dell'interrelazione verticale e orizzontale. Così la concentrazione cristologica sotterrica pasquale si sviluppa come teologia del Padre, pneumologia dello Spirito, antropologia dell'uomo Figlio di Dio, ecclesiologia della comunità dei credenti in Gesù Cristo, etica come vita secondo il comandamento nuovo dell'interagape ed ecumenismo aperto ma non indeterminato in cui non credere in Gesù Cristo è già condanna e ascoltare, riconoscere e seguirlo è salvezza per chiunque rispetto ad ogni altra positiva appartenenza religio-

<sup>28</sup> DE LA POTTERIE, *Il buon pastore*, 95 e 97.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 103.

sa, etica e culturale storica. Secondo una sentenza anonima «Gesù è porta, porta in cui è anche casa, casa in cui è anche riposo per gli stanchi»<sup>31</sup>.

*«O Dio nostro Padre, che nel tuo Figlio ci hai riaperto la porta della salvezza, infondi in noi la sapienza dello Spirito, perché fra le insidie del mondo sappiamo riconoscere la voce di Cristo, buon pastore, che ci dona l'abbondanza della vita».*

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 96.

## *Quinta domenica di Pasqua*

Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando andò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io. E del luogo dove io vado, voi conoscete la via». Gli disse Tommaso: «Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?». Gli disse Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto». Gli disse Filippo: «Signore, mostraci il Padre e ci basta». Gli rispose Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostro, mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è con me compie le sue opere. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse (Gv 14,1-11).

Il tema di questa domenica, Gesù Via, continua e completa quello di Gesù Porta di domenica scorsa. Gesù Cristo Risorto, come lo-Porta è lo-Via in forza del suo Spirito e come tale continua ad essere il com-presente tra i credenti in lui come chiesa. Gesù dall'alto del Padre in basso a noi come vita e verità e via e dal noi in basso all'alto del Padre come via e verità e vita.

### **1. Il contesto e il testo di Gv 14,1-11**

Nella prima lettura, At 6,1-7 Luca descrive il primo strutturarsi apostolico della comunità in vista dell'agape orizzontale e verticale. «Dal brano risalta così l'immagine di una comunità suscitata dalla Parola di Dio, sostenuta dalla preghiera, gerarchicamente differenziata in ordine a un migliore servizio della Parola nella quale vige il mutuo impegno di risoluzione fraterna dei dissensi che la vita quotidiana può far sorgere»<sup>1</sup>. Il Sal 33,1-3 innalzando la lode a Dio per i suoi doni, collega la prima lettura alla seconda. Per la 1Pt 2,4.5 (e il Sal 118,22) Gesù Cristo Risorto, «Pietra viva», continua ad edificare la sua chiesa mediante il «sacerdozio santo» dell'intera comunità. Secondo Gv 14,1-11 Gesù Risorto è attivo nella comunità ecclesiale proprio come lo-Via rispetto a lo-Verità e a lo-Vita.

Il contesto per comprendere questa triplice autoaffermazione di Gesù è pluristratificato. Nella tradizione biblica il rapporto tra via, verità e vita è dato dal valore della Legge. «I termini "via" e "verità" sono a volte usati anche come semplici sinonimi (Sal 86,11)»<sup>2</sup>. Direttamente la Torà è la «via della verità» morale immanente alla storia (Sap 5,6), in quanto è un modo di vivere che assicura una lunga vita e una prospera esistenza»; solo indirettamente questa «via della vita è verso l'alto» cioè verso la dimensione escatologica. Questo valore si rende più evidente nella prospettiva giudaica (Cf 4Esd 5,1) e qumrànica. «Le vie della verità» significano la stessa vita escatologica (1QS 4,16-20). Nella prospettiva cristiana la «via della verità» (2Pt 2,2) indica la stessa vita cristiana. In fine negli apocrifi del NT, probabilmente sotto l'influsso del testo giovanneo, l'espressione è un dei nomi per designare il Figlio di Dio chiamato «ora Gesù, ora Cristo, ora porta, ora via, ora risurrezione» (Atti di Giovanni 98). A livello della comunità giovannea il testo lascia supporre l'ambiente co-

<sup>1</sup> C. M. MARTINI, *Ministeri e collaborazione fraterna nella comunità primitiva*, PAF, 23, 21.

<sup>2</sup> I. DE LA POTTERIE, *Io sono la via, la verità e la vita*, *Studi di cristologia*, 134.

munitario del primo discorso di addio, (13,31-14,31) come rilettura del contesto dell'ultima cena. «Il contesto rimane quello dell'ultima cena e i discepoli con le loro reazioni mostrano una fede in Gesù ancora iniziale, ma colui che parla è già il Glorificato, presente al futuro dei suoi. Nella comunità credente Gesù vede il frutto compiuto della sua missione» in cui il «Paraclito eserciterà la funzione di assistenza e di insegnamento. Questo testo suppone una comunità che, al di là dell'Assenza [di Gesù], vuol restare fedele al Maestro custodendo la fede nella sua Parola. Vi si nota l'opposizione con il "mondo", ma non ancora in un contesto di persecuzione»<sup>3</sup>. In sintesi, «Gv 14,6 può e deve essere considerato come appartenente dal punto di vista letterario all'ambiente biblico, giudaico e giudeo-cristiano. I tre termini che vi utilizza Gesù (via, verità e vita) devono senza ombra di dubbio venir interpretati nel prolungamento del significato che rivestono nell'ambito della tradizione giudaica. Ma la sistemazione che ricevono in Gv 14,6 è personale di s. Giovanni. Non abbiamo trovato nessun testo precristiano in cui qualcuno si dichiari "la via" o "la verità", come fa qui Gesù. Noi tocchiamo qui con mano la novità unica della rivelazione cristiana: *la via della verità deve ormai essere ricercata nella persona di Gesù*». «Il Signore Gesù Cristo, ci ha mostrato in se stesso la via della verità»<sup>4</sup>.

Contesto, genere e struttura letteraria consentono di cogliere meglio la novità dall'autoaffermazione di Gesù Io-Via, Verità, Vita. Gv 14,1-11 appartiene alla seconda parte del vangelo cioè al libro della gloria, 13,1-20,31 e più precisamente alla prima parte di questo libro, cioè ai cinque capitoli di commiato di Gesù dai suoi, 13,1-17,28. Nel Libro della gloria, dopo i due gesti di introduzione alla partenza, lavanda dei piedi, profezia della sua autodonazione e boccone dato a Giuda, svelamento del traditore (13,1-20. 21-30), seguono a tre riprese successive i discorsi di addio: 1. partenza di Gesù e promessa del Consolatore, 13,31-14,31; 2. partenza di Gesù e la comunità dei discepoli nel mondo, 15,1-16,4a; 3. promessa del Consolatore forense e nuova presenza del Risorto, vv. 16,4b-16,33; preghiera finale di Gesù, 17,1-27. In sintesi, «Si notano agevolmente tre versioni: il discorso fondamentale: 13,33-14,31 ed altri due, 15,1-16a; 16,4b-16,33. Il capitolo 17 che corona tutto l'insieme, ha nella composizione un posto a parte, analogamente a quello che nel Deuteronomio ha il c 33»<sup>5</sup>. Il tema di 13,31-14,31 tratta della presenza del Gesù storico tra di discepoli, della sua partenza-assenza ritornato al Padre inviando lo Spirito e presenza escatologica del Risorto come Io-Via, Verità, Vita. Questa sequenza di temi mostra una struttura concentrica tra due redazioni narrative completate da una introduzione e una conclusione nella parte centrale tripartita. In schema: A. narrazione v. 13,31a; B. introduzione, vv. 13,31b-32; C. dialogo tripartito concentrico: a vv. 13,33-38; b 14,1-17; a' vv. 18-27ab; B'. conclusione vv. 14,27c-31a; A' narrazione, v. 14,31b. La parte centrale del dialogo limitata, vv. 14,1-11, ha una struttura ad inclusione concentrica tripartita: A', v. 1; B. vv. 2-3; C. vv. 4-6; B'. vv. 7-10; A'. v. 11. La complessità di questa struttura dialogica lascia già comprendere la qualità del testo stesso. Appartiene al «*genere letterario dei discorsi di addio*»<sup>6</sup>. Di questi discorsi costituisce il centro della prima tornata del duplice dialogo di addio tra Tommaso, Gesù e Filippo, incentrato sulla presenza del Gesù storico, sulla sua imminente assenza come morto e sul suo ritorno e presenza escatologica come risorto, quale Io-Via, Verità, Vita. «Lo sviluppo del brano progredisce attraverso due repliche dei discepoli ad una parola di Gesù

<sup>3</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 84-85. 87.

<sup>4</sup> DE LA POTTERIE, *Io sono* 138-139. 140; S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 3, prol.

<sup>5</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 86.

<sup>6</sup> SCHNACKENGURG, *Il vangelo*, 3, 96.

(vv 5.6) e il v. 6 è il punto di congiunzione: compimento dei versetti precedenti, esso guida i seguenti»<sup>7</sup>.

## 2. L'indicativo teologico

Il brano 14,1-11 costituisce una unità letteraria ad inclusione concentrica. Tra l'invito a credere d'inizio e di fine si svolge un duplice dialogo in tre sequenze tra Gesù-Tommaso e Gesù-Filippo: «Gesù, la meta dei discepoli (vv 2-3); Gesù, la via dei discepoli (vv 4-6); Gesù, Gesù e il Padre» (vv 7-10)<sup>8</sup>. I tre interventi di Gesù provocano le due domande di Tommaso e di Filippo: invito a non temere e a credere in Dio e in Gesù; affermazione di Gesù sui molti posti; spiegazione di Gesù sul luogo e la via e reazione di Tommaso; affermazione di Gesù sulla via e spiegazione di Gesù e reazione di Filippo; nuova spiegazione di Gesù; invito a credere in forza delle opere alla reciproca immanenza tra Gesù e il Padre. In schema: A. v. 1; B. a. v. 2a; b. vv. 2b-3; C. a. v. 4; b vv. 5-6; B'. a'. v. 7; b'. vv. 8-10; A'. v. 11.

### A. Invito a non turbarsi e credere in Dio e in Gesù, v. 1

L'introduzione, bipartita negativa e positiva, non turbarsi e credere, ha una duplice funzione. Spiega il passaggio dall'annuncio dell'imminente partenza di Gesù (13,33.36) e del tradimento di Pietro (13,38) alla corrispettiva riflessione. «Come "l'anima" di Gesù era turbata (*tarássō*) (cf 5,1) nell'ora del Getsemani (12,27), così anche la notizia della partenza di Gesù dovette turbare i discepoli, e lo stato d'animo fu ulteriormente aggravato dal preannunciato rinnegamento di Pietro»<sup>9</sup>. La situazione dell'ultima cena, attualizzata, esprime quella della comunità giovannea, tra il turbamento conscio e responsabile (espresso dalla categoria onnicomprensiva biblica di cuore) davanti al deriso morto crocifisso (cf 11,33.38) e la delusione della impalpabile presenza di Risorto. L'attualità dell'invito di Gesù Risorto permette ai credenti di non lasciarsi turbare nella loro opzione fondamentale dallo scandalo del morire e diventa forza per continuare a credere. L'imperativo e/o indicativo di «"credere" mantiene qui, più che altrove, il suo fondamentale significato veterotestamentario di "costruire fermamente su qualcuno" (cf Is 7,9;28,16) e indica ancora una volta la fede cristologica giovannea, che trova il suo fondamento nelle parole di Gesù. Per Giovanni c'è sempre e soltanto una sola fede, in Dio e in Gesù; anche la fiducia in Dio sarebbe scossa, se non si mantenesse ferma la fede in Gesù»<sup>10</sup>. Così l'iniziale ordine del fondamento personale del credere in Dio e in Gesù costituisce un perfetto chiasmo con quello finale di credere in Gesù e in Dio del v. 11. Il superamento del turbamento e il radicamento nel credere avvengono tramite le parole di Gesù.

### B. le molte dimore nella casa del Padre preparate da vv. 2-3

Il testo è bipartito: a. affermazione del tema da parte di Gesù, sulle molte dimore, v. 2a; b. spiegazione di Gesù in tre parti bipartite: (a) il detto della partenza e del ritorno v. 2bc; (b) il fatto della partenza di Gesù e preparazione del posto per i discepoli, v. 3ab; (c) ritorno di Gesù e l'essere con Gesù, v. 3cd. Lo sviluppo del pensiero avviene tramite la sequenza del rapporto tra le parole tematiche, dimore, *monai*, e luogo, *tópos*, e i corrispettivi verbi, vado, *ypagō*, per preparare, *etoimásō*, e ritorno, *érchomai*. Come Jahve nell'esodo si mette alla testa del suo popolo per cercare loro «un luogo, *tópos*, dove porre l'accampamento» (Dt 1,33) così Gesù nel suo imminente esodo precede i discepoli per preparare loro le dimore nella casa del Pa-

<sup>7</sup> LÉON-DUFOUR, lettura, 122.

<sup>8</sup> S. MIGLIASSO, "Quærere Deum", in *Gv 14,11, Quærere Deum. Atti della XXV settimana biblica*, Paideia, Brescia 1980, 453.

<sup>9</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 98.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 3,99.

dre. Non si tratta delle dimore escatologiche del giudaico *Libro dei segreti di Enoch* (61,3) né dell'essere con Gesù alla parusia (1Ts 4,16-17), ma di essere con lui come escatologia realizzata giovannea, «integrante l'esistenza postpasquale e il futuro ultimo della comunità. L'accento è sulla riunione dei discepoli con Gesù» risorto presso il Padre<sup>11</sup>. Le metafore delle dimore e della casa esprimono la novità delle relazioni. La comunione col Padre non è solo una realtà per Gesù ma una possibilità per tutti discepoli di allora come di oggi. «Quello che nella tradizione viene espresso con lo schema apocalittico della venuta, *parousia*, del Signore o del Figlio dell'uomo, diventa nella rilettura giovannea l'annuncio della piena e definitiva comunione con Gesù risorto (cf 12,26; 17,24)»<sup>12</sup>. L'affermazione di chiarifica, può essere intesa come una domanda retorica che suppone un rimando ad una precedente dichiarazione: «Se non fosse così, vi avrei detto: " Vado a prepararvi un posto?"». In assenza di tale detto, è preferibile intendere la frase come affermazione motivata che prepara quelle successive: «Se non fosse così ve l'avrei detto, perché, *óti*, vado a prepararvi un posto». Gesù rassicura i discepoli e afferma che è giustificata la sua partenza perché ha come scopo quello di predisporre la loro definitiva e sicura accoglienza nella casa del Padre. Infatti, se andrà e l'avrà preparata, potrà ritornare per prenderli presso di sé. Solo così si attua la relazione escatologica. In sintesi, la spiegazione dell'apparente assenza del superpresente Gesù Cristo è l'effetto escatologico del compimento agapico del suo esodo di morte-risurrezione (13,1-2) come novità dell'attuale interazione tra lui, il Padre e discepoli. L'essere presso Gesù è il nuovo dove, *ópou*, dell'attuale reciproca compresenza. Infatti nel v. 3d «non si dice, come ci si aspetterebbe: "là dove io andò", ma "là dove io sono", cioè dove egli va, dal Padre, ma anche dove già *si trova*, in forza della sua unione con Colui che l'ha mandato. Questo presente sovratemporale, tipicamente giovanneo, innesta il contenuto dei versetti seguenti»<sup>13</sup>.

C. *Gesù risorto via per il luogo dell'interrelazione tra Gesù, i discepoli e il Padre, vv. 4-6*

Il testo si compone di due parti bipartite: a. duplice affermazione di Gesù, conoscenza della via per il luogo v. 4; b. dialogo di spiegazione bipartito: (a) duplice domanda di Tommaso, v. 5; (b) duplice spiegazione di Gesù, v. 6. Come per Gesù lo-Porta la strutturazione del testo è in funzione della progressiva rivelazione dell'autoaffermazione immaginativa di Gesù lo-Via. Secondo la tecnica giovannea la non chiarezza dell'affermazione di Gesù, provoca la domanda di chiarifica di Tommaso a cui fa seguito l'esplicita risposta di Gesù. L'affermazione di Gesù è contorta. Secondo Gesù i discepoli non solo conoscono, ma sanno due dati della sua partenza, il luogo e la via. Ma poiché il dove e la via dipendono dall'unico verbo andare, non è chiaro se sanno il luogo e/o anche la via, e se questa è quella di Gesù per andare al Padre o la loro per raggiungere Gesù. Tommaso ripropone la questione, precisando l'ordine degli oggetti. I discepoli affermano di non sapere il dove né la via di Gesù né la loro. La duplice risposta di Gesù segue l'ordine inverso della domanda, dando così alle quattro parti del dialogo una struttura chiasmatica concentrica: a. dove. v. 5a; b. via, v. 5b; b'. via, v. 6a; a'. dove, v. 6b. Il doppio *dove* marginale è in funzione della doppia *via* centrale. La stessa autoaffermazione di Gesù è un parallelismo antitetico con inclusione, due membri bipartiti, uno positivo e l'altro negativo: a. Io sono, *egō emi*, 6a; b. la via e la verità e la vita, v. 6b; b'. nessuno viene al Padre, v. 6c; a'. se non tramite me, *di'emou*, v. 6d. Nelle due strutture viene rimarcata la centralità dell'autoidentità di Gesù-Via. Nell'autoaffermazione Gesù si qualifica solo qui

<sup>11</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 121.

<sup>12</sup> FABRIS, *Giovanni*, 773.

<sup>13</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 121.

con tre predicati preceduti da articolo e coordinati. Se si prescinde dal valore semantico di verità e di vita nella bibbia, sembra che sia la Via che qualifica Gesù. L'evangelista, muovendo dalla tradizione biblica, giudaica e cristiana escatologica, afferma il primato di Gesù lo-Via rispetto a verità e vita. Ciò sembra confermato dallo stesso tenore del testo. «Le parole *Hē alētheia kai ho zōē*, servono ad indicare - esplicitamente e senza immagini - il significato della metafora utilizzata da Gesù all'inizio del versetto: *egō eimi hē odós*; il primo termine, "la via", è il più importante. È vero che i tre termini sono coordinati dal punto di vista grammaticale con un *kai*, ma non lo sono per quanto riguarda il significato. Il primo *kai* è semplicemente esplicativo. Il versetto non significa quindi che Gesù è una via verso la verità; il senso deve essere che Gesù è la via, verso il Padre, precisamente in quanto egli, Gesù, è la verità e la via. La proposizione negativa del v. 6cd rafforza ulteriormente questo concetto aggiungendovi una sfumatura di esclusivismo; già in principio Gesù aveva affermato di essere la via; al v. 6b insiste: «nessuno viene al Padre, se non per mezzo di me»<sup>14</sup>. Gesù nel v. 6cd da una parte tramite la negazione afferma l'assoluta impotenza di accedere al Padre, dall'altra parte mediante inclusione con l'inizio, ribadisce la sua assoluta funzione mediazionale per accedere al Padre. Gesù è la via che conduce al Padre, proprio in quanto è la verità e la vita, perché rivela la verità che dà la vita, proprio grazie al fatto che «l'Egō eimi: il Figlio è, nella sua persona, la pienezza della rivelazione e, per i credenti, la fonte della vita»<sup>15</sup>. In sintesi, «l'analisi di questo versetto mette in evidenza che questi tre titoli attribuiti a Gesù descrivono nello stesso tempo un movimento discendente e un movimento ascendente: il movimento discendente va dal Padre verso gli uomini, e si realizza nell'Incarnazione, per mezzo della rivelazione rappresentata per noi dal Cristo-Verità-Vita; il movimento ascendente va dagli uomini verso il Padre, e passa attraverso il Cristo-Via»<sup>16</sup>.

*B'. Gesù, la via cognitiva e visiva del Padre, v. 7-10*

La struttura del testo si compone di due parti bipartite: a. di duplice affermazione bimembrata di Gesù, v. 7; b. dialogo di chiarifica, vv. 8-10; (a) duplice domanda di Filippo, v. 8; (b) duplice risposta bipartita di Gesù: (a) prima domanda retorica di Gesù e sua risposta, v. 9; (b) seconda domanda retorica bipartita di Gesù e bipartita risposta, v. 10.

Gesù, giocando su tempi e qualità di verbi conoscere e sapere, vedere rispetto a Gesù e al Padre, introduce uno sviluppo della finale del v. 6d. Come il conoscere è entrare in relazione tra le pecore e il Padre tramite Gesù lo-Porta (10,14) così da parte dei discepoli l'aver conosciuto Gesù come lo-Via, corrisponde al venire a sapere il Padre. Perciò fin da ora lo conoscono, anzi in senso accrescitivo in Gesù lo-Via, da allora ad oggi continuano a saperlo-vederlo come fruttuoso compimento del progressivo conoscere. Analogamente a Tommaso, l'intervento di Filippo, pronto al credere e portare altri alla fede (1,43-47; 12,21), ha la funzione di far procedere la chiarifica su Gesù lo-via per il Padre. Filippo infatti, come ogni credente a partire da Mosè (Es 33,18), prega il Signore, *kyrie*, di mostrargli cioè rivelargli il Padre (5,20). La richiesta di rivelazione è per vedere non Dio, invisibilmente (1,18) ma il Padre, reso visibile in Gesù, l'ermeneuta del Dio invisibile (1,18). Ma la domanda di Filippo resta ambigua. «Parla come se Gesù e il Padre fossero "due" e come se Gesù fosse semplicemente un intermediario, e non il Mediatore in senso forte. Il Maestro aveva detto. "Voi lo vedete" (v 7); il discepolo replica come uno che aspetta ancora di vedere»<sup>17</sup>. Gesù risponde attraverso due sequenze bipartite di domanda retorica e

<sup>14</sup> DE LA POTTERIE, *Io sono*, 132.

<sup>15</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 127.

<sup>16</sup> DE LA POTTERIE, *Io sono*, 150.

<sup>17</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 132.

risposta. Nel v. 9 con una domanda rimprovero Gesù vuole far prendere coscienza come il lungo tempo passato assieme ai suoi discepoli è già una stabile forma perfetta di conoscerlo, *égnōkas me*. La risposta è un parallelismo sinonimo ad inclusione progressiva: «l'avente visto me ha visto il Padre, *o eorekōs me eōraken tōn patéra*». Mediante l'uso del medesimo tempo perfetto dello stesso vedere e il variare in crescendo dell'oggetto me e il Padre Gesù chiarifica la sua identità con il Padre, di cui è Io-Via. Chi dunque conosce progressivamente il Gesù storico è giunto a una esperienza continuata del vedere Gesù e in lui il Padre, visto da Gesù (12,44; 6,45-46). «In Gv 14, "vedere" è in crescendo, rispetto a "conoscere" ed è attribuito ai discepoli, a coloro che, durante la loro compagnia con Gesù, potevano simultaneamente "vedere" Colui del quale il Figlio esprimeva in parole e opere l'azione che salva il mondo. Applicato al Padre "vedere" non indica una percezione ottica, come se Dio potesse essere l'oggetto della nostra vista, ma una percezione nella fede che ha la forza dell'evidenza», proprio come interrelazione di comunione<sup>18</sup>. La seconda parte della chiarifica è formata da due domande retoriche e da due corrispettive risposte. Nel v. 10, con la prima domanda Gesù, riprendendo in forma interrogativa la richiesta di Filippo di mostrargli il Padre, la riformula in crescendo con il passare dal vedere al credere. Gesù vuol far prendere coscienza a Filippo che, se avesse creduto, non avrebbe chiesto di mostrargli il Padre. Infatti se credesse nella continua visione della realtà storica di Gesù Io-Via del Padre crederebbe anche nel Padre. Il parallelismo sinonimo con inclusione esprime la perfetta corrispondenza tra Gesù e il Padre: «Io nel Padre (sono) e il Padre in me è, *egō en tō patri (eimi) kaí o patēr en emoi estin*». Questa espressione della reciproca immanenza è una eco della formula biblica dell'alleanza (Ger 31,33; Ez 36,28; Lv 26,12) riletta in chiave di interrelazioni personali dinamiche. La coscientizzazione di questo credere nella reciprocità tra Gesù e il Padre è continuamente fondata dall'esperienza storica dell'interagire tra Gesù e il Padre. Infatti tramite un parallelismo sinonimico ad inclusione Gesù afferma che come gli eventi delle sue parola, *tà rēmata à egō*, non vengono dal suo rivelare, così le opere che egli compie sono le opere, *tà érga autox* (10,37-38), che il Padre in lui immanente, opera. Così la reciproca immanenza fonda la reciproca azione di parlare e fare e la reciproca azione esprime la reciproca immanenza.

*A' Invito a credere nella reciproca immanenza tra Gesù e il Padre, v. 11*

Nel v. 11 mediante un parallelismo sinonimo a chiasmo Gesù conclude invitando i discepoli a continuare a credere nel mistero della reciproca immanenza tra «Io nel Padre e il Padre in Me». In sintesi, se si considerano le strutture letterarie e l'intarsio tra i pronomi di prima persona riferiti a Gesù e il termine Padre rispetto alla sequenza progressiva dei verbi di conoscere, vedere e credere «appare evidente il tema dei vv. 7-11: la *conoscenza* (3) del *Figlio* (1) conduce alla conoscenza del *Padre* (2), causa dell'intercomunione tra il Padre e il Figlio; ma per *conoscere* (3) così il Padre attraverso il Figlio, bisogna *vedere* (4) Gesù, non soltanto con gli occhi del corpo, ma con uno *sguardo* (4) di *fede* (5), cioè scoprire in lui il Figlio»<sup>19</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella storia della vita cristiana Gv 14,1-11 e in particolare il v. 6 sono stati variamente interpretati per chiarire problemi di cristologia, e per conseguenza di ecclesiologia e di antropologia. L'identità dinamica di Gesù Io-Via determina anche quella del cristiano e quindi della sua comunità. Nel contesto dell'eresia ariana, secondo cui il Padre sarebbe più grande del Figlio (Gv 14,28), muovendo dalla precomprensione esistenzialista della verità a partire da Cirillo alessandrino e fino ai moderni

<sup>18</sup> *Ibidem*, 3, 133-134.

<sup>19</sup> DE LA POTTERIE, *Io sono*, 146.

Gv 14, 6 garantirebbe la consustanzialità tra il Padre e il Figlio. Gesù sarebbe per gli uomini la via regale, o religione, per accedere alla verità essenziale, la vita divina. Gesù «stesso è simultaneamente via e termine. Via infatti secondo l'umanità, termine secondo la divinità. perciò per il fatto che è uomo dice: "Io sono la via"; per il fatto che è Dio, aggiunge: "Verità e vita"»<sup>20</sup>. Questa lettura essenzialista del testo a partire dal termine verità determina una interpretazione apologetica ecclesiologica ed etica spirituale di via in funzione della vita beata. «Cristo è via di esistenza santa, verità di dottrina divina, vita di beatitudine eterna». «Io sono la via, cioè io sono maestro, giudice e guida della via retta che conduce alla vita beata». «Quando perciò fai vita attiva, ti diventa Cristo via; quando invece perseveri in quella contemplativa, ti diventa verità»<sup>21</sup>. Questa esegesi di Gv 14,6 è chiaramente di tipo greco platonico o agostiniano. Infatti per Platone la verità è l'essenza e l'essenza è l'idea. perciò Gesù Cristo è la verità perché è l'essenza divina o il Verbo di Dio. Tenendo conto del contesto remoto e prossimo del testo è possibile precisare meglio il rapporto tra i tre termini in questione e così giungere ad una comprensione del loro messaggio. Cogliendo il rapporto dinamico tra i tre termini è possibile comprendere la dimensione funzionale storica di Gesù Io-Via e così accedere alla sua dimensione economica rispetto a quella teologica del Padre e quindi a quella esistenziale antropologica ecclesiale.

Dall'analisi del testo appare evidente come i tre autopredicati di Gesù descrivono un movimento circolare. Infatti l'evangelista per procedere verso il tempo della vita dei discepoli e della loro comunità recede dal compimento escatologico fino all'inizio temporale del suo stesso movimento. Il Figlio, muovendo dal suo essere sovraesistente da presso il Padre come sua Vita partecipata è la verità o suo Logos che, divenendo compiutamente umano, come morto e risorto, è Gesù l'Io-Via del Padre data noi in forma umana. Tramite questa Via gli uomini accedono alla sua verità e quindi alla sua vita come partecipazione alla vita del Padre. In schema: movimento economico della comunicazione: Padre - Figlio - Vita - Verità - Via Io-Gesù morto-risorto - (Spirito Santo) - uomini; movimento economico della partecipazione: uomini - (Spirito Santo) - Gesù Io-Via morto-risorto rivolto verso il seno del Padre - Verità - Vita - Padre. L'Io-Via è il ponte di saldatura tra le due sequenze. «Soltanto Gesù può essere quindi una via verso il Padre, perché soltanto lui è ad un tempo stesso "carne" tra gli uomini e "Verbo di Vita" preso il Padre. In un certo senso, è quindi proprio il termine via, *odós*, il più importante qui: perché esprime formalmente questa mediazione di Gesù, e descrive riassumendo tutto l'essenziale dell'opera della salvezza, che consiste nel renderci partecipi della vita del Padre. Dall'altra parte, anche il termine verità, *alētheia*, che spiega via, *odós*, esprime la mediazione di Gesù, ma da un punto di vista diverso e in modo sussidiario. In quanto "Verità", Gesù è mediatore tra il Padre e gli uomini: è mediatore nell'ordine della conoscenza (movimento discendente), in quanto è il rivelatore per eccellenza e la pienezza della rivelazione. Ma Gesù è mediatore tra gli uomini e il Padre più ancora in quanto è "Via"; qui, è mediatore nell'ordine della comunione e della vita, perché grazie a lui e in lui abbiamo accesso alla vita del Padre (movimento ascendente). La prima mediazione è subordinata alla seconda: proprio in quanto è *la Verità*, Gesù è per noi *la Vita* e quindi anche *la Via*; la mediazione di verità è ordinata alla mediazione della comunione; Gesù è la Verità per poterci donare la Vita»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> S. TOMMASO, *Super evangelium s. Joannis lectura*, 15,3, n 1868, Marietti, Torino 1951,351.

<sup>21</sup> L. MAGNO, *Sermo 72, De resurrectione Domini*, 2, PL 54, 590; A. LAPIDE, *Commentaria*, 4, 346; S. TOMMASO, *Expositio in Joannem*, 14,2, *Catena Aurea*, 2,517.

<sup>22</sup> DE LA POTTERIE, *Io sono*, 150-151.

## *Sesta domenica di Pasqua*

### *A. amare, osservando il comandamento di Gesù*

<sup>15</sup> Se mi amate, osserverete i miei comandamenti.

### *B. Dono dello Spirito Santo*

<sup>16</sup> Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre,

<sup>17</sup> lo Spirito di Verità, che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce.

Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi.

### *B'. Partenza, ritorno di Gesù e reciproca con-presenza*

<sup>18</sup> Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi.

<sup>19</sup> Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete perché io vivo e voi vivrete

<sup>20</sup> In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi.

### *A'. Osservare il comandamento di Gesù amandolo*

<sup>21</sup> Chi ha i miei comandamenti e li osserva, questi è chi mi ama.

Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui».

Con questa domenica la liturgia orienta i cristiani già verso la conclusione del tempo pasquale: la solennità della Pentecoste, compimento del tempo pasquale. La promessa e il dono dello Spirito Santo come interrelazione tra il Padre, Gesù Cristo e i credenti sono il tema dell'odierna celebrazione liturgica.

### **1. Il contesto e testo di Gv 14,15-21**

Nella preghiera del ciclo A chiediamo a Dio di «confermarci con lo Spirito di Verità» nella sua gioia per vivere da autentici e convinti cristiani. La prima lettura informa come Pietro e Giovanni giunti in Samaria pregano perché i credenti, che ivi avevano ascoltato «la parola di Dio» annunciata dal diacono Filippo, ricevessero «lo Spirito Santo» (At 8,14.15). Nel Sal 66,3 i fedeli vengono invitati a ringraziare pubblicamente Dio dicendo col Salmista: «Stupende sono le tue opere!». Nella seconda lettura i cristiani in forza dello «spirito», che ha vivificato il Cristo morto, sono invitati a vivere ad adorare e a dare «ragione» con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza della propria speranza» (1Pt 3,15.16.18).

La prima promessa del Paraclito del testo giovanneo rivela l'origine cristologica e teologica dello Spirito Santo come «altro» Paraclito, attore della con-presenza tra il Padre, Gesù Cristo e i cristiani. Il contesto di Gv 14,14-21 è plurimo.

Anzitutto il brano appartiene alla seconda parte del quarto vangelo, cioè al Libro dell'ora, del compimento o della gloria (13,1-21,25). «L'insieme dei cc. 13-21 comporta due parti principali. In primo luogo, introdotti da un gesto simbolico (13,1-32), gli Addii di Gesù ai suoi (13,33-17,26); poi i racconti della Passione e Risurrezione (18,1-20,29); infine, dopo una conclusione (20,30-31), un epilogo propone il senso del vangelo di Gv (c 21,1,25)»<sup>1</sup>. La prima parte (13,1-17,26) a sua volta ha una introduzione bipartita: Gesù lava i piedi ai discepoli e annuncia il tradimento di Giuda (13,1-20; 21-30). Segue il primo fondamentale discorso bipartito di addio: partenza di Gesù e prime due promesse del Paraclito (13,31-14,31). Il secondo discorso concerne la comunità in conflitto con la Sinagoga e la terza promessa dello Spirito Santo (15,1-16,4a). Il terzo discorso riguarda la comunità in conflitto con il mondo e le ultime due promesse dello Spirito Santo (16,4b-16,33). La preghiera finale di Gesù conclude i discorsi di addio (17,1-26). Il primo grande discorso 13,31-14,31 sembra avere una struttura concentrica: una parte centrale bipartita con introduzione e conclusione. A. introduzione tematica al discorso di addio, 13,31-38; B. parte centrale bipartita: a. partenza di Gesù, 14,1-14; b. ritorno e presenza di Gesù mediante il Paraclito, 14,15-27; A'. conclusione: partenza e ritorno di Gesù, 14,28-31. Il brano di Gv 14,15-21 costituisce la prima parte dei vv. 14,15-27 che hanno pure una struttura concentrica con introduzione e conclusione. A. agape v, 15; B'. dono dello Spirito, vv. 16-17; B'. ritorno del Risorto vv. 18-21; C. presenza del Risorto, vv. 22-24; C' invio dell'altro Paraclito, vv. 25-26; B'. dono della pace, v27ab; A' conclusione 27c-31.

#### SCHEMA DEL CONTESTO LETTERARIO

##### *I. Il quarto vangelo: due parti*

Introduzione, 1,1-18;

1. I parte: il libro dei segni (azioni-miracolose), 1,19-12,47

2. II parte: libro della gloria (azioni esistenziali: morte e risurrezione) 13,1-20,29;

Prima conclusione, 20,30-31;

Epilogo, 21,1,23;

Seconda conclusione, 21,24-25.

---

##### *II. Seconda parte: due introduzione e due parti*

Introduzione sintetica, 13,1;

Introduzione lunga: gesto, lavanda dei piedi, 13,2-11 e parola, spiegazione 13,12-20;

##### *Prima parte bipartita: discorsi di Addii, 13,21-17,26.*

A. I discorso: partenza di Gesù e prime due promesse dello Spirito Santo 13,21-14,31;

B. II discorso: conflitto con la sinagoga e 3<sup>a</sup> promessa dello Spirito Santo 11,1-16,4a;

C. III discorso: conflitto con mondo e ultime due promesse dello Spirito, 16,4b-16,33.

Conclusione: preghiera collusiva, 17,1-20.

##### *Seconda parte bipartita.*

A. Racconto della passione, morte e sepoltura, 18,1-19,42;

B. Racconti della risurrezione, 2,1-29.

<sup>1</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelio secondo Giovanni. III Gli Addii del Signore (Capitoli 13,17)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 19.

*III. Contesto di Gv: primo discorso: bipartito con introduzione e conclusione, 13,21-14,31*

- A. Introduzione al tema dell'addio, 13,31-38;
- B. Parte centrale:
  - a. partenza di Gesù, 14,1-14;
  - b. ritorno e presenza di Gesù mediante il Paraclito, 14,15-27;
- A'. Conclusione: partenza e ritorno di Gesù, 14,28-31.

*IV. Contesto di Gv 14,15-27: struttura concentrica doppia con introduzione e conclusione*

- A. Introduzione: amore, v. 15;
- B. Dono dello Spirito, vv. 16-17;
- C. Ritorno del Risorto, 18-21;
- D. Presenza del Risorto, vv. 22-24;
- C'. Invio dell'altro Paraclito, vv. 25-26;
- B'. Dono della Pace, v. 27ab;
- A'. Conclusione, v. 27c..

*V. Struttura bipartita con introduzione e conclusione di Gv 14,15-21*

- A. Agape e osservanza dei comandamenti, v. 15;
- B. Dono del Paraclito, vv. 16-17;
- B'. Ritorno e presenza del Risorto, vv. 18-20;
- A'. Osservanza dei comandamenti e agape, v. 21.

I vv. 15.21.23.24 e si lasciano comprendere nel loro molteplice contesto della comunità giovannea: morte del discepolo prediletto e criterio carismatico di fedeltà, polemica con i giudei, scontro con il mondo, nuova comprensione del ritorno-presenza del Signore, funzione del Paraclito. Per quanto concerne questo «nel pensiero ebraico troviamo disseminati gli elementi basilari che compaiono nella figura giovannea del Paraclito: una relazione congiunta in cui una seconda figura salvifica, ricalcata sulla prima ne continua l'opera; la principale figura salvifica trasmette il suo spirito alla secondaria: (Mosè-Giosuè, Giovanni Battista-Gesù); Dio dona uno spirito che metterà il beneficiario in grado di compiere con autorità gli atti e le parole divini (Dt 34,9; 2Re 2,9.15; Gv 1,32-33). Uno spirito personale (angelico) capeggerà gli eletti contro le forze del male (Dn 10,13); gli spiriti (angelici) istruiscono gli uomini e li guidano alla verità. La Sapienza viene agli uomini di Dio, dimora presso di loro e insegna loro, ma viene respinta da altri uomini (Sap 1,7-9). Nei passi che descrivono questi vari rapporti e spiriti si trovano molti termini (testimoniare, insegnare, guidare e accusare) che compaiono nei passi giovannei relativi al Paraclito, incluso il titolo di "Spirito di verità" (*Test. di Giuda 20,1-5*)<sup>2</sup>. Il secondo contesto è quello ecclesiale della fine del primo secolo per cui viene elaborata la pneumologia

<sup>2</sup> R. E. BROWN, *Giovanni. 2. Commento al vangelo spirituale /capp 13,21*, Cittadella, Assisi 1979,1495.

del Paraclito. All'esterno come Gesù e i discepoli apostolici sono stati perseveranti nel processo con i Giudei così i discepoli giovannei possono resistere nel processo contro i Giudei o sinagoga e poi con il mondo in forza dell'azione forense del Paraclito (Mc 13,30; Mt 10,19-20; Gv 14,16-17;16,8-11). «*E' in questo grande processo che si situa l'intervento del Paraclito*»<sup>3</sup>.

All'interno il venir meno dei testimoni oculari e soprattutto del Discepolo Prediletto viene sentito come la perdita della congiunzione con il Gesù storico. Come i discepoli storici compresero l'identità di Gesù solo dopo Pasqua mediante lo Spirito (2,22; 12,19; 14 9), così i cristiani, venuto meno il Discepolo prediletto, comprendono la presenza del Signore nella forma dell'apparente assenza mediante l'azione dello Spirito di Verità. Da ultimo lo Spirito aiuta i cristiani della comunità giovannea a comprendere il significato del ritorno del Signore, atteso prima della morte del Discepolo (21,23), come già presenza nelle realtà della vita cristiana come giudizio, stato della filiazione, vita eterna. «Il cristiano non ha bisogno di vivere con gli occhi costantemente rivolti verso il cielo, dal quale dovrà venire il Figlio dell'Uomo, perché, quale Paraclito, Gesù è presente in tutti i credenti»<sup>4</sup>.

Alla luce di questo contesto è più facile comprendere l'origine e la qualità letteraria soprattutto dei cinque testi sul Paraclito. Sullo sfondo della tradizione biblico-giudaica e di quella sinottica sullo Spirito si sarebbe «formata una tradizione sul Paraclito, preesistente all'evangelista e che egli articolò in parole sul Paraclito»<sup>5</sup>. L'origine rivela anche la sua finalità e perciò la qualità letteraria del testo. «Il testo stesso rivendica la legittimità della rilettura e dello sviluppo coerente di questo nucleo originario in rapporto alla mutata situazione della comunità e dei destinatari del vangelo. Il dono e l'invio del Paraclito da parte di Gesù e del Padre hanno lo scopo di garantire questa comunità nella nuova condizione vitale di una comunità ormai separata dal Gesù storico ed estranea anche alle attese di una sua venuta finale imminente»<sup>6</sup>. L'interrelazione tra Gesù, il Padre e i discepoli (14,19-21), espressa in modo particolare dalla formula della reciproca immanenza, sembra assimilare il testo «ai formulari dell'alleanza deuteronomistica, dove la clausola fondamentale è condensata nell'amare il Signore o osservare i suoi (Dt 6,1-6; 7,9.21)»<sup>7</sup>.

## 2. L'indicativo teologico

Il brano di Gv 14,15-21, prima parte del testo di Gv 14,15-27, scandito dal binomio prediligere Gesù e osservare i suoi comandamenti o parola (15.21.23.24) sembra avere una struttura binaria con introduzione e conclusione: A. agape e osservanza, v. 15; B. dono del Paraclito, vv. 16-17; B'. ritorno e presenza del Risorto, vv. 18-20; A'. osservanza dei comandamenti e agape, v. 21.

*A. Agape e osservanza del comandamento di Gesù, v. 15.*

Il versetto, muovendo dal verbo prediligere, *agapáō*, ha funzione introduttoria della nuova sezione. Il verbo *eráō*, assente nel NT, indica l'amore tra i sessi, *stérgō*, denota l'affetto parentale, *philéō* indica la benevolenza tra amici *agapáō*, specifico

<sup>3</sup> I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean. Tome I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, BIP, Roma 1977, 338.

<sup>4</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1499.

<sup>5</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 124.

<sup>6</sup> FABRIS, *Giovanni*, 766.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 778.

del NT, esprime la benevolenza per ciascuno come unico e nessuno come esclusivo<sup>8</sup>. Il prediligere Gesù, come l'unico Figlio prediletto del Padre, effetto e modo della sua agape, rende possibile attuare il suo comandamento, prediligere ciascuno, sé, l'altro e Dio, proprio perché è unico, ma nessuno come esclusivo (Gv 13,34-35). «L'unicità che caratterizza il NOI del Padre e del Figlio, deve caratterizzare il comportamento dei discepoli (17,11.22)»<sup>9</sup>. Analogamente alle «dieci parole» o decalogo (Es 34,28) sembra che i comandamenti siano identificabili al comandamento dell'agape e questa corrisponde alla parola/e dell'inviato dal Padre, Gesù (14,24). La sua parola esprime tutta la sua attività rivelativa (8,28.41.43). perciò l'ordine di osservare la sua parola significherebbe conoscerlo, credere in lui e/o prediligerlo (8,51; 15,20; 17,6). Ma l'invito a prediligerlo potrebbe anche riferirsi all'attuazione del comandamento nuovo, l'agape reciproca (13,34; 15,12). Forse l'espressione indica l'una e l'altra azione. L'agape è fede e la fede è agape. «Quindi nel contesto la frase significa che Gesù presso il Padre farà tutto per i discepoli; ma si attende anche che restino uniti a lui nell'amore e nella fedeltà»<sup>10</sup>. Questa biblica indissolubile unità tra conoscere, credere e prediligere è ad un tempo opera dell'uomo e dello Spirito.

*B. promessa del dono dell'altro Paraclito, vv. 16-17*

I vv. 16-17 costituiscono la prima delle cinque promesse giovanee dello Spirito fatte da Gesù ai discepoli. «A una prima lettura dei testi, si costata che dopo la prima promessa, che annuncia in modo generico la venuta del Paraclito (14,16-17), le altre quattro si raggruppano due a due per descrivere i due maggiori aspetti della sua attività: la seconda e la quinta lo mostrano nella sua funzione di *insegnante* dei discepoli e di guida verso tutta intera la verità (14,26; 16,13-15); la terza e la quinta indicano il Paraclito nel suo ruolo giuridico di testimone di Gesù e d'accusatore del mondo (15,26-27; 16,8-11)»<sup>11</sup>. La presenza dinamica o azione dello Spirito sembra avere questa struttura concentrica funzionale: A. insegna, B. testimonia, B'. testimonia, A'. insegna. Questa unità letteraria delle cinque promesse denota la loro precedente origine, la loro relativa autonomia dal contesto immediato, in cui sono state inserite, e la loro unità semantica. La funzione della prima promessa consiste nel far cogliere la continuità nella differenza tra l'azione di Gesù Cristo, il primo Paraclito e dello Spirito della verità, l'altro o secondo Paraclito. Il testo sembra avere una quadruplici articolazione: a. origine del Paraclito, dal Padre per Gesù Cristo, b. identità dinamica del Paraclito, lo Spirito della Verità, b'. rifiuto del mondo, a'. accoglienza dei discepoli della presenza del Paraclito.

L'espressione «e io» del v. 15 riprende l'«io farò» del v. 14. Gesù connette la sua azione orante futura con l'attesa dei discepoli da lui invitati a pregare il Padre. Gesù, pregando il Padre, farà quello che ha loro promesso. Il chiedere, *aitéō*, dei discepoli (14,13; 15,7; 16,23.26) e il pregare, *erōtaō* di Gesù (14,16; 16,26; 17,9.15.20), intersecandosi, si completano. Presso il Padre Gesù intercederà per i discepoli e il Padre donerà un altro Paraclito. Il Padre, in forza della preghiera di Gesù, donerà ai discepoli quest'altro Paraclito, lo Spirito della Verità. «Nelle altre promesse si dice che il Paraclito sarà "inviato" (14,26; 12,26; 16,7) o che "verrà" (15,26; 16,8.13); nella

<sup>8</sup> Cf. S. DE GUIDI, *Amicizia*, NDTM, 18.

<sup>9</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 107, nota 31.

<sup>10</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 33, 123-124.

<sup>11</sup> DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1,329.

prima promessa invece e solo in essa, si mette in rilievo che sarà un dono del Padre, ottenuto dalla domanda di Gesù. Il verbo donare era d'uso corrente nella chiesa per parlare del "dono" dello Spirito (At 8,18; Rm 5,5; 2Cor 1,22)<sup>12</sup>. Il verbo donare esprime l'interrelazione tra il Padre, Gesù, lo Spirito e gli uomini. Secondo l'economia della salvezza il Padre donò il suo Figlio unigenito al mondo, gli uomini, dona lo Spirito senza misura a Gesù e darà un altro Paraclito ai discepoli (3,16.34; 14,16). «Il Figlio unigenito, lo Spirito, il Paraclito, Spirito di verità sono oggetto del dare di Dio Padre; la differenza sta nel tempo dei singoli doni: ha dato, dà, darà; ciò sottolinea la distinzione economica dei momenti. Dare e mandare, donazione e missione si equivalgono nell'indicare il rapporto tra il Padre e il Figlio che tra il Padre e il Paraclito»<sup>13</sup>. L'aggettivo verbale greco *paráklētos*, dal verbo *para-kaleō*, chiamare presso per difendere, nel quarto vangelo qualifica lo Spirito (14,16.26; 15,26; 16,7) e in 1Gv 2,1 Gesù Cristo risorto. Nella sua forma di participio passivo significa il «chiamato presso qualcuno, in latino *advocatus*» non come consolatore, ma quale difensore<sup>14</sup>. Nel contesto giuridico-forense dei discorsi di addio lo Spirito continua l'azione del Gesù storico non quale consolatore o intercessore, come il Risorto presso il Padre (1Gv 2,1), ma quale difensore e quindi come testimone e, per estensione, come suggeritore e insegnante interiore. Lo Spirito è l'altro Paraclito dell'attuale Gesù storico. Infatti le future azioni del Paraclito corrispondono a quelle attuali di Gesù, come essere con i discepoli (3,22; 6,3; 7,33; 11,54; 14,16), insegnare (6,59; 7,14; 8,20; 14,26), testimoniare (5,31; 8,13.14.18; 15,26), contestare il peccato del mondo (7,7; 8,21; 9,41; 16,8), parlare (7,17; 8,28; 12,49; 14,25; 16,13). Pur non corrispondendo perfettamente le azioni future dello Spirito a quelle del Gesù storico, tuttavia una tale serie di funzioni parallele lo qualificano come l'altro Paraclito. Ma la struttura funzionale dell'azione paracletica dello Spirito si differenzia da quella di Gesù. «Gesù è ad un tempo l'accusato, l'accusatore e il giudice», lo Spirito è il difensore di Gesù Cristo rispetto ai discepoli nel giudizio contro il mondo (16,8-11)<sup>15</sup>. Dato il parallelismo delle due funzioni il Paraclito viene ulteriormente identificato come lo Spirito della Verità. Non si tratta di un genitivo di appartenenza dello Spirito a Gesù né della sua funzione di rivelatore del Figlio, ma di un «genitivo di qualità» o di identità funzionale. «Lo Spirito ci dona e comunica la verità di Gesù. Gesù è la Verità in senso oggettivo e storico (14,6); lo Spirito è la Verità in rapporto a noi (1Gv 5,6). La rivelazione di Gesù è sempre di nuovo attuata nel cuore e nella vita dei credenti dallo Spirito»<sup>16</sup>. La funzione dello Spirito, la sua presenza attiva e attivante la verità-realtà che è Gesù Cristo, è conseguenza della sua identità economica, dono donato per attuare l'interdonare o conoscere e prediligere tra il Padre, Gesù Cristo e coloro che, a differenza del mondo, accolgono lo Spirito.

In Gv l'umanità come mondo, *kosmos*, non è radicalmente cattiva, ma avvolta nella tenebra (1,5) e perciò bisognosa di salvezza o «vita, luce degli uomini» (1,4). Il Padre predilige così il mondo da donargli il suo Figlio unigenito per salvarlo (3,16-17). Gesù, dando la sua vita per la salvezza del mondo (6,33), diventa il Salvatore del mondo (4,42). I Giudei, figura tipologica degli ebrei storici e dei non credenti di sem-

<sup>12</sup> *Ibidem*, 357.

<sup>13</sup> G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984, 171-472.

<sup>14</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 150.

<sup>15</sup> DE LA POTTERIE, *La vérité*, 3, 344.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 470-471.

pre, «prediligono la tenebra alla luce del mondo» e così diventano tenebrosi e ciechi (3,19; 8,12; 9,39-41). In questa condizione il mondo è incapace di credere in Gesù Cristo, Verità o Luce del mondo (14,6; 8,12). Infatti nel quarto vangelo l'espressione «non può, *ou dúnatai*», indica l'assoluta impotenza esistenziale, pur rimanendo la possibilità strutturale esistenziale, all'azione espressa dal verbo all'infinito. «Gv sottolinea l'impossibilità di raggiungere Dio con le sole proprie forze umane. La causa: non possono credere (5,44), venire a Cristo (6,44.65); "non potete ascoltare la mia parola" (8,43); "il mondo non può ricevere lo Spirito della verità" (14,17)»<sup>17</sup>. «A più forte ragione gli avversari sono impotenti di fronte ai beni della rivelazione e della salvezza»<sup>18</sup>. Il verbo *labeîn*, può assumere tre differenti sfumature: l'attivo prendere, il passivo ricevere, il participativo accogliere. Gesù rende possibile «la partecipazione attiva del soggetto» ad accoglierlo o credere in lui (1,11-12; 5,43; 13,33; 17,8). Analogamente lo Spirito, essendo dono personale, non può essere che accolto e non solo «ricevuto» come una cosa (20,22). Il mondo presumendo d'essere capace di prendersi lo Spirito, diventa impotente a «riceverlo» come accoglierlo<sup>19</sup>. Infatti lo Spirito, come Gesù Cristo, essendo nell'ordine delle persone e non delle cose, fa sì che coloro che sono nell'atteggiamento passivo del riceverli come doni personali, diventino partecipativi nell'accoglierli. Il mondo è incapace di accogliere lo Spirito, perché è interiormente impotente a vederlo e a conoscerlo. Nel quarto vangelo i verbi di vedere esprimono un'intera teologia giovannea. In Gv il verbo vedere, *theōreō*, a differenza di *blépō*, vedere fisicamente, indica un vedere che trascende la cosa vista. Dai segni si vede o si crede in Gesù e, vedendo Gesù, si vede il Padre (2,23; 6,40; 12,45; 14,9). Il mondo, pur vedendo fisicamente, *blépein*, il Gesù storico, non l'osserva attentamente, *theōreîn*, perciò non incomincia a conoscerlo, *gignōskein*, non giunge a saperlo, *eideîn*, nella sua identità profonda di Figlio inviato del Padre e per conseguenza non può credere, *pistéuein*, in lui per poterlo contemplare, *theáomai*. «L'occhio e l'intelligenza discernono (*theōreîn*) il segreto della persona di Gesù e la presenza in lui del dono dello Spirito. Poiché il mondo manca di questo discernimento, è impotente a ricevere, in Gesù, lo Spirito»<sup>20</sup>. «Il mondo, e i Giudei che lo rappresentano, non hanno "compreso" il messaggio di Gesù (3,10; 8,27.43) 10,6), non hanno "riconosciuto" Gesù per quello che è (1,10), non sono "giunti a conoscere" il Padre (17,25). La situazione è identica per quanto concerne lo Spirito, secondo il testo di 14,17: il mondo non "riconosce lo Spirito della Verità"; non "scopre" nelle parole del Cristo la presenza dello Spirito di Dio, non giunge a "discernerlo", perché manca di "questo sguardo attento" (*ou theōreî*) che, solo, perviene a conoscere le realtà spirituali, là dove esse si manifestano»<sup>21</sup>.

Alla reazione negativa del mondo fa da felice contrappunto quella positiva attuale e futura dei discepoli. Quella attuale concerne il tempo di Gesù, quella futura si riferisce al tempo escatologico caratterizzato dal dono dello Spirito, attuale e futuro. Giovanni distingue due tempi della rivelazione, quella attuale del tempo di Gesù, quella futura del tempo escatologico dello Spirito. Attualmente, in antitesi ai

<sup>17</sup> G. FRIEDRICH, *dynamai*, DENT 1, 944.

<sup>18</sup> DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1, 345.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 346-247.

<sup>20</sup> C. TRAETS, *Voir Jesus et le Pere en lui selon l'evangile de saint Jean*, Gregoriana, Roma 1967, 179

<sup>21</sup> DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 352-353.

Giudei, i discepoli incominciano a conoscere lo Spirito, perché lo Spirito «rimane presso di loro». L'espressione ha un valore locale e quindi indica una visibilità dello Spirito che consente il processo del conoscerlo. Infatti la presenza di Gesù presso i discepoli garantisce anche quella del suo altro Paraclito. «Fino a questo momento, lo Spirito della Verità rimane solo presso di loro, cioè *nella persona stessa di Gesù, durante la sua vita terrena* come suggerisce il testo vicino (14,25)»<sup>22</sup>. Nel futuro, quando il Padre donerà loro l'altro Paraclito, lo Spirito della Verità avrà altri due modi di presenza. Lo Spirito «sarà con voi (i discepoli) per sempre». L'espressione biblica l'"essere con" di Jahve con Israele e con i suoi capi (Es 3,12), del Padre con Gesù (16,32), di Gesù con i discepoli (14,9) esprime una presenza dinamico-soterica. «La presenza dello Spirito con i discepoli è da intendere e interpretare in analogia a quella di Gesù, come assistenza di rivelazione e di protezione»<sup>23</sup>. Il terzo modo della presenza dello Spirito «sarà in voi» esprime il compimento della nuova e definitiva alleanza: «Metterò in voi il mio Spirito» (Ez 36,27). Lo Spirito sarà assistenza, luce e forza interiore della nuova comunità ecclesiale come di ciascun credente. In sintesi le tre formule: «presso di voi, *par'ymōn*, con voi, *meth'ymōn*, in voi, *en ymîn*», dato il differente tempo dei verbi, non sembrano esprimere un progressivo approfondimento interiore dello Spirito come assistenza esterna, presenza interiore, immanenza reciproca. Ma «la relazione delle tre preposizioni è piuttosto la seguente: *attualmente*, durante al vita di Gesù, lo Spirito dimora "presso" i discepoli, nella persona del loro Maestro; *più tardi*, sarà loro donato dal Padre come un altro Paraclito per essere "con" loro; ma egli sarà anche "in" loro» con «il ruolo d'assistenza forense e aiuto interiore» come conoscenza e agape<sup>24</sup>. Lo Spirito nei discepoli è la dinamica della loro «coscienza»<sup>25</sup>.

*B' Partenza e ritorno di Gesù, vv. 18-20.*

Il testo sembra avere una struttura tripartita: a. partenza e ritorno di Gesù, v. 18; b. reazione negativa del mondo e positiva dei discepoli, v. 19; a' interrelazione tra discepoli, Gesù e il Padre, v. 20. Il contenuto del 18 comanda quello degli altri due versetti, i quali, iniziando ciascuno con una nota temporale, esplicitano il tema della partenza e del venire di Gesù. Il termine orfani non significa la paternità di Gesù rispetto ai discepoli. Solo il Dio è il Padre, i discepoli non sono figli né schiavi, ma amici o fratelli, come lui non è loro Padre o Padrone(15,15; 20,17). Il tema orfani evoca l'imminente morte, come Socrate o un Rabbi, di Gesù maestro dei discepoli<sup>26</sup>. I discepoli non restano orfani, perché Gesù non viene di nuovo o ritorna, dopo la morte, per condurli, come risorto, là dove egli è, nella casa del Padre (14,3), ma perché viene. Gesù è continuamente veniente o presente in modo assoluto. Nella comunità ecclesiale di allora e di sempre i discepoli, non sperimentando più la presenza del Gesù storico né quella del Signore risorto o del Paraclito, sono tentati di deprimersi o di prescindere dallo stesso Gesù storico «venuto nella carne» (2Gv 7). Non più o soltanto «il Paraclito è la presenza di Gesù, quando Gesù è assente», anche il Discepolo prediletto prolunga quella di Gesù risorto «rileggendo i dati tradizionali relati-

<sup>22</sup> ID., *L'emploi du verbe "demeurer" dans la mystique johannique*, NRT 117 (1995) 847; ID., *La vérité*, 1,355.

<sup>23</sup> FERRARO, *Lo Spirito*, 174.

<sup>24</sup> DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1, 359.

<sup>25</sup> S. TOMMASO, *In Ioannem*, 14,5, *Catena aurea*, 2,521.

<sup>26</sup> PLATONE, *Fedone*, 116a, Rusconi, Milano 1991,121.

vi alle esperienze pasquali dei discepoli e quello dell'attesa della chiesa primitiva circa la parusia in chiave attualizzante. La presenza di Gesù risorto si prolunga nella comunità dei credenti. Essi proprio come figli credenti non restano "orfani"<sup>27</sup>. Ma il mondo, privo della fede nel Gesù storico, e quindi del dono dello Spirito, dopo la sua morte e risurrezione, non ha «occhi invisibili» per poterlo allora vedere, *theōrei*, con attenzione e concentrazione appropriata<sup>28</sup>. Il mondo, autoaccecatosi, non vedrà più il Signore (9,41). I discepoli «invece», avendo l'organo visibile della fede, vedono Gesù il Signore risorto. La spiegazione di questo poterlo vedere è cristologico, espresso dal differente tempo dei verbi: «vedete, vivo, vivrete». Il presente ingressivo vedete ha la sua spiegazione nell'io vivo di Gesù storico che parla, ma anche dello stesso quale risorto o vivo, come fonte del «voi vivrete» postpasquale dei discepoli resi partecipi della sua vita eterna (5,24; 6,57; 10,10.14). L'attività di questa vita sarà il «gioire vedendo-comprendendo» il Signore Gesù risorto (20,20). La visione pasquale fonda quella permanente come anticipo di quella escatologica. «L'incontro pasquale fu un'esperienza resa possibile da Gesù ed accolta nella fede dai discepoli. Ma la scelta dei tempi del verbo "vivere" si presta anche ad indicare la continuità di vita e la comunione che ne deriva: come Gesù vive senza fine, così nessun limite è posto alla vita dei credenti vedenti, viventi. Il "il vedere" pasquale diventa, anche senza nuove esperienze pasquali, un perenne "conoscere" (v 20) in una comunione d'amore» con il loro Signore Gesù<sup>29</sup>. Il vedere dei viventi termina nel futuro conoscere. Nella comprensione giovannea di escatologia attuata «quel giorno» escatologico si attua già in quello di pasqua. Quindi i discepoli in quel giorno, vedendo-comprendendo il risorto, incominciano già a conoscere, *gnōseste*, l'oggettiva realtà della triplice reciproca immanenza. La frase oggettiva esprime tramite una triplice formula concentrica l'oggetto della conoscenza pasquale-escatologia: a. io nel Padre, b. e voi in me, a'. e io in voi. Questa triplice immanenza completa quella semplice del v. 10-11. La reciproca immanenza semplice tra l'io Gesù-Padre si sviluppa in quella doppia di voi-me e io-voi. «Questa formula ... vuol dire che i discepoli non solo sono uniti con Gesù, ma, per mezzo suo, sono anche in intima comunione col Padre (6,57). I discepoli sono partecipi della comunione di vita di Gesù con il Padre» e perciò con lo Spirito e tra di loro<sup>30</sup>.

A. Il v. 21 esprime bene come conclusione il contenuto esperienziale del conoscere questa reciproca immanenza tra Gesù, i discepoli e il Padre. Il testo ha una duplice articolazione tripartita con una conclusione. A. a. l'avente i comandamenti, b. e osservante quelli, c. quegli è il prediligente me; B. a. poi il prediligente me, b. sarà prediletto dal Padre mio, c. e io prediligerò quello, d'. e manifesterò a lui me stesso. Nella prima parte, riprendendo ma in modo inverso il v. 15, si connette l'osservanza dei comandamenti con l'agape. La terza persona singolare del testo fa passare l'attenzione dai discepoli a ogni cristiano. Questi, attraverso una forma enfatica semitizzante, con valore di superlativo, viene caratterizzato con un unico articolo tramite due participi presenti. L'avente i comandamenti/o fa un tutt'uno con essi/o e perciò è osservante quelli/o. Proprio questi, posto in posizione enfatica, è il prediligente Gesù: «Solo questi qui mi ama!». C'è una sinonimia tra l'avente, l'osservante e

<sup>27</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 774; FABRIS, *Giovanni*, 780.

<sup>28</sup> S. TOMMASO, *In Ioannem*, 14, 5, *Catena aurea*, 2, 521

<sup>29</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 131-132.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 132-133.

il prediligente me. Gesù non riconosce come agape vera a suo riguardo se non quella che accetta il suo Spirito e si conforma alla sua volontà. In amore la fedeltà è il criterio della sincerità dell'amore. «*Qui habet audiendo et servat faciendo; qui habet faciendo et perseverando, ipse est qui diligit me*»<sup>31</sup>. Nella seconda parte del v. 21 viene rivelata la risposta agapica del Padre e di Gesù. In primo piano viene la risposta di predilezione del Padre. Il cristiano come tale che predilige Gesù Risorto predilige il di più del Padre cioè il dono del suo prediletto Figlio unigenito rivolto verso il seno del Padre (Mc 3,17; Gv 1,18; 3,16). Questo cristiano sarà certamente prediletto dal Padre. Ma proprio come prediletto dal Padre allora sarà prediletto anche da Gesù. La predilezione di Gesù consisterà nel suo nuovo dono: la sua continua rinnovata automanifestazione a lui. Gesù non ci lascia orfani ma continuamente rivelandosi viene a noi. «Gesù si scoprirà sempre più, *in letificante amore*, al discepolo che lo ama ed è amato dal Padre»<sup>32</sup>.

In sintesi, chi predilige osservando la parola-comando di Gesù, a differenza del mondo, accogliendo lo Spirito della Verità donato dal Padre, lo vede e lo conosce nel Gesù storico e nel Signore Gesù risorto e quindi predilige Gesù Signore l'Io-Verità, entrando così in forza dell'accoglienza dello Spirito nell'interrelazione di reciproca e doppia immanenza dinamica tra Gesù il Padre e tutti i credenti. «L'agape fa conoscere» e la conoscenza fa prediligere ciascuno come l'unico e nessuno come esclusivo ma inclusivo dell'altro tramite gli stessi beni storico-materiali<sup>33</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella storia la reciproca immanenza viene intesa come «unità dell'essenza divina» tra il Padre e Gesù e lo Spirito e come «unione di sostanza» tra Gesù e i cristiani<sup>34</sup>. Gli ariani, muovendo dal testo 14,28b «il Padre è più grande di me», negano la coesenzialità tra il Padre e il Figlio. I sabelliani intendono il Figlio solo come una modalità dell'unica essenza divina. Inoltre il Paraclito in occidente viene compreso solo come avvocato e consolatore. Ma il testo non va inteso neppure in senso mistico sia gnostico come reciproca presenza per sola conoscenza, sia in senso ellenistico come fusione mistica. Queste interpretazioni non sono errate, ma, trascurando il contesto ecclesiale del testo, perdono di vista la dimensione interpersonale, storico-salvifica esistenziale della vita cristiana. «I Padri della chiesa e i teologi dogmatici hanno dedotto tesi sulla Trinità; di fatto, le tre persone vi sono menzionate e messe in relazione reciproca. Il Padre è la fonte di tutto, il Figlio viene dal Padre e ritorna al Padre, lo Spirito è inviato dal Padre e dal Figlio. Queste deduzioni sono legittime, ma non rendono conto del testo nella sua interezza: certo vi si parla delle tre persone della Trinità, ma sempre nel loro rapporto con i discepoli»<sup>35</sup>.

Dal tenore difensivo-assertivo e dal contenuto negativo e positivo del testo di Gv 14,15-21 sembra che la comunità ecclesiale di allora come di oggi voglia rispondere a difficoltà e a bisogni interni ed esterni cristologici, pneumatologici, ecclesio-logici e morali. Dall'esterno nella figura teologica del mondo o dei Giudei vengono indicati gli uomini che scientemente contro ogni evidenza decidono di non credere

<sup>31</sup> C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, 3, Gabalda, Paris 1959, 190-191; S. TOMMASO, *In Ioannem*, 14,6, *Catena aurea*, 522.

<sup>32</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 134.

<sup>33</sup> SPICQ, *Agapè*, 3, 194.

<sup>34</sup> CORNELIO A LAPIDE, *Commentaria*, 4, 357.

<sup>35</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 3, 187.

in Gesù Cristo, l'inviato Figlio del Padre. «Lo Spirito porterà a riconoscere Dio in Gesù. Ma i Giudei (il mondo) non hanno voluto conoscere Gesù: "il mondo non lo conobbe" (1,10; 17,25; cfr 14,17)»<sup>36</sup>. All'interno si tratta di come comprendere la presenza del Figlio di Dio incarnato, proprio come Gesù morto e risorto. «"La parola divenne carne" ha un chiaro intento antidoceta» (1,14; 1Gv 1,7; 5,6.8)<sup>37</sup>. Questa misconoscenza che divide la comunità o scuola giovannea (Gv 6,60; 1Gv 2,19) dipende da come si comprende l'identità e la funzione dello Spirito rispetto a Gesù Cristo e al credente. «"L'altro Paraclito" (14,16) nei discorsi d'addio, in effetti, non rende testimonianza a nessuna verità sempre più "progredita", ma in quanto "Spirito di Verità" (14,17) insegna e richiama alla mente tutto quanto Gesù ha proclamato ai suoi discepoli (14,25) e a questo rende testimonianza (15,26)»<sup>38</sup>. Da ultimo il comandamento del prediligere Gesù trova la sua verifica nel prediligere come (perché) lui ha fatto, non solo a parole, ma concretamente fino al dono della propria vita fisica per l'altro (15,13; 19,30; 1Gv 3,16.18). «La crisi "cristologica" fu al tempo stesso una crisi etica. I riferimenti al significato salvifico della morte di Gesù devono essere apparsi scandalosi per i "seduttori" con le loro idee "docetiste" e perfezionistiche»<sup>39</sup>.

L'essenza della questione per allora come per oggi è come Gesù Cristo Figlio di Dio, morto risorto, ossia presente nella forma dell'apparente assenza, sia continuamente presente in forza del suo Spirito al Padre e a noi e viceversa. Infatti i vv. 16-17 e 18-20, nel contesto dalla partenza di morte e venuta di risurrezione, inclusi dalla tematica del prediligere-osservare il comandamento, esprimono tramite le formule di reciproca immanenza la comprensione, prima errata e poi vera, della reciproca presenza tra il Padre, Gesù Cristo, lo Spirito e i credenti. Per il quarto vangelo tale con-presenza non è nell'ordine delle essenze statiche delle persone o teologica, ma delle corrispettive azioni-operazioni, o economica, espresse dalla gamma dei verbi, riducibili a conoscere-prediligere. La presenza è un fatto-evento dinamico tra esistenti. Le cose non sono presenti perché non esistono, ma ci sono come estese e duranti, ma non con-esistono facendo spazio e tempo. Durata ed estensione sono l'essenza della quantità delle realtà infraumane. Inoltre le cose, proprio solo come quante o unisuperficiali non sono presenti perché non hanno interiorità e quindi non sono soggetti della propria oggettiva quantità solamente esterna. Solo i soggetti, persone, ipostasi esistenziali o ontologiche, del proprio oggetto, personalità esistenziali o assiologiche, sono presenti come con-presenti nel tempo e nello spazio. Per i soggetti, proprio come con-presenti, il quanto della durata e dell'estensione diventano qualità antropologiche come simultaneità e come puntualità dei coesistenti personali. Spazio e tempo sono la quantità della durata e dell'estensione già elevata alla sua qualità essenziale o escatologica. Il corpo umano stesso come proprio corpo, o dimensione dell'uomo come tale, nella sua intenzionalità assiologica trascende la sua quantità di durata e di estensione. Similmente la corporeità del Risorto è la qualità escatologica del suo corpo storico. Il tempo è la qualità del permanere esistenziale dell'alterità d'identità del soggetto rispetto all'alterità dell'altrui identità; lo spazio è la puntualità di due identità rispetto alle reciproche alterità. La sintonia delle persone, pur avvenendo nella mediatezza della durata e

<sup>36</sup> J. O. TUÑÍ - X. ALEGRE, *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Paideia, Brescia 1997, 107.

<sup>37</sup> M. HENGEL *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998, 168.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 190.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 178-179.

dell'estensione, si attua per contatti estemporanei e puntuali. La condizione esistenziale per tali contatti, contenuto della con-presenza, è l'interiore auto-ed-etero-trasparenza e auto-ed-etero-disponibilità come reciproca alterità per le corrispettive identità assiologiche. Quando due alterità personali mediano le due corrispettive auto-ed-etero-trasparenti e auto-ed-etero-disponibili identità assiologiche si attua la presenza come con-presenza. Tale mediazione attuativa esistenziale o costitutiva delle corrispettive qualità esistenziali o assiologiche è il fatto-evento dell'azione esterna della corrispettiva operazione interiore del conoscersi-prediligersi ciascuno come l'unico e nessuno come l'esclusivo. «L'apertura dell'essere all'esistenza è realizzata dalla volontà come un momento *interiore* della conoscenza stessa»<sup>40</sup>. Rispetto all'altro da solo il conoscere è vuoto e il volere è cieco. Ci conosciamo prediligendoci e ci prediligiamo conoscendoci. «"Perché - nella concezione olistica dell'uomo - l'amore e la ragione sono la stessa cosa": tutto l'uomo in atto come intelligenza amante e volontà intelligente»<sup>41</sup>. Pure per la concezione biblica conoscere e prediligere sono due aspetti di un'unica azione. «Darò loro un cuore capace di conoscermi» (Ger 24,7). «Giovanni usa *ginōsko*, conoscere, nel senso teologico in parallelo a "credere" o "amare Dio" o "vedere Dio"» o lo Spirito<sup>42</sup>. Quindi la presenza è sempre con-presenza dinamica cognitiva-volitiva tra compresenti conoscentesi-prediligentesi, ciascuno come l'unico e nessuno come l'esclusivo. In questo senso «un solo essere umano tra le cose e senza Dio e altri esseri personali è indefinibile»<sup>43</sup>. Ciò non significa porre la propria identità esistenziale nell'altro, ma che l'altro è sempre implicito nella dinamica tra la propria identità esistenziale tramite la propria alterità esistenziale o assiologica. Ciascuno diventa sempre più se stesso, cioè identico come il proprio altro migliore se stesso, tramite il venir conosciuto e voluto dall'altro. Nessuno diventa la propria identità assiologica e quindi escatologica se non tramite la propria alterità promossa come conosciuta e voluta dall'alterità dell'identità dell'altro. Così ciascuno dei due è ad un tempo dinamicamente compresente immanente e trascendente, superando da una parte l'esterna durata-estensione e dall'altra evitando l'interna reciproca immedesimazione. L'alterità promotiva dell'altro, tramite l'attivazione della reciproca auto-ed-etero-trasparenza e disponibilità come conoscere e volere diventa la propria prolettica alterità come sua nuova identità intenzionale e assiologica escatologica. Questo modo di ripensare la con-presenza tra gli uomini può diventare la grammatica per comprendere quella tra il Padre, Gesù Cristo, lo Spirito e i credenti.

Gesù Cristo Risorto è l'identità del Figlio di Dio diventato compiutamente la propria alterità umana, senza confusione e separazione. In forza di questa compiutezza d'identità-alterità rispetto a Dio egli è l'identità dell'alterità del Padre. Secondo il quarto vangelo il Padre conosce-predilige come l'alterità della propria identità il suo Logos-Figlio. Il Padre, conoscendo e prediligendo similmente gli uomini, dona loro l'alterità della sua identità, il suo saputo e prediletto, Logos-Figlio. Questi, espressione personale del sapere e prediligere il Padre, diventa la sua nuova identità come alterità di Verbo-Carne. Le reciproche identità delle corrispettive alterità

<sup>40</sup> K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 122.

<sup>41</sup> B. PASCAL, *Discorso intorno alle passioni dell'amore*, Rusconi, Milano 1978, 290, Cf S. DE GUIDI, *L'amore nella cultura contemporanea: problemi e prospettive*, RdT 19 (1998) 506.

<sup>42</sup> W. SCHMITHALS, *ginōskō*, DENT 1, 662.

<sup>43</sup> S. DE GUIDI, *Presenza, Amicizia e amore*, Segno, Verona 1989, 108.

tra il Padre e il Figlio sono la loro comune identità-alterità, lo Spirito. Lo Spirito è l'identità dell'alterità tra il Dio come il Padre e il Figlio come Gesù Cristo conosciuto-prediletto. L'identità dello Spirito è l'alterità tra il Padre e il Figlio. E' il sapere-prediligere attivo del Padre che gli ritorna in forma personale tramite il sapere-prediligere accoglitivo e riattivo del Figlio Gesù Cristo. «Se la realtà dello *spirito* si situa nell'essere fuori-da-sé e nell'essere-presso-altro e se, a proposito di Dio, dobbiamo dire che egli è già da sempre fuori di sé presso l'altro e rimane, così facendo, presso se stesso»<sup>44</sup>, lo Spirito è l'attuatore della nuova identità-alterità del Figlio Gesù Cristo nato da Maria. Quindi lo Spirito attua il reciproco e differente sapere-prediligerge esterni del Padre e conoscere-sapere e amare-prediligere storici escatologici del Figlio Gesù Cristo. Il Figlio Gesù Cristo morto e risorto, o compiutamente identico proprio come altro da sé o umanato senza divisioni e assorbimenti, media col suo sapere-prediligere escatologici lo Spirito, rispetto al Padre e agli uomini. Per conseguenza rispetto a Dio questa mediazione per identità-alterità compiuta del sapere-prediligere del Figlio Gesù Cristo non fa diventare umani o incarnati il Padre e lo Spirito, ma li umanizza in quanto il loro sapere-prediligere termina all'identità-alterità di Gesù Figlio. Forse questo potrebbe essere il significato delle formule trinitarie giovanee di reciproca immanenza. La relazione intratrinitaria tramite la compiuta identità di alterità umana del Figlio Gesù Cristo non è più di pura immanenza per sola opposizione distintiva di persone dell'unica realtà divina, o Trinità immanente, ma reciproca con-presenza tramite sapere-prediligere d'identità-alterità compiuta di Gesù Cristo Figlio o Trinità economica. Quindi solo attraverso la Trinità economica, o storica rivelata, si può intravedere la Trinità immanente, ma non viceversa. Il Padre è sempre sapere-prediligere attivo rispetto al Figlio Gesù Cristo e allo Spirito Santo. Il Figlio Gesù Cristo è sapere-prediligere accoglitivo di quello del Padre e attivo rispetto a quello dello Spirito. Lo Spirito è sapere-prediligere accoglitivo di quello del Padre tramite quello compiuto del Figlio Gesù Cristo. Per conseguenza lo Spirito è il sapere-prediligere attivo rispetto a quello accoglitivo dell'uomo credente. Tale accoglienza è la conseguenza del conoscere-prediligere il Figlio Gesù Cristo, il saputo-prediletto dal Padre, per cui ci invia la loro comune identità di reciproca alterità, lo Spirito della verità o Paraclito. L'uomo, a seconda che rifiuta o si lascia conoscere-prediligere dal Figlio Gesù Cristo, diventa incapace o capace di accogliere e quindi conoscere-prediligere lo Spirito di Gesù Cristo. Rifiuto o accoglienza rende incapaci o capaci di conoscere-prediligere la reciproca alterità come la corrispettiva identità umana-cristiana come fratelli perché tutti figli del Padre nel Figlio Gesù Cristo nello Spirito come chiesa.

Questa reciprocità di conosocere-prediligere o di parola-agape (15, 7-10) tramite la reciproca immanenza, o koinonia, semantizzata dalla chiesa, (6,56.57;10,14.15.30.44.45;14,10.20; 17,20.22; 1Gv 1,3) costituisce la dinamica compresenza storica e già escatologica come koinonia o vita eterna 14,10.20; 17,20.22; 1Gv 1,3). Il mistero divino-umano consiste nell'essere l'azione-operazione umano-divina di sapere-prediligere non attingente immediatamente e direttamente l'altro, ma nell'attuarsi così trascendente nel suo effetto immanente da far sì che ciascuno diventi l'identità della propria alterità di Dio-Padre, il Figlio-Uomo, lo Spirito-Altro e l'uomo-cristiano figlio-fratello. La conoscenza e la volizione dell'altro non sono im-

<sup>44</sup> B. J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, 204.10,5 pt

mediate, altrimenti cesserebbe l'assolutezza dell'identità esistenziale dell'altro. «Cioè se l'essenzialità propria dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso ed io saremmo un'unica cosa»<sup>45</sup>. Non è l'altro che ci conosce e promuove immediatamente, ma stimolandoci reciprocamente cognitivamente e volitivamente in modo appropriato si fa sì che ciascuno si conosca e voglia la propria nuova alterità come identità assiologica. Jahve è il Dio «che ha fatto sì che il popolo uscisse dall'Egitto» (Es 20,2). Questo participio causativo «costituisce la confessione originaria di Israele»<sup>46</sup>. Analogamente per il NT il perfetto designa «l'azione passata i cui effetti durano tuttora»<sup>47</sup>. La permanente efficacia dell'operazione trascende quella soterica della corrispettiva azione storica di Gesù Cristo nella competenza dello Spirito. Gesù continua a vedere il Padre e la Maddalena il Maestro Risorto (Gv 3,11; 20,18). La reciproca azione trascendente delle corrispettive operazioni immanenti attua la con-presenza intenzionale e assiologica. Quindi la con-presenza dinamica è una reciproca promozione o causazione attiva-accoglitiva. La causazione infrapersonale è solo movimento contiguo tra quantità movente e quantità mossa. Pur in senso analogico l'interrelazione cognitiva-volitiva promotiva umana, creativa divina e salvifica storica è la trascendenza delle reciproche operazioni interne tramite le azioni esterne. Noi facciamo sì che conoscendoci e volendoci mediatamente e esternamente diventiamo immediatamente ed interiormente più intelligenti liberi o più identici assiologicamente in forza della reciproca alterità conosciuta e voluta. Dio creandoci, non ci produce, ma fa sì che noi cominciamo ad esistere come soggetti o persone accoglienti il nostro stesso obiettivo esistere o personalità di con-presenti fra di noi e con lui. Similmente il Padre non incarna il suo Figlio, ma fa sì che egli stesso diventi compiutamente umano. Lo Spirito non determina magicamente il Figlio, ma fa sì che egli stesso diventi la sua personalità umana come Gesù Cristo. Lo Spirito non viene inviato direttamente, ma il Padre tramite il Figlio ma fa sì che egli venga a noi. Lo Spirito non ci salva direttamente e immediatamente, annullando così la nostra qualità di persone intelligenti e libere, ma fa sì che l'accogliamo o che noi ci salviamo, lasciandoci salvare. «Il Dio (o Padre) ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del (o tramite) suo Figlio che grida: "Abba, Padre!"; perciò «noi mediante il suo Spirito gridiamo: "Abba!, Padre!"». «Egli grida tramite noi e noi tramite lui»<sup>48</sup>. In sintesi, la compresenza esterna, esistenziale e esistentiva è: convergenza e coincidenza spazio temporale, reciproca immanenza per azione cognitiva e volitiva, reciproca operazione dell'esistere. La chiesa è come lo strumento o il segno canonico in e per cui si attua la reciproca dinamica compresenza storica e già escatologica o koinonia. «La nozione di *koinonia* (comunione) è diventata fondamentale per ridare vita a una concezione comune della natura della chiesa e della sua unità visibile»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, 5, 50, Bompiani, Milano 1970, 120.

<sup>46</sup> E. JENNI, *jsh, uscire*, DTAT 1,657.

<sup>47</sup> A. S. DI MARCO, *Il "Perfetto" nei vangeli. Grammatica ed esegesi*, Marietti, Torino, 1982,120.

<sup>48</sup> H. SCHLIER, *La lettera ai Romani. Testo greco, traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1992,419.

<sup>49</sup> CEC - FEDE E COSTITUZIONE, *La natura e lo scopo della chiesa*, 3,48, *Il Regno-Doc* 44 (1999) 321.

*APPENDICE:*

*l'articolarsi della vita cristiana come chiesa: koinonia (At 8,5-8.14-17)*

Il tema della liturgia di questa sesta domenica di Pasqua è un anticipo del dono dello Spirito di Gesù Cristo. La fonte è Gesù «messo a morte nella carne, ma reso vivo nello Spirito» (1Pt 3,18). Gesù, il portatore dello Spirito, nel primo discorso di addio prega il Padre affinché doni ai discepoli «l'altro Paraclito, lo Spirito della Verità» o il suo Spirito, il quale è «sempre con noi, suoi discepoli, rimane con noi e sarà in noi» (Gv 14,16-17). Nella prima lettura Luca ci presenta alcuni tratti del farsi della comunità ecclesiale proprio in forza della Parola, del battesimo e dell'azione dello Spirito. La prima lettura comprende due brani di At 8,5-8.14-17. Con il cap. 8 Luca inizia la seconda parte del suo secondo Libro. Il vangelo è la storia di Gesù e gli Atti quella della sua chiesa in forza della parola, dello Spirito e dell'azione apostolica. Fin qui ha narrato la storia della chiesa in Gerusalemme. Con il capitolo ottavo, in seguito alla persecuzione dei giudei contro i cristiani ellenici terminata con l'uccisione del primo diacono Stefano, inizia a narrare lo sviluppo della chiesa fuori di Gerusalemme. Infatti la persecuzione determina la dispersione, dia-sporalizzazione o disseminazione dei semi delle felci, dei cristiani. Questi «dispersi, *dia-sparéntes*, = *dia-speiro*, dis-pargere, dis-seminare», disperdono la semente della parola di Dio. «Quelli dunque, che erano dispersi, percorsero (il territorio) evangelizzando la Parola» (At 8,4). In questa seconda parte At 8,2b-14,28, Luca accanto alla figura di Pietro-Giovanni, ucciso Stefano, fa entrare in azione il secondo diacono, l'ellenista Filippo, poi Saulo, quindi Barnaba-Saulo, prima in Samaria e poi in Cesarea e quindi sempre più ampiamente fino ad Antiochia di Siria. L'ordine dell'espansione per sporalizzazione dovuta alla persecuzione corrisponde al comando del Signore. «Mi sarete testimoni in Gerusalemme, nella Giudea, in Samaria e fino ai confini della terra», Roma (At 1,8; 28,14). Nei vv. 1-25 Luca presenta il primo sviluppo della comunità cristiana fuori di Gerusalemme, cioè in Samaria. Il brano, (dopo l'introduzione, la persecuzione provoca la diaspora fino in Samaria, vv. 1-4), si articola in quattro parti tra di loro intarsiate: l'attività di Filippo in Samaria, vv. 5-8; la concorrenza di Simone mago appena convertito, vv. 9-13; Pietro e Giovanni, mandati dagli apostoli ratificano l'azione di Filippo in Samaria e la completano, invocando il dono dello Spirito, vv. 14-17; confronto di Pietro con Simone mago, vv. 18-24; conclusione, v. 25. I due brani, vv. 5-8 e 14-17 informano sul duplice momento del farsi della vita cristiana come chiesa di Samaria.

Il primo brano accentua l'azione della parola di Filippo e l'ascolto della folla. Filippo, fuggito o disperso da Gerusalemme, sceso in una città della Samaria, forse Sichem, incomincia a kerigmatizzare Cristo. Cristo è il contenuto del kerigma apostolico (At 5,24; 9,20). Kerigmatizzare Cristo è sinonimo di evangelizzare la Parola, accentuandone l'aspetto di buon annuncio pubblico. Filippo opportunamente non annuncia il Giudeo Gesù, né il Figlio di Dio, ma Cristo. Il primo è odiato e il secondo è troppo estraneo. Mentre anche gli eretici Samaritani, nemici dei Giudei (Gv 4,9), aspettavano «il Messia, chiamato Cristo» (Gv 4,25), il *Ta'eb* = dal verbo ebraico *šûb* = colui che ritorna, evidentemente il Profeta-Pari a Mosè (Dt 18,15). Le «folle» dei Samaritani, (non il «popolo», termine riservato solo per indicare la nazione ebraica), analogamente ai pagani sono «folle», «i dispersi figli di Dio, riuniti dalla morte di Gesù» (Gv 11,52). Tra questa folla, della cittadina di Sichem forse c'è anche la donna di Samaria che assieme ai suoi concittadini aspettava il Messia, detto il Cristo confessato come «veramente il Salvatore del mondo» (Gv 4,42). Questa folla/e era già

disposta, come «messe biondeggiante» (Gv 4, 35) per l'ascolto non solo del kerigma, il Cristo, ma anche delle «parole» di spiegazione del kerigma di Filippo. Il testo precisa infatti che la folla non ascoltò, azione puntuale dell'ascolto del kerigma o notizia, ma ascoltava, azione continuata. Questa azione non è precisamente ancora ascolto. La qualità e il tempo del verbo all'imperfetto è *pros-eíchon*, indicano l'aver, con l'oggetto sottinteso, la mente intenta a qualcuno o a qualche cosa. Non si tratta di ascolto, ma di attenzione continuata nel comprendere e quindi è l'inizio dell'accogliere il contenuto delle parole di Filippo, il Cristo, il profeta pari e superiore a Mosè, proprio come il Salvatore del mondo. Questa continuata attenzione della mente, se mantenuta diventa la modalità dell'ascoltare-credere come chiesa. Infatti la folla, in forza di questa attenzione continuata, diventa è unanime, *omo-thymodon*, (At 2,46): essere o avere lo stesso *thymos*, animo, sentimento, pensiero, volontà. La continuata attenzione comprendente interiore di ciascuno dei dispersi, separati, comprendenti diventa ascoltare unanime o assieme esterno le parole di Filippo, detto anche l'evangelista, ma distinto dall'apostolo Filippo. Questo ascoltare dei Samaritani, unanime esterno e comprendente interno diventa anche un vedere fisico i segni o miracoli che Filippo faceva. L'espressione «ascoltare e vedere i segni» può significare ascoltare le parole e vedere i segni, oppure i miracoli che rendono più attenti nell'ascoltare, oppure ascoltare le grida degli indemoniati guariti e vedere i molti paralitici e storpi risanati. Comunque il binomio «ascoltare e vedere» costituisce un aspetto importante rispetto allo specifico contenuto della fede. L'oggetto non è la verità di un'affermazione, ma il significato del fatto-evento salvifico storico. I segni legittimano le parole e le parole interpretano i segni: aspetto caratteristico della rivelazione cristiana. «Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (Dv 2). In Atti 1,1 Luca afferma che nel suo primo libro, il Vangelo, ha esposto «tutto ciò che Gesù incominciò a fare e a insegnare». Questa comprensione della storia della salvezza incentrata in Cristo è già fede cristiana. Infatti i Samaritani, «uomini e donne cominciarono a credere a Filippo che annunciava il regno di Dio e il nome di Gesù Cristo» (At 8,12). Alla fede segue la sua celebrazione gestuale o battesimo. Per conseguenza i Samaritani «si facevano battezzare», ma «soltanto nel nome del Signore Gesù» (At 8,16). Questa forma del battesimo nel nome di (At 2,38 e 10,48) è d'origine biblico-giudaica (nella LXX *nel nome* traduce le parole ebraiche *l'shém* o *b<sup>e</sup>shém*, per e con il nome) e può avere valore strumentale, con il nome di, o d'autorità, in forza del nome di o, preferibilmente, relazionale come partecipazione alla realtà di Gesù Cristo. Con il battesimo i Samaritani costituiscono la chiesa della città di Samaria. L'effetto dell'unanimità di ascolto, visione, emozione, comprensione, volizione e battesimo è la trasformazione della folla ereticale o separata dei Samaritani in sinfonicità interna ed esterna rispetto al Cristo e tra di loro nella forma di comunità ecclesiale di Sichem in Samaria (At 2,42). La verifica è, secondo Luca, «l'evento della grande gioia in quella città» (At 8,8).

Mentre Simone mago, pure battezzato, tenta di utilizzare per la sua professione la competenza taumaturgica, (At 8,9-14), il fatto della chiesa di Samaria giunge all'orecchio degli apostoli di Gerusalemme. Quando in una regione si trovano comunità cristiane si parla in modo globale della chiesa di quella regione. Quindi gli apostoli mandano Pietro e Giovanni in Samaria non per stabilirvi l'autorità gerarchica o per vigilare sull'ortodossia, ma per inserire le chiese della Samaria nella koinonia dell'unica chiesa fondata sugli apostoli. I Dodici e i profeti del NT sono il fondamen-

to strumentale (Ef 2,20), di quello causativo, Gesù Cristo (1Cor 3,11), della chiesa come tale e ne assicurano l'unità profonda. I due discepoli, scesi in Samaria, congiungono la chiesa di Samaria con quella di Gerusalemme non con un atto giuridico ma tramite la preghiera per i cristiani Samaritani. Tale preghiera non solo serve per distinguere il battesimo cristiano da una pratica magica, come quelle di Simone mago, ma soprattutto la preghiera (parola) apostolica viene caratterizzata dal gesto dell'imposizione delle mani. Infatti mentre gli apostoli tenevano le mani distese sui Samaritani questi accoglievano lo Spirito Santo. Il gesto dell'imposizione delle mani viene mutuato dalla pratica ebraico-giudaica usato con differenti significati a seconda dei contesti: gesto di amministrazione del battesimo, (At 8,17; 19,16), segno invio in missione (At 13,3), affidamento di un ministero (At 6,6), atto di preghiera per le guarigioni (At 5,12; 9,12.17.28,8). Non si tratta di un semplice rito convenzionale, ma di un gesto che attua ciò che significa la parola e quindi comporta la coscienza di aver ricevuto dai diaconi della Parola inviati dal Risorto, una *dynamis*, competenza trasmessa ai battezzati. I due gesti, battesimo nel nome di Gesù Cristo e imposizione della mani per mediare il dono dello Spirito, di solito congiunti (At 1,5; 2,38), o separati e in ordine differente (At 8,17; 10,44, 19,5-6) per Luca, assieme alla predicazione, ascolto, fede, conversione, perdono dei peccati costituiscono gli elementi essenziali della prassi ecclesiale tramite la quale si diventa cristiani, originando continuamente la comunità ecclesiale. La separazione forse qui può significare che l'azione previa di Filippo trova sigillo di compimento nell'azione degli apostoli. In tal modo Luca riserva agli apostoli di Gerusalemme il compito di far accogliere dai battezzati di Filippo il dono dello Spirito Santo. Così alla pentecoste di Gerusalemme sui giudeo-cristiani (At 2,1-11) succede quella di Samaria, sui samaritani-cristiani (At 8,17), seguita dalla pentecoste di Cesarea o di Efeso sugli etnico-cristiani (At 10, 44; 19,5-6). In sintesi, ogni domenica in cui ci raccogliamo, leggiamo l'annuncio di Cristo, lo ascoltiamo attentamente, ne comprendiamo l'interpretazione, crediamo, ci convertiamo e celebriamo il mistero di Gesù Cristo annunciato dalle letture, riceviamo il perdono dei peccati, accogliamo il dono dello Spirito Santo, qui e ora si attua, pur in modo analogo, una nuova pentecoste su noi etnico-cristiani proprio come chiesa locale domenicale.

Verona 20.5.99 s.d.g.

## *Ascensione del Signore*

Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro indicato. Quando lo videro, si prostrarono. Essi però dubitarono. Gesù si avvicinò e disse loro: «A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,16-20).

Prima della Pentecoste l'attuale calendario fa celebrare nella settima domenica di Pasqua l'Ascensione del Signore. Il tema della celebrazione secondo Matteo è la gloriosità del Signore Risorto presso il Padre e sempre con i suoi discepoli.

### **1. Il contesto e il testo di Mt 28,16-20**

La prima lettura, At 1-11, dopo l'introduzione, la promessa dello Spirito Santo da parte del Risorto, esprime in modo narrativo il suo venir «elevato in alto e assunto in cielo» (vv 9.11). Il Salmo canta l'intronizzazione di Jahve re d'Israele e del mondo, anticipo di quella del Signore (Sal 47.6-8). La seconda lettura, preghiera di Paolo per i cristiani efesini, diventa inno del trionfo e supremazia di Cristo fatto sedere da Dio Padre «alla sua destra nei cieli» (Ef 1,20). Il testo di Mt 28,16-20 presenta il Signore Gesù, il plenipotenziario, sul monte in atto di inviare i suoi discepoli a fare discepoli tutti i popoli. In «questi cinque ultimi versetti del primo vangelo si danno appuntamento le linee tematiche disseminate nel vangelo e che fanno capo ai suoi centri di interesse dominanti: la figura del Cristo e l'esperienza ecclesiale dei discepoli»<sup>1</sup>. Il contesto è l'ultimo capitolo del primo vangelo. Questo è composto da tre parti binarie che formano una unità circolare per contrapposizione ascendente: (A) l'angelo e il Risorto appaiono alle donne (positiva passata), 1-10; (B) le guardie riferiscono l'accaduto alle autorità giudaiche (negativa passata-presente), 11-15; (A') il Risorto invia i discepoli in missione (positiva passata, presente e futura), 16-20. Circa l'origine dell'unità letteraria di Mt 28,16-20 Gnilka è «del parere che alla base del nostro testo sia esistito un racconto di pasqua»<sup>2</sup>. Per Zumstein invece «Mt 28,16-20 appartiene a *Sondergut* (fonte matteana). Matteo rielabora qui tradizioni trasmesse dalla sua comunità»<sup>3</sup>. Ciò sembra venire confermato dall'uso del vocabolario, dalle tecniche redazionali, dalla struttura letteraria, dal continuo riferimento ai LXX e dall'ambiente vitale di origine. Mt 28,16-20 risponde a questo problema: come confessare (nella comunità antiochena degli anni 80) il Risorto, la cui manifestazione storica appartiene apparentemente a un passato ormai concluso?»<sup>4</sup>. «Si potrebbe definire questa situazione intraecclesiale come crisi di fede, o di perseveranza dei discepoli, nucleo emblematico della comunità» matteana<sup>5</sup>. La risposta alla questione è rintracciabile a partire dal genere letterario del testo. Sembra che Mt 28,16-20 abbia «una maggiore affinità con uno schema letterario che presiede ai racconti biblici di "investitura" o di "invio", dove si» (...) «potrebbero rilevare quattro elementi

<sup>1</sup> R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996, 584.

<sup>2</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo, greco, traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1991, 736.

<sup>3</sup> ZUMSTEIM, *Matthieu*, 93.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>5</sup> FABRIS, *Matteo*, 23.

distintivi che ricalcano in qualche modo l'apparizione di Dio a Mosè (cf Es 3,1-12)<sup>6</sup>: precisazione del luogo: "Galilea, sul monte" (28,16); autopresentazione del mandante: "A me è stato dato pieno potere..." (28,18b); comando e istruzione di missione: "Andate dunque..."(28,19-20a); promessa di presenza continua: «Ed ecco io sono con voi» (28,20b). Tuttavia Gnilka riduce questa convergenza. «Sicché dovremo accontentarci della constatazione che in 28,16-20 si avverte un linguaggio veterotestamentario, ma che, in ultima analisi, esso costruisce un testo tutto proprio e come tale va interpretato»<sup>7</sup>, tenendo conto che «i LXX per Mt erano formalmente la Sacra Scrittura»<sup>8</sup>. Questo epilogo, inclusione letteraria con il prologo (cc. 1-2), «consta di due piccole unità letterarie costruite rispettivamente sull'azione degli "undici discepoli", 16-17, e sull'azione-parola di Gesù Risorto, 18-20. A. La prima sequenza, come introduzione alla seconda, è strutturata in due momenti: a. lo spostamento dei discepoli al luogo stabilito e b. la loro reazione alla vista di Gesù. B. Nel secondo quadro Gesù si accosta ai discepoli e rivolge loro la sua ultima parola, 18a. B. Il discorso finale di Gesù è articolato in tre sentenze»<sup>9</sup>: «a. la rivelazione dell'onnipotenzialità di Gesù (18b), b. l'ordine di missione ai discepoli (19-20a), a. la promessa d'assistenza di Gesù (20b). Questi tre elementi sono tra loro strettamente legati: si passa dal 18b (indicativo) al 19a (imperativo) tramite l'avverbio «dunque», e dal 19-20a al 20b (indicativo) mediante l'espressione «ed ecco»; il quadruplicato «tutto» (18,19,20a,20b) sottolinea e rinforza nella sua universalità questa unità»<sup>10</sup>.

## 2. L'indicativo teologico

*Introduzione all'incontro tra i discepoli e il Gesù inviante, vv. 16-18a.*

A. La prima parte, vv. 16-18a, offre una serie di significati che fanno da cornice per l'azione di missione della seconda parte, vv. 18b-20. Il testo consta di due parti asimmetriche in cui si presentano i due personaggi nel loro ambiente: in Galilea sul monte, a. gli undici discepoli inviati, vv. 16-17; b. Gesù inviante, v. 18a.

a. Personaggio "undici discepoli": va in Galilea sul monte, v. 16, visione di Gesù, adorazione e dubbio, v. 17. L'inizio del v. 16 con l'articolo «gli» seguito dall'avverbio «intanto» mette in risalto il protagonista secondario, quello umano, presentato come gli Undici discepoli («i Dodici» per Mt appartengono al passato<sup>11</sup>). Nell'AT, eccetto in 1Cr 25,8, la categoria di discepolo non ha rilevanza. «Nell'ambito della rivelazione non c'è posto per il formarsi di un rapporto maestro-discepolo»<sup>12</sup>. Jahve non può avere discepoli. Solo nel giudaismo si elabora la categoria di «discepolo», e vuol significare esclusivamente *colui che attende all'apprendimento della Scrittura e della tradizione religiosa del giudaismo*<sup>13</sup>. I discepoli sono chiamati (4,18), senza alcuna discriminazione (9,9), da Gesù, unico Maestro (23,10), a partecipare alla sua vita (8,20; 10,38), ad apprendere a compiere, come lui, la volontà di Dio (12,46-50), per essere inviati in missione (10,1), così da continuare la sua azione di fare discepoli tutti i popoli (28,19). I discepoli non si identificano con i Dodici né con gli Apostoli; ma, proprio come gli Undici, sono garanti «dell'identità del Risorto col Gesù terreno» e per

<sup>6</sup> FABRIS, *Matteo*, 585-586; BOLOGNESI, *Matteo*, 28,16-20, *BibOr* 30 (1988) 136.

<sup>7</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 735.

<sup>8</sup> H. FRANKMÖLLE, *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form-und-Traditionsgeschichte des "Evangelium" nach Matthäus*, (NTA, 10), Münster 1984, 50.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 584-585.

<sup>10</sup> J. ZUMSTEIN, *Matthieu*, 28,16-20, *Miettes exégétique*, Labor et Fides, Genève, 1991, 92-93.

<sup>11</sup> K. H. RENGSTORF, *dèdeka*, *GLNT*, 2, 1576.

<sup>12</sup> K. H. RENGSTORF, *maqht*, *GLNT*, 6, 1161.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 1164.

questo sono la tipizzazione di tutti i futuri discepoli cristiani come chiesa<sup>14</sup>. Questo legame aperto tra passato, presente e futuro è documentato dal movimento locale. Il verbo andare qui significa l'uscire dei discepoli dall'ambiente spazio-temporale di Gerusalemme, luogo della loro defezione e della menzogna dei giudei, per entrare in quello della nuova relazione con il Risorto, la Galilea sul monte (cf Mc 14,28; 16,6; Gv 21,1). In analogia alle teofanie sui monti Oreb-Sinai (Es 3,1; 19,20) dell'AT, per Mt «monte è per tutto il vangelo il luogo della rivelazione» di Gesù alle folle e ai discepoli (5,1;15,29; 17,1)<sup>15</sup>. Per Mt la Galilea, «centro e principale campo d'azione di Gesù»<sup>16</sup>, a differenza di Gerusalemme per Lc 9,51; 24,36-51; At 1,8 e per Gv 20,19-23, attualizzando la storia, è la regione-cornice da cui parte la missione del Gesù storico (4,17; 17,17) e riparte quella dei discepoli come chiesa inviati dal Cristo. «L'importanza della Galilea è qui soprattutto teologica: il Risorto ritrova i suoi discepoli nel luogo principale della sua attività terrena (soprattutto secondo Mc e Mt); questo suppone una continuità tra il Cristo terreno e il Cristo risuscitato»<sup>17</sup>. perciò, analogamente a Mc, «l'evangelista Mt parte dalla situazione della sua chiesa (missione presso i pagani a nord della Galilea) per fondarla nella vita di Cristo»<sup>18</sup>. La duplice cornice concentrica «in Galilea e sul monte», luogo indicato dal Risorto tramite le donne (28,10) contestualizza non l'apparizione, ma il semplice incontro dei protagonisti. I discepoli vengono presentati come soggetto che compie una triplice azione rispetto al Risorto indicato come complemento oggetto pronominale. Il «visto, adorarono», «coppia verbale cara a Mt» di participio passato seguito da verbo all'indicativo (28,2.9.18.19), serve per indicare la sequenza delle azioni<sup>19</sup>. Inoltre l'«avendolo visto», realizzazione della duplice predizione, (28,7.10), dà risalto all'atto oggettivante del vedere-sapere rispetto all'apparizione visione (17,9). «La visione, *órama*, viene assunta nel kerigma e garantita da esso»<sup>20</sup>. Mt descrive l'oggettiva trasformazione della visione ottica in coscienza eidetica, a cui fanno seguito la contrastante reazione dell'adorare e del dubitare. Il testo fa problema<sup>21</sup>, ma l'ordine delle reazioni non è casuale né contraddittorio. In Mt non solo gli estranei (2,2; 8,2), ma anche le donne a Gerusalemme e i discepoli, prima sulla barca e ora sul monte, adorano in Gesù il Signore risorto (28,9, 14,33; 28,17). Infatti per Mt «il Risorto è identico al Gesù terreno come il Gesù terreno è identico al Risorto»<sup>22</sup>. Ma proprio loro dubitano. Non è il dubbio della «poca fede» (6,30; 8,26,14,31; 16,8,17,20) né quello pasquale risolto con il segno (Mc 16,14; Lc 24,11.41; Gv 20,25), ma questo storicizzato. Questa è la situazione della comunità matteana in cerca di una nuova certezza intorno alla risurrezione di Gesù. Non è (solo) il dubbio soggettivo della *fides qua*, o atto, ma oggettivo della *fides quae* o contenuto. «Il dubbio,

<sup>14</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 737.

<sup>15</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 93.

<sup>16</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Prima parte. Testo greco, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1990, 158.

<sup>17</sup> P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Dalachauz et Nestlé, Neuchatel 1970, 417.

<sup>18</sup> J. M. VAN CANGH, *La Galilée dans l'évangile de Marc: un lieu théologique?*, RB 79 (1972) 75.

<sup>19</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 93; Cf Mt 2,3.4.7.8.9.10.11tris.12.

<sup>20</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 738-739.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 2, 737; grammaticalmente sono possibili varie traduzioni:

- (tutti) si prostrarono...(tutti) dubitarono;
- (tutti) si prostrarono...(alcuni) dubitarono;
- (alcuni) si prostrarono...(altri) dubitarono;
- (gli unici) si prostrarono...(altri) dubitarono;

- (gli Undici) si prostrarono...(coloro) che prima dubitarono, cf S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 1994, 172, nota 16.

<sup>22</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 108.

che forse è stato un motivo ricorrente nei racconti di pasqua, e che introduceva la dimostrazione dell'identità del Risorto, in Mt ha assunto una funzione diversa. Esso introduce un modo diverso di accertare» identità e realtà di Gesù, il Messia Risorto<sup>23</sup>.

b. Personaggio "Gesù Plenipotenziario": avvicinatosi, si rende presente ai discepoli, v. 18a. Il v. 18a, presentando l'azione del Gesù Plenipotenziario, risolve in modo oggettivo il dubbio, fondandolo sulla sua autorivelazione. Una «e» congiuntiva introduce una frase redazionale a struttura concentrica: (a) participio passato di movimento, (b) soggetto articolato rivelantesi, (c) verbo principale aoristo del rivelare, (b') soggetto-oggetto pronominale dell'audizione, (a') participio presente di dire. Analogamente al v. 16 Mt introduce l'azione con il frequente participio aoristo «avvicinatosi». Questo verbo nell'AT e nei LXX spesso denota l'accedere al luogo del culto. «Nel NT, tra i sinottici, il termine è usato soprattutto da Mt»<sup>24</sup> con una marcata differenza tra il frequente (22x) accedere degli altri a Gesù e il raro «uso per indicare l'avvicinarsi di Gesù agli uomini»<sup>25</sup>. Come «dopo la trasfigurazione Gesù riprende il contatto con i discepoli, andando verso di loro (17,7)», così dopo la risurrezione «per poter riprendere il legame con i discepoli, (credenti-dubbiosi), deve avvicinarsi, altrimenti non potrebbe con loro» ed essi naturalmente sarebbero impotenti a comunicare con lui<sup>26</sup>. Questo «accostarsi di Gesù ai discepoli ha» ad un tempo «qualche cosa» di umile del Gesù di Nazaret e «di imponente» del solenne Messia risorto glorioso<sup>27</sup>. Infatti non è Gesù, ma «il Gesù», che si avvicina ai discepoli. I due protagonisti, rimarcati dall'articolo determinativo in posizione enfatica seguito da verbo, tramite un differente ma convergente reciproco movimento, si incontrano. Ma l'azione dell'incontro è opera del Gesù. «Egli va verso di loro e rivolge loro le sue ultime parole. La concretezza della situazione non toglie nulla alla permanente validità»<sup>28</sup>. Tale azione è finalizzata all'autorivelazione di Gesù Plenipotenziario. Mt si rifà all'autopresentazione storica del Gesù risorto per chiarire il dubbio di fede dei discepoli-cristiani della sua chiesa. Il verbo onomatopeico «*lalein*» esprime il fenomeno fisiologico del "balbettare" umano, ma già nei LXX e poi nel NT e soprattutto in Gv (60x) acquista un incremento del significato cristologico e pneumatologico. In quest'ultimo «è usato per esprimere la comunicazione o la trasmissione di una parola rivelata (Gv 19,20)»<sup>29</sup>. Anche in Mt delle 26 ricorrenze 9 sembrano avere una qualche rilevanza cristologica. In particolare Gesù parla o insegna alle folle e ai discepoli in parabole (Mt 13, 3.10.13.33, 34bis) «In altre parole: Gesù è, per Matteo, il maestro della chiesa, maestro che, al posto della rivelazione del Sinai (agli antichi fu detto), pone un nuovo fondamento (io però vi dico). Per questo è necessario che dopo pasqua questa interpretazione della legge venga tramandata per mezzo dell'insegnamento» dei discepoli come chiesa<sup>30</sup>. Infatti il Gesù si rivolge ad essi, ai discepoli, come soggetto di ascolto, con il pleonastico, ma solenne, matteano "dicendo".

B. Contenuto dell'incontro: autopresentazione di Gesù Plenipotenziario, missione dei discepoli, promessa di presenza continua di Gesù con i discepoli, vv. 18b-20a

<sup>23</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 738.

<sup>24</sup> cf J. SCHNEIDER, *prosŕcomai*, *GLNT*, 3, 960-961.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 960-961.

<sup>26</sup> S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, EDR, Roma 1995, 680.

<sup>27</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 739.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 2, 739.

<sup>29</sup> I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean. Tome I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Istituto Biblico, Roma 1974, 42.

<sup>30</sup> K. WEGENAST, *didaskō*, *DCBNT*, 525.

Il discorso di Gesù ha una struttura tripartita: a. «un detto» sulla competenza, v. 18b, b. «un incarico» di missione, vv. 19-20a a'. «una promessa» di presenza, v. 20b<sup>31</sup>.

a. Autopresentazione di Gesù: dono di competenza totale, v. 18b

Il testo, strutturabile in due stichi, contiene quattro dati: verbo donare, pronomi recettore del dono, oggetto donato, ambito del dono. La struttura mostra una duplice articolata dinamica gradualità: si passa da (a) azione del donare a (b) persona graziata, e da questa a (c) cosa donata per finire a (d) ambito del dono. Il perno del passaggio è l' «a me, *moi*», della persona graziata: Gesù Risorto. Come termini, ma non come contenuto, il testo di riferimento è Dn 7,14. «Traducendo con «autorità, *exousía*» l'aramaico *šlī*, i LXX introducono un termine che meglio dei vocaboli concernenti la forza fisica - come forza, vigore, potenza - è adatto ad esprimere la sovranità assoluta di Dio (Dn 4,14)»<sup>32</sup>. Nel NT «entità di riferimento dell'autorità sono: Dio, Gesù, Figlio dell'uomo, i discepoli/la comunità, uomini, Satana; ma il vocabolario è usato anche in astratto per indicare potenze terrene e sovraterrene»<sup>33</sup>. In Mt per 4x il verbo donare al passivo è connesso con il sostantivo *exousía* (9,8; 10,1; 21,23; 28,18b) e una volta con l'aggettivo neutro plurale «tutte le cose» (11,27) e per 2x Gesù afferma di avere tale competenza-dono, svelandone così origine e natura e destinatario. «Il centro della prima parte dell'istruzione del Risorto ai discepoli (18b) è costituito dalla nozione di *exousía*»<sup>34</sup>. «Sottolineiamo qui che «dare e autorità» sono bene messi in rapporto da Mt in altri contesti» concernenti il Gesù storico<sup>35</sup>. «Non si tratta là di un elemento che distingue il Risorto dal Gesù terreno. Sia che si tratti dell'insegnamento (7,29), della sua attività taumaturgica (8,9), della sua azione di perdonare (9,6.9), della competenza trasmessa ai discepoli per la missione (10,1), della rivelazione da comunicare (11,27), della sua stessa autorità contestata (21,23), tutto il suo ministero è già presentato sotto la figura dell'autorità. L'autorità di 28,18b quindi unisce, più che separare, il Terrestre e il Risorto»<sup>36</sup>. L'ultima parte del v. 18b delimita il campo d'azione della piena competenza. A «tutta l'autorità» corrisponde l'espressione «in cielo e sulla terra». Nell'AT «cielo e terra», sia con la loro mutua appartenenza, sia con la superiorità del primo sulla seconda, vogliono rappresentare il rapporto di Dio, dominatore e creatore, rispetto al suo regno e al suo creato»<sup>37</sup>. «Entrambi i significati sono presenti lungo tutto il NT. Matteo ama molto la formula cielo e terra (9x) nel senso del universo, del mondo tutto. Dato il nesso tra «tutta l'autorità» e la formula «in cielo e sulla terra», la cosa più ovvia è intendere il detto sulla abilitazione all'esercizio della sovranità, ottenuta grazie all'innalzamento e all'insediamento a *Kyrios*, negli stessi termini in cui essa, nel caso di Dio, si trova fondata sulla sua potenza di Creatore. Questo vale soprattutto in rapporto alla direttiva che segue, dietro alla quale va vista l'intenzione di istituire la chiesa con la sua realtà e autorità che abbraccia «cielo e terra», (16,19; 18,18)»<sup>38</sup>. In questo senso 18b «è, da un duplice punto di vista, *fondamento dei versetti che seguono*: il pieno possesso dell'«autorità» autorizza Gesù a comunicare l'incarico alla

<sup>31</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 731.

<sup>32</sup> FOERSTER, *exousía*, *GLNT*, 3, 638.

<sup>33</sup> BROER, *exousía*, *DENT*, 1, 1262.

<sup>34</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 102.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 102-103.

<sup>37</sup> H. TAUB, *ouranos*, *GLNT*, 8, 1439.

<sup>38</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, 33-34.

missione, nonché ad assicurare la sua presenza permanente»<sup>39</sup>. «La Signoria del Risorto è legata alla missione universale»<sup>40</sup>.

b. Missione apostolica: trasformare in discepoli tutti i popoli, vv. 19-20a

Il testo del detto di Gesù sulla missione sembra avere una quadruplici articolazione, che evidenzia già la rispettiva funzione delle quattro parti. «Il detto sull'incarico riguarda quattro incombenze: (a) andare, (b) fare discepoli, (b') battezzare, (a') insegnare. Tre di esse si raggruppano attorno al fare discepoli quale attività principale. Nel testo greco è questa l'unica forma non participiale. Ciò significa: l'andare, s'intende alle genti, è il presupposto», il battezzare è l'atto costitutivo del diventare discepoli e l'insegnare indica l'azione specificatamente formativa con cui «si compie il processo grazie al quale si diventa discepoli»<sup>41</sup>.

(a.) *Fondamento del comando missionario: andate, v. 19a*

Il v. 19a sembra avere una duplice funzione: descrivere il primo detto sulla missione e mostrarlo fondato sulla plenipotestà di Gesù Cristo. Il lapidario ebraico «*va, lēk*», e il corrispettivo greco *poreúō* dei LXX (2Sam 7,5) esprimono la forza della missione divina. «Nel NT è spesso usato nei contesti di missione per segnalare un invio (Mt 2,8.9.13; 10,6.7; 11,4; 28,7). Il primo vangelo lo adopera nella forma principale, seguito da un imperativo (2,8; 9,13; 28,7). Descrive sempre un ordine di invio con uno scopo preciso, indicato nel verbo che segue»<sup>42</sup>. Il participio aoristo medio, «essendovi portati» «ebraismo», può avere valore di imperativo, andate, o più matteamente, di «participio grafico, che descrive un'azione precedente a quella principale, ma così ovvia che abitualmente viene omessa»<sup>43</sup>. «L'invio, reso attraverso un participio, «essendo andati», con un valore imperativo, seguito dalla particella consecutiva «dunque», tipicamente matteana, trova il suo fondamento nella totalità e universalità dei poteri che Gesù ha ricevuto da Dio»<sup>44</sup>. In Mt su 15 imperativi, cinque sono preceduti dalla congiunzione fondativa "dunque" (6,9.31.34; 10,31; 13,18) e 10x la precedono (3,8; 5,48; 7,38; 10,1.26.31; 22,9.21; 24,42; 25,13). Infatti il dunque, tipicamente matteano, posto dopo il verbo, come in 22,9, serve per far passare dall'indicativo assertivo dell'autopresentazione del Plenipotenziario Gesù all'imperativo che egli rivolge ai discepoli. «L'istruzione missionaria dei vv. 19-20a è connessa al v. 18b tramite dunque: l'autorità di Cristo sulla creazione sbocca concretamente sulla missione che egli affida ai suoi discepoli»<sup>45</sup>. Il valore di questa connessione non è soltanto logico, ma anche onto-cristologico-etico. E' il fondamento teo-cristologico della competenza ecclesiologica a trasformare tutti i popoli in discepoli.

(b.) *Comando del fare discepoli tutti i popoli, v. 19a*

Il secondo stico, 19b, esprime, specificando il primo, 19a, l'azione principale della missione. Questa comprende due aspetti: l'azione del trasformare in discepoli e l'oggetto, tutti i popoli. Con il verbo «fatte discepoli, *mathēteúsate*», conciso ma onnicomprensivo sul piano del contenuto, il comando missionario matteano acquista la sua peculiarità. Questa dipende dal significato di insegnare, *manthánō*, da cui deriva il «nome d'agente discepolo, *mathētēs*, e dal suo «denominativo, fare discepolo

<sup>39</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>40</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 97.

<sup>41</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 741.

<sup>42</sup> GRASSO, *Gesù*, 174.

<sup>43</sup> G. NOLLI, *Evangelo secondo Matteo*, Vaticana, Città del Vaticano 1988, 904.

<sup>44</sup> GRASSO, *Gesù*, 173-174

<sup>45</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 103.

*mathēteúō*<sup>46</sup>. Il corrispondente ebraico-giudaico «*lDmad*» significa «insegnare, abituare, venire abituato, ammaestrato»<sup>47</sup>, «occuparsi della Toràh allo scopo di fare la volontà di Dio», per cui «“imparare” e “imparare la Toràh” vengono usati promiscuamente»; perciò imparare i «metodi» di lettura della Toràh prevale sull’«osservanza della medesima» (Mt 23,3)<sup>48</sup>. Per questo formalismo nel NT a “ammaestrare” si preferiscono “insegnare”, “seguire” o il derivato “fare discepolo” per esprimere l’esistenziale imparare a diventare discepoli di Gesù, seguendolo<sup>49</sup>. Il verbo ricorre 3x in Mt (13,52; 27,57 e 28,19b) e 1x in At 14,21. L’imperativo aoristo di 28,19b fatti discepoli «ordina di dare inizio a una nuova azione»<sup>50</sup> ecclesiale per la comunità giudeo-cristiana, quella di causare o mettere in atto l’apprendere a diventare discepoli da parte di tutti i popoli senza alcuna discriminazione. Infatti per Mt «lo scopo della missione (in Antiochia degli anni 80) non è tanto l’annuncio quanto il formare discepoli cristiani»<sup>51</sup>. La missione matteana è caratterizzata dall’istruzione sacramentale e dalla formazione morale. «Nel vangelo di Matteo il verbo non ha più un accento missionario, ma comunitario. Tanto per Matteo vale l’equazione discepolo = cristiano, fare discepolo = fare cristiano, come negli Atti degli Apostoli, ma in un senso specificatamente matteano», come viene precisato in 19c e 20a<sup>52</sup>.

Questo interesse istituzionale etico ecclesiocentrico giudeo-cristiano sembra in contrasto con l’oggetto universale dell’azione del fare discepoli tutti i popoli. Questo binomio, inframmezzato dall’articolo, pone due problemi: il significato dell’aggettivo «tutti», cioè dell’universalità della missione, e l’identificazione del sostantivo articolato «i popoli, *tà ethnē*» cioè della categoria “le genti”. La locuzione «tutti i popoli» già presente in Gen 18,18; 22,18 e in Dn 7,14b, orienta verso «l’universalismo» della salvezza<sup>53</sup>. Per Mt è lo stesso Risorto che supera il separatismo missionario del Gesù di Nazaret (10,5-7), aprendo così l’azione missionaria della chiesa giudeo-cristiana di Antiochia ai pagani. In quest’ottica per Mt i popoli non sono visti come pagani, *gōj*, in contrapposizione a *am*, popolo eletto, ma come l’intera umanità. In sintesi «la locuzione tutti i popoli è utilizzata da Mt, in senso universalistico e senza limitazioni, con certezza in 25,32 e 24,9, e con grande probabilità anche in 24,14. Per ora questa base è sufficiente per 28,19b»<sup>54</sup>. Infatti «fatti discepoli designa qui soltanto l’obiettivo della missione», ma non il suo specifico contenuto e il corrispettivo modo<sup>55</sup>.

(b.) *Comando del battezzare 19c*

La funzione dei vv. 19c e 20a è duplice: indicare contenuto e metodo per fare discepoli ed evidenziare con ciò il farsi chiesa. «Esplicitando il fare discepoli prima con il battesimo e con l’insegnamento poi, Mt mostra che il suo interesse è orientato verso la vita della chiesa piuttosto che verso la pratica della missione come tale; cerca di definire la regola della vita della chiesa universale»<sup>56</sup>. «Anzitutto l’uomo diventa discepolo di Cristo ricevendo il battesimo»<sup>57</sup>. Il terzo stico 19c è la prima spie-

<sup>46</sup> *ManqEnw*, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1068-1980, 664.

<sup>47</sup> E. JENNI, *lmd, DTAT*, 1, 752.

<sup>48</sup> K. H. RENGSTORF, *manqEnw, GLNT*, 6, 1085.1086.1087.1089.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 1097-1098.

<sup>50</sup> NOLLI, *Evangelo*, 904.

<sup>51</sup> S. TELLAN, *La chiesa di Matteo e la correzione fraterna. Analisi di Mt 18,15-17, Laurentianum* 35 (1994) 97.

<sup>52</sup> TRILLING, *Il vero*, 41.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>56</sup> Zumstein, *Matthieu*, 104.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 105.

gazione dello specifico metodo matteano del trasformare in discepoli tutti i popoli. Il testo è bipartito: comando di battezzare e modo di battezzare.

L'azione del battezzare in Mt suppone la prassi delle abluzioni per immersione del tardo giudaismo, il battesimo dei proseliti, il battezzare di Giovanni Battista (3,6), il battesimo di Gesù (3,13-17), che battezzerà poi con Spirito e Fuoco (3,11). Ma nei vangeli, eccetto Gv 4,1-2, né Gesù né i suoi discepoli battezzano. E tuttavia in questo contesto il participio presente «battezzanti», descrivendo l'azione che si sta svolgendo ora, con tendenza a durare verso il futuro, sottolinea l'attuale prassi della chiesa, che si fonda sul comando del Gesù Messia risorto. Il fatto che Mt tralasci l'immagine del battesimo per esprimere la morte di Gesù (20,22) sembra supporre «un'idea già consolidata del battesimo. Per Mt il battesimo è ormai una entità ben delineata, è un sacramento dello Spirito; quindi non può più essere utilizzato a piacimento come immagine. Anche solo da quest'ottica è poco verosimile vedere nell'ordine di battezzare di 28,19c una *interpolazione* seriore. La prassi è presupposta come dato scontato» per la chiesa a cui Mt rivolge il suo vangelo<sup>58</sup>. Infatti «l'uomo diventa discepolo di Cristo anzitutto venendo battezzato. Il battesimo, quale è praticato nella comunità matteana, è l'atto per cui il credente accetta nell'obbedienza la chiamata e l'esigenza che il Cristo gli rivolge; esso fonda e suggella la sua appartenenza al Signore e, nel medesimo tempo, alla chiesa»<sup>59</sup>. Questo contenuto del battesimo viene confermato da: origine, struttura e contenuto della formula battesimale. Circa l'origine Mt userebbe «una formula tradizionale creata in contesto apocalittico» o «in un ambiente liturgico pre-matteano», come «rielaborazione di Dn 7» oppure sarebbe «una creazione matteana»<sup>60</sup>. Un confronto «con Didaché 7 suggerisce di pensare ad una formula battesimale. Ivi con l'espressione «così battezzate nel» viene introdotta una direttiva formale. Da un lato, in tal modo si ribadisce con forza l'appartenenza originaria a Mt 28,18-20; dall'altro viene esclusa un'interpretazione» solo kerigmatica trinitaria<sup>61</sup>. Dal punto di vista della struttura la formula è composta di due parti, una introduttoria, «nel nome» e l'altra contenutistica. Tenendo conto dell'uso del termine "nome" nell'AT (Es 20,24) e in Mt stesso (10,41-42; 18,20; 21,9; 23,29), «la locuzione usata nella formula battesimale deve essere interpretata partendo dall'espressione "nel nome, *l'šēm*" tipica del linguaggio scolastico rabbinico: *l'šēm* = *eis tō ónoma* va intesa come valore finale»<sup>62</sup>. «L'espressione, «nel nome», usata una volta in riferimento alle tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che ne dipendono mediante un triplice genitivo «del Padre e del Figlio e dello Spirito santo», esprime non soltanto l'identità di Dio nell'intimo del suo rapporto interpersonale, ma anche l'origine e lo scopo del rito stesso: entrare in relazione con le persone. Quest'ultimo significato indica la direzione verso cui il battesimo conduce»: la relazione tra i nuovi discepoli, i battezzati, come chiesa, e tra questi con il Padre, con il Figlio e con lo Spirito Santo<sup>63</sup>. «Nell'obbedienza a questa direttiva si realizza il popolo di Dio, il vero Israele»<sup>64</sup>.

(a.) *Comando di insegnare, 20a*

«In secondo luogo l'uomo diventa discepolo di Cristo attuando l'insegnamento morale di Gesù»<sup>65</sup>. «Accanto al battesimo è posto l'insegnamento del comandamento di Gesù. L'ordine in cui si susseguono le due azioni, considerato insolito, crea

<sup>58</sup> TRILLING, *Il vero*, 46.

<sup>59</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 105.

<sup>60</sup> GRASSO, *Gesù*, 177, nota 46.

<sup>61</sup> TRILLING, *Il vero*, 47.

<sup>62</sup> BIETENHARD, *ēnoma*, *GLNT*, 8, 771.

<sup>63</sup> GRASSO, *Gesù*, 178.

<sup>64</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 743.

<sup>65</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 105.

difficoltà», a meno di non intendere «insegnando» come un'istruzione prebattesimale come in Didaché 7» e in generale nella tradizione lucana (At 2,41; 8,36-38)<sup>66</sup>. «Il rapporto dei due participi tra loro, «battezzando e insegnando» oltre che con il verbo reggente «fatti discepoli», in ultima analisi può essere spiegato a partire da punti di vista obiettivi: battesimo e istruzione» e così fare la volontà del Padre rivelata da Gesù (Mt 7,21)<sup>67</sup>. Il dono oggettivo del battesimo fonda ed esige l'oggettivo impegno di viverlo, osservando i comandamenti di Gesù. Ciò si rende evidente analizzando il contenuto di questo secondo modo di trasformare i popoli in discepoli cristiani. Anche il v. 20a mostra una struttura, pur sproporzionata, bipartita. La prima è costitutiva dall'azione comandata di insegnare con il suo complemento oggetto personale diretto, «insegnando loro»; la seconda indica l'oggetto cosale dell'insegnare, il quale consta di quattro elementi: verbo, duplice sostantivo neutro plurale, verbo e pronome, «osservare tutte quante (le cose) che ho comandato a voi». Per indicare la seconda azione del fare discepoli Mt non usa i verbi dell'evangelizzare, dell'annunciare, del kerigmatizzare, ma, appropriatamente al suo obiettivo oggettivo, dell'insegnare nella forma di participio presente. Il participio presente «insegnando», analogamente a «battezzando», da una parte esprime la dipendenza di completamento modale del verbo principale imperativo «fatti discepoli» e dall'altra parte rimarca l'identità funzionale ecclesiale dei discepoli come insegnanti dei battezzati, ma non come loro maestri. «Nelle parti tardive dell'AT, nell'ambito del tardo giudaismo rabbinico e nei LXX insegnare (o il suo corrispondente *limmēd*), usato in senso assoluto, o rivolto a tutto l'uomo, e non soltanto all'intelletto, e soprattutto alla volontà, alla sua formazione nel senso più profondo, definisce la via per la quale, mediante l'interpretazione della Legge, intesa come sintesi della rivelata volontà divina, si giunge a regolare il rapporto del singolo con Dio e col prossimo in conformità del divino volere»<sup>68</sup>. Secondo quest'ottica olistico-performativa nel NT e soprattutto in Mt si «giustifica la scelta del causativo fattivo "insegnare", far apprendere a praticare insegnando, rispetto all'imitativo intellettuale "fare discepoli"»<sup>69</sup>. Ma per Mt l'azione di insegnare è riservata a Gesù quale «unico docente o cattedratico» (23,8.10). «Egli insegna come un maestro giudaico, ma superandolo, perché porta a compimento il carattere assoluto del *lmd-didaskē* giudaico, interpretando il testo scritturistico veterotestamentario, annullando le didascalie umane mediante il riscoprire, rivelare e compiere effettivamente e definitivamente con veracità e verità l'autentica volontà di Dio Padre»<sup>70</sup>. Mt in 5,17-20 chiarisce il senso dell'insegnare nella chiesa come far praticare tutta la legge e i profeti o volontà di Dio riformulata da Gesù Cristo. «Il Cristo è il garante escatologico della pratica della legge nella chiesa. Ogni critica alla Toràh, ogni abrogazione, anche minima, comporta un declassamento nel Regno. Solo l'osservanza scrupolosa della Legge permette di accedere alla grandezza escatologica»<sup>71</sup>. Il soggetto attivo dell'insegnare sono i discepoli cristiani; il soggetto accoglitivo i cristiani battezzati che devono continuamente diventare tali. A differenza degli scribi e dei farisei, che «si fanno chiamare rabbì e dicono e non fanno», i discepoli non sono rabbì e formano altri discepoli dicendo-facendo (Mt 23,3.7-8). «In Mt l'insegnamento è orientato a ciò che si deve fare, alla volontà di Dio così come l'ha annunciata il Gesù terreno soprattutto nel discorso sul monte, alla sua direttiva, ai suoi comandamenti» leggeri e gravi, come

<sup>66</sup> TRILLING, *Il vero*, 51-52.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>68</sup> REGENSTORF, *didaskō*, *GLNT*, 2, 1097-1101.

<sup>69</sup> S. DE GUIDI, *Dall'esperienza della vita cristiana alla Parola*, *Esperienza e Teologia* 2 (1996) 87.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>71</sup> J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Vandenhoeck- Ruprect, Göttingen 1977, 123 e 125.

«unità della dottrina da annunciare e della prassi di vita cristiana da condurre»<sup>72</sup>. Questo è l'oggetto-azione da far apprendere al soggetto battezzato. L'espressione consta di quattro parti: osservare, tutto quanto, comandato, a voi. L'oggetto diretto dell'insegnamento è espresso dal verbo «osservare». La corrispondente radice verbale ebraica *šmr*, custodire, resa dai LXX più con custodire, che con osservare significa «custodire le vie di Dio (Gen 18,19; 2Sam 22,22; Sal 18,22; Gb 23,11)»<sup>73</sup>. «A differenza dei LXX il NT usa "custodire" più spesso di "osservare", con il significato di badare a, sorvegliare, serbare, adempiere, osservare, specialmente l'insegnamento, la dottrina, i comandamenti»<sup>74</sup>. Anche in Mt significa «osservare i comandamenti» (19,17), «fare e osservare tutto quanto ordinano gli scribi e i farisei» (23,3) e ha comandato Gesù Cristo Risorto (28,20a). Confrontando questi testi, si può notare come in Mt 7,24s «fare corrisponda a osservare o a custodire»; i primi due risultano essere «sinonimi» del terzo rispetto al fare la volontà di Dio o all'osservare i suoi comandamenti come «messaggio di Gesù». «Il verbo custodire in Mt, designa l'obbedienza fedele e concreta ai comandamenti divini (cf Mt 19,17 e 23,3)»<sup>75</sup>. Il contenuto dell'osservare è espresso in modo generico e universale. L'espressione «tutte quante le cose», ripresa della dimensione universale dell'intero testo, è ricorrente nell'AT dei LXX e in maniera particolarmente viva nel Deuteronomio (Es 7,2; 2Sam 21,8; 1Cr 33,8; Dt 1,3.41; Ger 1,7). Essa va intesa in senso né troppo ridotto né troppo ampio. Certamente indica «la legge morale» in tutti i suoi aspetti popolari-sociali, culturali ed etici quale espressione della «sovraa volontà di Dio, che si manifesta nei singoli comandamenti»<sup>76</sup>. In Mt, dove pure si manifesta la sovraa potestà del Gesù Cristo, l'espressione non può essere intesa come la sola legge di Mosè, né limitata al solo decalogo, alla nuova legge del Discorso della Montagna, ma, oltre a questi, essa indica «l'intero ordinamento che presiede alla vita del popolo di Dio», quale integrale «comandamento di Gesù Cristo»<sup>77</sup>. L'obbligo dell'osservare si fonda sul comando storico di Gesù, che viene espresso dal verbo «*entéllomai*». «Con valore religioso, usato per designare la predicazione di Gesù agli apostoli, nei sinottici, si trova soltanto in Mt 28,20a»<sup>78</sup>. Come il Dt, per esprimere il contenuto del comando di Mosè al tu/voi del popolo, connette «custodire i comandi e le leggi e queste norme» con «quante oggi ti comando di fare» (Dt 7,11) così Mt esprime il comando di Gesù al voi dei discepoli legando «custodire» con «tutte quante le cose vi ho comandato». Questa espressione accosta il comandare di Gesù a quello di Mosè; sottolinea la totalità-integrità (cf «quante» di 18,18) della normatività storica passata di Gesù, come «la rivelazione autorevole della volontà di Dio, concentrata nel comando dell'amore, vertice e compimento della legge e dei profeti (22,40)»<sup>79</sup>. In sintesi, «l'espressione "tutte quante le cose che vi ho comandato" significa che il Risorto e l'Innalzato rende normativa per la chiesa di tutti i tempi, fino alla fine del mondo, la parola del Gesù terreno»<sup>80</sup>. Posto alla fine «il Cristo che comanda sta al centro del primo vangelo. Il comando di Gesù ha il carattere di un *compendio*, in uno spazio ristrettissimo, sulla *natura del cristiano*», che si fonda su una «visione dell'unità com-

<sup>72</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 742-743.

<sup>73</sup> S. SAUER, *šmr*, *DTAT*, 2, 889.

<sup>74</sup> H. RIESENFELD, *tereō*, *GLNT*, 13, 1196 e 1202.

<sup>75</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 105.

<sup>76</sup> TRILLING, *Il vero*, 49-59.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 49-50.

<sup>78</sup> SCRENK, *entellō*, *GLNT*, 3, 582.

<sup>79</sup> FABRIS, *Matteo*, 589.

<sup>80</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 106.

plexiva costituita dalla componente *cristologica*, *ecclesiologica* e *amministrativa* compresenti nell'immagine di Chiesa»<sup>81</sup>.

a'. Promessa della continua presenza efficace di Gesù Cristo con i discepoli, garanzia per la missione apostolica di trasformare in discepoli tutti popoli, v. 20b

Il testo, pur nella sua concisione, sembra avere una triplice partitura: (a) introduzione apocalittica, (b) presenza promessa, (a') conclusione escatologica. Nei LXX «ed ecco, *kai idou*, «nella larghissima maggioranza dei casi» traduce l'interiezione ebraica ed ecco, *hēn* o *hinnēh*, o composta *w'hinnēh*, ed ecco<sup>82</sup>; e «nella loro doppia funzione di appello o di esclamazione» servono per sottolineare un intervento divino come, sogni (Gen 28,12), giudizi profetici (Ger 6,19), visioni profetiche (Ez 1,15), rivelazioni apocalittiche (Dn 8,3), attiva presenza di Dio nei comandi di missione (Gen 28,15)<sup>83</sup> In Mt la formula complessa «ed ecco» introduce l'aprirsi dei cieli nel battesimo di Gesù (3,16), l'apparire di Mosè ed Elia e l'udirsi della voce dal cielo nella trasfigurazione (17,3.5); infine introduce l'ultima parola di promessa di Gesù Cristo risorto ai discepoli. In sintesi, in continuità con l'uso dei LXX, la formula, facendo riferimento ad esperienze di manifestazione visiva o uditiva, sembra voler «introdurre qualcosa di nuovo» come rivelazioni apocalittiche fattuali, verbali e personali. La formula di Gen 28,15 «ed ecco io con te», viene resa dai LXX con «*kai idou metà sou*». Il motivo di Dio che «è con» trae origine dalla vita dei nomadi. «Un gran numero di uomini nell'AT riceve da Dio l'assicurazione che egli intende essere con loro, con Abramo (Gen 17,4), Giacobbe (Gen 28,15), Mosè (Es 4,15), Giosuè (Gs 1,5), Geone (Gdc 6,12), Davide (2Sam 7,9), Geroboamo (1Re 11,38), Geremia (1,7), il futuro bambino (Is 7,14), il Servo di Jahve (Is 41,10). La promessa è dunque fatta agli uomini che vengono eletti per un particolare incarico e significa l'assistenza e l'aiuto nell'adempimento della loro missione»<sup>84</sup>. Per conseguenza tali promesse non sono fatte «ai singoli come individui isolati, ma, mediante la loro missione, vengono rivolte alla famiglia, alla tribù e al popolo; essi sono dei rappresentanti. In essi come personalità corporative, si riattua la storia della loro tribù e del loro popolo»<sup>85</sup>. Tale promessa «soltanto più tardi è rivolta all'intero popolo dell'alleanza, come nel Deuteronomio (Dt 20,1) e Deutero-Isaia (Is 41,10)»<sup>86</sup>. Mt fa propria la formula e la teologia del Dio con noi ossia dell'alleanza come ecclesiologia. «Non solo nella redazione della tradizione sinottica, ma soprattutto nella cosiddetta fonte mattea si evidenzia la congiunzione preposizionale *meth'ymōn* quale espressione di una idea guida teologica di Matteo. Questa, a motivo della citazione dei LXX, appare in 1,23, ma anche in 18,20, nella forma di «in mezzo a loro, *en mēsō autōn*» come in 28,20<sup>87</sup>. Così «le due formulazioni, - "con voi", "in mezzo a loro" - sono espressione di una visione ecclesiologica unitaria, e non possono avere significati contrastanti. Appare infatti chiaro che Mt 18,20, così come Mt 1,23 e 28,20 appartengono alla teologia dell'alleanza che precorre il vangelo»<sup>88</sup>. La garantita presenza di Gesù risorto con i suoi discepoli da una parte porta a compimento quella di Jahve tra il suo popolo e dall'altra, esprimendola in forma umana storica, fonda e continuamente attualizza tale presenza come comunità ecclesiale dei discepoli. «Il contesto immediato è la missione tra i popoli. Il detto vale certamente per le molteplici situazioni che la missione comporta, per i pericoli, le persecuzioni e le situazioni di bisogno; ma vale al-

<sup>81</sup> TRILLING, *Il vero*, 51-53.

<sup>82</sup> D. WETTER, *hinnē*, *DTAT*, 1, 439.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 438-439.

<sup>84</sup> W. GRUNDMANN, *syn - metà*, *GLNT*, 13, 1496 e 1499.

<sup>85</sup> FRANKMÖLLE, *Jahwe-Bund*, 76.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 76 e 77.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>88</sup> G. ROSSÉ, *L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Città Nuova, Roma 1978, 95.

tresi - in senso positivo - per la predicazione, per tutte le forme di ammaestramento e di culto, per l'intero operato dei messaggeri di Gesù»<sup>89</sup>. «In breve quando la comunità dei discepoli attua con fedeltà l'evangelo di Gesù è un segno della presenza liberatrice e salvante di Dio nella storia umana»<sup>90</sup>. Questa sincronica universalità escatologica intensiva trova conferma in quella quotidiana e escatologica diacronica. La formula finale è pure duplice. Gesù garantisce la sua presenza «tutti i giorni», e fino al «compimento del tempo». La prima parte della formula esprime per la quarta volta il significato escatologico di *totalità della competenza* rispetto alla *universalità dei popoli* da formare ad osservare *tutto il comando* di Gesù per *tutti i giorni*. I LXX rendono con «*pásas tàs ēméras*» l'espressione avverbiale ebraica «*kol-haj-jôm*, tutto il giorno, oppure continuamente, sempre» (Gen 6,5; Lv 14,46; Nm 6,8)<sup>91</sup>. L'accento semantico non cade sulla singola lunghezza cronologica, ma sulla completezza della sua durata sia dei singoli giorni che di tutti assieme. Nel NT solo in Mt 28,20 ricorre l'espressione «tutti i giorni» e serve per indicare la continuità, o universalità temporale, della presenza di Gesù presso i suoi discepoli. «L'aggettivo "*pas*" nel testo di Mt 28,16-20 è presente quattro volte, conferendo una nota di universalità a tutta la pericope. L'idea di pienezza è posta in riferimento a tutta l'autorità conferita a Gesù (18b) ed estesa geograficamente a tutta la terra, al fare discepoli tutti i popoli e si realizza con l'insegnamento di tutte quelle cose che Gesù ha ordinato (20a) e si attualizza nella sua costante presenza come Risorto per tutti i giorni fino alla fine del mondo»<sup>92</sup>. La seconda parte «fino al compimento del tempo» precisa ulteriormente il significato della continuata presenza di Gesù tra i suoi discepoli come chiesa nel tempo. L'espressione è composta da tre elementi: preposizione e sostantivo reggente un genitivo di specificazione. Nei LXX la preposizione «fino, *ēōs*», che rende l'ebraico «*'ad, de duratione usque ad*», significa «durante un certo tempo (fino al suo termine)» (Esd 9,14)<sup>93</sup>. Nei LXX «compimento, *synteleia*», seguita da genitivo, traduce varie espressioni ebraiche, tra cui il sostantivo *qēe*, fine, tempo finale dell'apocalittica. Nei LXX con questa famiglia lessicale, oltre il fatto cronologico, si indica «lo scopo, l'esecuzione, la conclusione e lo stato di compimento» dello scopo come fine raggiunto<sup>94</sup>. In Mt 28,20b la dimensione escatologica, oltre lo stile apocalittico, non ha il sapore della «speculazione apocalittica» né sembra motivata «dall'attesa spasmodica», dovuta al «differimento della parusia», ma è caratterizzata dalla «parenese alla vigilanza» (24,36-25,30). Secondo la «riflessione storico-salvifica la consapevolezza dell'esperienza presente del Kyrios è tanto potente, da abbracciare tutti i tempi a venire. Ciò che è realtà ora, vale per sempre»<sup>95</sup>. Il terzo elemento, in parte già chiarito, è dato dal genitivo «dell'eone, *tou aiōnos*» che specifica definitivamente il significato temporale del compimento. «I LXX usano «eone» per tradurre diverse parole ebraiche, tra le quali soprattutto *'ōlam* sempre, eternità»<sup>96</sup>. La parola serve a designare la definitività della salvezza e della perdizione (Is 14,20; Dn 2,44). Nei LXX e nel NT eone ricopre un'intera gamma di significati: tempo ed eternità, per sempre, mai (Gv 4,14; Mt 12,32), mondo presente (Mt 13,22) e mondo futuro (Ef 1,21), mondo come cosmo (Mc 4,19), Dio eterno (Rm 16,26). In Mt 28,20 «l'espressione viene usata in luogo di una delle formule indicanti l'eternità» con una

<sup>89</sup> TRILLING, *Il vero*, 56.

<sup>90</sup> FABRIS, *Matteo*, 590.

<sup>91</sup> G. LIEDKE, *jôm*, *DTAT*, 1, 619.

<sup>92</sup> GRASSO, *Gesù*, 175.

<sup>93</sup> *Sub voce*, F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Lethielleux, Paris 1961, 571; F. BLASS- A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, 216 nota 10, 289.

<sup>94</sup> G. DELLING, *telos*, *GLNT*, 13, 960.996-997.

<sup>95</sup> TRILLING, *Il vero*, 57.

<sup>96</sup> H. SASSE, *aiōn*, *GLNT*, 1, 538.

sfumatura dossologica<sup>97</sup>. Così Mt con questo suo tratto di «sostenuto stile liturgico» «fino al compimento dell'eternità», termina e apre ad un tempo il suo vangelo sul per sempre della comunità dei discepoli nella storia, inviati a trasformare tutti i popoli in discepoli di Gesù Cristo<sup>98</sup>. Il primo «vangelo si chiude con questa apertura illimitata sull'avvenire, la quale dimostra, se ve ne fosse ancora bisogno, che l'insegnamento finale del Risorto si indirizza, oltre agli Undici, a tutti i credenti di tutte le epoche. Il Cristo autorizza così l'avvenire della chiesa»<sup>99</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella storia dell'esegesi il testo matteoano, specie nella sua forma battesimale, è stato inteso come affermazione della consustanzialità delle persone della Trinità. «perciò contro Ariani, Macedoniani, Nestoriani e altri eretici è chiaro che il Figlio è vero Dio e consustanziale con il Padre, similmente lo Spirito Santo, come in molti testi insegnano Atanasio, Ilario, Agostino, Ambrogio e altri. Qui perciò Cristo esprime in modo molto chiaro il mistero della Trinità»<sup>100</sup>. Per altri il testo riporterebbe l'istituzione del sacramento del battesimo da parte di Gesù risorto (*Did.*, 7,1.3) oppure, come nell'odierna liturgia, il testo affermerebbe il supremo potere di Gesù Cristo come Pantocratore per la missione (Pastore di Erma, *Sim.* 5,6,1.4), o sarebbe «un'istruzione, o guida battesimale (Giustino, *Apologia*, 1,61,3)» o, come tutto il vangelo di Matteo «"un sussidio di orientamento" per l'agire morale e religioso. Improntato dall'AT e dal mondo ebraico, questo libro divenne un "catechismo" nel senso migliore del termine, quando si tentava di dare risposte ai nuovi problemi. La "pedagogia" di Matteo fu continuamente elogiata, motivo per cui Matteo poté superare gli altri vangeli in influenza ed efficacia»<sup>101</sup>.

Questa pedagogia potrebbe essere l'attualità del messaggio del testo matteoano. «Lo scopo della missione non è tanto l'annuncio, quanto il formare discepoli cristiani»; «per Matteo vale l'equazione discepolo = cristiano, fare discepolo = fare cristiano»<sup>102</sup>. Infatti in Mt 28,16-20 si trovano tutti gli elementi per fare una diakonia formativa di cristiani adulti: ambiente ecclesiale, soggetto attivo ed accoglitivo, competenza formativa, il valore da attuare, metodo e dinamica formativa<sup>103</sup>. La comunità matteaiana antiochena degli anni 80-90 deve confrontarsi all'esterno con il giudaismo farisaico circa l'identità di Gesù Messia re dei Giudei proprio come Figlio di Dio. All'interno si tratta di mediare tra giudeo-cristiani e etnico-cristiani circa il rapporto tra Torà e Vangelo, missione rivolta solo ai Giudei e/o anche ai pagani, debolezza della fede e l'esigenza della sua testimonianza, prima formazione e quella permanente postbattesimale. Analogamente la comunità cristiana dell'attuale postmoderno mediatico deve confrontarsi all'esterno con la crescente interreligiosità umana e con l'interecclesialità ecumenica cristiana. All'interno è chiamata a rispondere all'urgente bisogno e domanda di formazione permanente degli adulti come cristiani virtuosi in vista della nuova evangelizzazione. La diakonia del formare alla virtù inizia, allora come oggi, dalla Galilea geografica e teologica del Gesù storico e del Signore Risorto. La formazione permanente dell'adulto postmoderno

<sup>97</sup> *Ibidem*, 546-547, nota 17.

<sup>98</sup> TRILLING, *Il vero*, 56-57.

<sup>99</sup> ZUMSTEIN, *Matthieu*, 107.

<sup>100</sup> A LAPIDE, *Commentaria*, 2,2, 432.

<sup>101</sup> A. Sand, *Il vangelo secondo Matteo. Volume secondo*. Mt 16,21-28,20, Morcelliana, Brescia 1992, 918-220.

<sup>102</sup> TELLAN, *La chiesa*, 98; TRILLING, *Il vero*, 41.

<sup>103</sup> Cf., S. DE GUIDI, *La diaconia del formare, formandosi oggi, alla virtù tra adulti secondo Mt 28,16-20*, F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI (edd.), *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Origine, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1988, 102-123.

da una parte suppone l'educazione, dall'altra parte precede il processo istituente personalità ufficiali ecclesiali. I soggetti attivi della formazione sono il Padre per Gesù Cristo nello Spirito, la comunità cristiana in tutte le sue articolazioni, l'équipe formativa, i singoli cristiani adulti. Analogamente i soggetti accoglitivi sono i cristiani adulti colti nella loro peculiare fecondità di equilibrio e nella loro crescente crisi di identità personale e di sterilità d'azione nella postmodernità. La capacità dell'azione formativa attiva consiste nell'attuale e totale autorità, *exousía*, del Signore Gesù Cristo risorto mediante il suo Spirito, che attualizza, applica e interiorizza la Parola come Vangelo e Comandamento del Signore, quale «energia di Dio» (Rm 1,16). Più specificamente la capacità formativa è la volontà umana, completata dalla virtù della speranza e specificata ministerialmente dal dono sacerdotale (LG 12. Infatti come a monte intelligenza, fede e profezia corrispondono al dono-bisogno del significato della verità e a valle autorevolezza, agape e regalità provvedono al dono-bisogno della comunità per la comunione, così al centro volontà, speranza, sacerdozio formano al valore della bontà. L'attore attivo della formazione muove dal suo dono relativamente attuato il valore della bontà verso l'attore accoglitivo che ha bisogno di attuare il valore della bontà. Nell'uno come nell'altro caso il soggetto della formazione attivo e accoglitivo è l'adulto, pur in modo differente e complementare, sempre attivo. Ciò non pregiudica la competenza magisteriale, perché si tratta di dinamica metodologica. Infatti è proprio della fecondità, caratteristica dell'adulto, promuovere la reciproca virtualità o personalità della corrispettiva personalità. "Adulto" è chi evita gli sprechi del "giovane" e la sterilità del "vecchio". Non si tratta di una caratteristica della persona ontologica, ma della personalità funzionale assiologica. Questa qualità economica assiologica, meno dispendio e maggior valore attuato, si può chiamare potenzialità esistenziale o ontologica per quella esistenziale o assiologica virtuale. «Dunque, la virtù, è una specie di medietà, in quanto appunto tende costantemente al mezzo», tra lo sperpero e la sterilità; perciò «la virtù dell'uomo deve essere quella disposizione, *éxis*, per cui l'uomo diventa buono e per cui compie bene la sua azione» di uomo<sup>104</sup>. Le virtù concernenti la formazione sono la volontà buona di fare il bene morale, la speranza, sua specificazione, capacità di operare il bene teologico e l'ulteriore loro specificazione il dono pneumatico del sacerdozio per attuare la diakonia della gratuità o grazia. Queste capacità attive-accoglitive raggiungono la loro efficacia formativa se si tiene conto del modo di crescere degli adulti, capaci di fare assieme, muovendo dalla reciproca esperienza di doni-bisogni per raggiungere un miglioramento reciproco. Questo è frutto del processo di interformazione attiva-accoglitiva tra adulti: la comprensione della situazione esistenziale, la sua riformulazione teorica e la sua attuazione pratica in vista della nuova reciproca identità assiologica o personalità cristiana teologale. Tale processo non è un insegnamento, la virtù non si può insegnare, né un addestramento. È una reciproca promozione interiore per cui ciascuno diventa più se stesso cioè la personalità assiologica cristiana o discepolo della propria persona ontologica, tramite una reciproca espressione esteriore. L'azione del fare esterno è custodire la volontà o comandamento del Signore come predilezione ordinata rispetto a sé, all'altro, a Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito tramite i beni infraumani. Tale azione esteriore promuove l'operazione interiore per cui ciascuno diventa agape vissuta o discepolo del Signore. Se «la carità è la forma di tutte le virtù», «definizione breve e vera di virtù l'*ordo amoris*»<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 2, 6,20.25, Rusconi, Milano 1993, 96.98.

<sup>105</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 1-2 q 23 a 8; S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, 15,22, Città Nuova, Roma 1988, 439; Cf S. DE GUIDI, *Riflessione sul comandamento di amare sé, Dio e il Prossimo mediante i beni infrapersonali*, *Lateranum* 57 (1991) 454-469.

## *Domenica di Pentecoste*

La sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: «Pace a voi!». Detto questo, mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse loro di nuovo: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi». Dopo aver detto questo, alzò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi (Gv 20,19-23).

Israele dopo sette settimane dall'inizio della mietitura ringraziava Jahve per il primo raccolto con la festa degli Azzimi o delle settimane (Dt 16,9-12). «Quando le festa della Pasqua e degli Azzimi vennero fuse e fissate al 14 di Nisan, la festa delle settimane ricevette una data regolare nel calendario, sette settimane (cinquanta giorni) dopo Pasqua (Es 34,22). Nel giudaismo ricevette una motivazione storica: rinnovamento dell'alleanza e/o anniversario del dono della legge a Mosè sul Sinai» (Es 19,1s)<sup>1</sup>. Secondo At 2,1-4 «mentre il giorno della Pentecoste stava compendosi» lo Spirito Santo, promesso da Gesù, (At 1,4.8) scese sui discepoli. «Per prolungare la gioia del giorno "nuovo", la celebrazione pasquale fin dal II sec. si è prolungata per cinquanta giorni. Il "tempo sacro dei cinquanta giorni" nei quali Dio ha "racchiuso la celebrazione della pasqua", si conclude con la celebrazione dell'effusione dello Spirito Santo (*domenica di Pentecoste*)»<sup>2</sup>.

### **1. Il contesto e testo di Gv 20,19-23**

Secondo la prima lettura al compiersi (sera) del giorno della Pentecoste ebraica lo Spirito Santo «scende sui discepoli riuniti insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù» (At 1,14; 2,1-5). Il Sal 104 è un inno di lode a Jahve che effonde il suo Spirito creatore e vivificatore di tutte le creature. Nella seconda lettura Paolo presenta ai cristiani di Corinto «la diversità e l'unità dei carismi», perché «nessuno può dire "Gesù è il Signore" se non sotto l'azione dello Spirito» (1Cor 12,3-4). Il brano del vangelo narra l'apparizione del Risorto ai discepoli, che li invia in missione, donando loro lo Spirito Santo. Il testo di Gv 20,19-23 appartiene alla seconda parte del quarto vangelo o Libro del compimento. Questo si compone di due parti: racconto della passione, cc 18-19; e racconti dell'apparizione di Gesù risorto c. 20. Tenendo conto dell'unità crono-spaziale i racconti possono essere raggruppati in due unità letterarie: mattina di Pasqua alla tomba di Gesù (20, 1-18), sera di Pasqua a Gerusalemme (20, 19-23; otto giorni dopo a Gerusalemme (24-29), conclusione del capitolo e dell'intero vangelo (20, 30-31). In questo duplice contesto crono-spaziale rispetto ai personaggi «la maggior parte degli autori sono d'accordo nel distinguere in questa sezione quattro pericopi: i due discepoli alla tomba (20,1-10); l'apparizione a Maria di Magdala (20,11-18); l'apparizione ai discepoli (20,19-23); l'apparizione in presenza di Tommaso (20,24-29)<sup>3</sup>. Il contesto culturale-ecclesiale è quello della comunità giovannea e della sua scuola. All'esterno, la comunità giovannea, pur non essendo del mondo, ma vivendo nel modo, dove confrontarsi con il mondo culturale ellenico «in stretto rapporto con lo stesso itinerario percorso da Gesù, il Figlio dell'uomo, inviato dal Padre nel mondo per salvarlo. Anch'essa viene sempre di

<sup>1</sup> J. L. MECKENZIE, *Pentecoste, Dizionario biblico*, Cittadella, Assisi 173, 724.

<sup>2</sup> A. BERGAMINI, *Triduo pasquale*, NDL, 1538.

<sup>3</sup> I. DE LA POTTERIE, *Genèse de la foi pascale d'après Jn 20*, NTS 30 (1984) 27.

nuovo rinviata all'attività missionaria, ragione del suo essere sulla terra»<sup>4</sup>. Sempre dall'esterno la comunità giovannea, pur già staccata dalla sinagoga, continua a sentire l'ostilità dei Giudei e dei falsi profeti sorti e usciti dal suo seno. «Il conflitto doveva essere ancora in atto quando fu scritto il quarto vangelo stesso e deve aver creato divisioni anche all'interno della comunità giovannea: giudeo-cristiani che preferivano ritornare alla comunità giudaica, abbandonando quella giovannea, giudeo-cristiani che, pur credenti, non professavano apertamente la loro fede per non perdere la loro appartenenza alla sinagoga e i suoi privilegi»<sup>5</sup>. Sempre all'interno, scomparso anche il Discepolo prediletto, si pone la domanda circa la presenza e l'identità del Figlio di Dio proprio come Gesù risorto o glorificato fin dal suo morire. Gli «anticristi» (1Gv 2,18), dividono Gesù dal Cristo, negano l'incarnazione e il valore salvifico della morte di Cristo e non osservano il comandamento dell'amore reciproco (1Gv 4,2-3; 5,11; 2,6). Non vedendo in Gesù il Figlio di Dio, non possono credere in lui, prediligere e quindi prediligere i fratelli come ha fatto Gesù. Il brano intende rispondere a queste difficoltà. Infatti in esso si trovano le risposte per le situazioni esistenziali dei discepoli come attuazione delle promesse di Gesù nei discorsi di addio. Secondo il quarto evangelista se Gesù morendo risorge, o innalzato in croce sale al Padre (12,32; 13,1), i racconti della nuova venuta di Gesù non servono per dimostrare la sua identità con il Crocifisso, ma sembrano rispondere alle difficoltà e attese dei discepoli e alle corrispettive promesse riferite nei discorsi di addio. «Nei discorsi di addio, Gesù ha fornito luci sulla condizione nuova dei discepoli, ma questi annunci, sul piano narrativo, rimanevano allo stadio di promessa. Ora che il Figlio ha raggiunto il termine del proprio itinerario, rimane da mostrare l'appropriazione, da parte dei suoi, di quanto il suo passaggio al Padre ha loro ottenuto. Ecco dunque non una biografia del Risorto, ma la storia dei discepoli incamminati verso la fede del Signore vivente che viene loro incontro»<sup>6</sup>. Con questo è già precisato anche il genere letterario del testo. Il brano non è apologetico, ma annunciativo dell'incontro con il Vivente come una pedagogia per vedere-conoscere, credere-prediligere in Gesù Cristo il Figlio di Dio ed avere «la vita eterna nel suo nome» (20,31). «Giovanni descrive qui la genesi progressiva della fede pasquale»<sup>7</sup>.

La struttura del testo sembra confermare questa prospettiva. Il testo costituisce il primo episodio della seconda parte del dittico di Gv 20,1-18; 19-29. Il testo è in parallelo con il racconto dei discepoli alla tomba e in parallelo progressivo con il racconto della Maddalena. A «ho visto il Signore» della donna corrisponde «abbiamo visto il Signore» degli uomini (Gv 20,18.24). Tuttavia il tema del rapporto tra vedere e credere sembra sovrastato dagli altri temi come quello della missione e del dono dello Spirito. Letterariamente oltre l'introduzione, questo primo «racconto comprende due scene parallele: vv. 19b-20 e 21-23. Ciascuna si articola in due movimenti: AB e A'B'; ma nella seconda si aggiunge un terzo movimento (A''), che prolunga il primo (A') e che forma lo schema ben conosciuto dell'inclusione: A'B'A''»<sup>8</sup>. Cioè le due parti, oltre l'introduzione e la conclusione, vv. 24-25, mediante cinque forme del verbo dire hanno una struttura dinamica bipartita simmetrica di alternanza tra parola e gesto esplicativo. **A.** introduzione, v. 19a; corpo del testo bipartito: **B. a.** presenza del Signore e saluto, vv. 19b; **b.** "detto questo", gesto di identificazione del Signore e reazione dei discepoli, v. 20; **B' a.** saluto di Gesù e missione, v. 21; **b.**

<sup>4</sup> G. SEGALLA, *Evangelo e vangeli. Quattro evangeli, quattro Vangeli, quattro destinatari*, EDB, Bologna 1994, 351.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 355.

<sup>6</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 254.

<sup>7</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 27.

<sup>8</sup> I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans s. Jean*, M. DE JONGE, *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Duculot, Gembloux 1977, 198.

“detto questo”, gesto e parola esplicativa di Gesù, dono dello Spirito, v. 22; **a'**. parola, competenza di perdonare o non perdonare i peccati, v. 23; (**A'**. conclusione di transizione, vv. 24-25[?]). Seguendo questa struttura è possibile comprendere il messaggio del testo.

## 2. L'indicativo teologico di Gv 20, 19-23 (24-25)

Come all'inizio della prima duplice sequenza, vv. 1-10. 11-18: mattino al sepolcro, il quarto evangelista contestualizza anche la seconda duplice sequenza, vv. 19-23 (24-25) e 26-29: sera di Pasqua e dopo otto giorni a Gerusalemme.

*A. Contesto cronologico, topologico e antropologico: sera di Pasqua a Gerusalemme, discepoli impauriti, v. 19a*

Con il v. 19a l'evangelista dà le coordinate spazio-temporali dei due racconti d'apparizione del Signore. Tramite il «dunque» narrativo l'evangelista collega l'annuncio della Maddalena ai discepoli, «ho visto il Signore» (20,18) con il racconto della visione dei discepoli. Infatti al mattino del v. 1 fa da parallelo la sera del v. 19a. In concordanza con Luca e Marco secondo Giovanni il Signore appare ai discepoli alla sera di «quel primo giorno della settimana» (Lc 24,33.36; Mc 16,14). L'espressione, oltre a richiamare il v. 1, non sembra alludere alla Pentecoste, ma forse al giorno escatologico di Jahve (Is 52,6), o preferibilmente, a quello della conoscenza e della preghiera predetto da Gesù (14,20; 16,23.26) o al giorno liturgico, cioè, il sabato sera dell'esperienza eucaristica del Signore (At 20,7; 1Cor 16,2). Similmente al monumento dei vv. 1-18, fa da parallelo il luogo dove si trovavano abitualmente i discepoli, che secondo il contesto è situabile in Gerusalemme, forse la sala al secondo piano dell'ultima cena e della riunione prima di Pentecoste (Lc 22,12 e At 1,13). Nei Sinottici la paura prende le guardie e le donne di fronte alla visione angelica al sepolcro (Mc 16,8; Mt 28,4.5.8; Lc 24,5) e le donne e i discepoli al vedere Gesù risorto (Mt 28,10; Lc 24,37). L'evangelista, precisando che le porte di tale luogo erano continuamente sbarrate per paura dei Giudei, non si mostra interessato alla topografia di Gerusalemme, ma a quella teologica in funzione della biografia dei discepoli e del Risorto. Infatti con l'espressione «paura dei Giudei» indica l'atteggiamento dei discepoli storici, tipologici di quelli attuali. Infatti si tratta di una paura infondata per quella sera della prima pasqua, ma che potrebbe esprimere l'indisponibilità dei discepoli nel credere al felice esito della morte di Gesù; oppure, preferibilmente, potrebbe significare la paura retroattivamente storicizzata dei discepoli cristiani dei contemporanei Giudei e del mondo (7,13; 9,22; 12,42; 19,8.38). Infatti questa paura corrisponde a quella dei discorsi di addio (14,27; 15,18-16,4.33b). Positivamente l'espressione porte continuamente sbarrate nella fonte poteva significare l'assoluta trascendenza di Gesù, ossia la sua nuova qualità di Risorto, ma nel testo attuale serve per far da contrasto con il dono della pace “donata” ai discepoli, soggetto maschile in antitesi alla donna Maddalena di 11-18, e in parallelo con i due discepoli di 2-10. Nella tradizione presinottica le apparizioni ufficiali sono rivolte agli Undici, a cui appartiene anche Tommaso, «uno dei Dodici» (1Cor 15,5; Mt 28,16; Gv 20,24). L'evangelista, distinguendo «i Dodici» dai «Discepoli», senza specificarne la qualifica se non quella di credenti in Gesù (6,66-67), quando parla dei Discepoli come nei discorsi di addio, sembra cointendere «i discepoli storici e i rappresentati di tutti i futuri credenti»<sup>9</sup>. Il Risorto è sempre presente tra i suoi discepoli, i cristiani.

<sup>9</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 295.

*B. Presenza del Risorto, riconosciuto come identico a Gesù e gioia dei discepoli, vv. 19b-20*

Precisato l'ambiente tempo-spaziale e la situazione esistenziale del soggetto dei discepoli impauriti, l'evangelista, mediante due espressioni, delinea la prima articolazione, vv. 19b-20, di questa seconda sequenza dei vv. 19b-23. Il testo ha una strutturazione tripartita: a. presenza del Risorto e saluto, v. 19b; b. "detto questo", gesto di identificazione; a' reazione dei discepoli, v. 20.

Nel v. 19b l'evangelista esprime l'evento della presenza di Gesù mediante tre verbi all'aoristo intercalati da uno al presente: venne, movimento, e stette in mezzo, presenza, dice, chiarifica, e mostrò, gesto d'identificazione. Come Jahve venne e stette presso Samuele, Gedeone, e in mezzo al suo popolo (2Sam 3,10; Gdc 6,11; Dt 7,21) così Gesù non apparve o si fece vedere ma venne, e perciò stette in mezzo ai discepoli. «Il verbo "venire" (*érkhestaha*) è proprio di Gv nel contesto dei racconti pasquali: l'annuncio "vengo [verrò]", che caratterizzava il primo discorso di addio (14,3.18.28), si realizza [ora]. L'altro verbo (*hístemi*), lo stesso che si trova in Lc 24,36 e Gv 20,14, evoca con la posizione eretta il trionfo sullo stato del giacere che la morte significa (cf 20,12). Il suo derivato "*anístemi*" ("alzarsi, sorgere") è uno dei termini tradizionali per annunciare il fatto della risurrezione (Mt 17,9; 24,7; Gv 20,9; At 2,24.32; 3,26; 17,3)»<sup>10</sup>. Dato che per Gv le porte chiuse non servono per di-mostrare il fatto-evento che Gesù è risorto, esse acquistano una funzione letteraria, far risaltare il contrasto tra paura e gioia, ma soprattutto significano che Gesù è capace di rendersi presente ai suoi quando e come. Per l'evangelista la presenza del Signore è un dato certo. L'espressione «in mezzo», come in Lc 24,36, può significare la dimensione ecclesiale di tale presenza (Mt 20,20). Gesù viene e sta in mezzo, al centro e/o insieme (Mt 28,20) per parlare ai discepoli e farsi vedere-conoscere. La prima azione di Gesù presente è verbale: «e dice loro: "Pace a voi"». Non è solo il saluto ebraico, *šhalom*, o un augurio, «la pace sia con voi!». È la garanzia dell'efficacia dell'azione di Dio come fecondità materiale o riuscita nell'incarico (Gdc 6,23). La pace divina è performativa; produce ciò che significa. Gesù risorto, mantenendo la promessa, non lascia ma dona la sua pace ai discepoli come la dona il mondo, ma il suo modo di darla è il produrla e mantenerla (14,27. «Si tratta qui del dono effettivo della pace»<sup>11</sup>. La sua pace è la sua presenza di Risorto; la pace è lui, «il principe della pace», «la nostra pace» (Is 9,5; Mic 5,4; Ef 2,14). Questa pace, lui presente, toglie dal cuore dei credenti non il dubbio o l'iniziale incredulità, ma il turbamento per la sua apparente assenza (Lc 24,38; Gv 14, 27).

La seconda azione, v. 20, distinta e legata alla prima tramite il redazionale "e detto questo", è un gesto che completa la parola di saluto, mostrandosi come identico a Gesù inchiodato alla croce e trafitto. In Luca 24,39. 41-42 il gesto di mostrare «le mani e i piedi» ha funzione apologetica, dissipare i dubbi dei discepoli circa la realtà del Risorto fatta di «carne ed ossa» capace di mangiare. In Giovanni, il gesto di mostrare «le mani e il costato», ha un orientamento teologico, il rivelarsi oggi (2,18-22; 5,20; 10,32; 14,8) del Risorto come identico al Crocifisso di ieri, che ha lasciato uscire dal suo costato sangue ed acqua, la pienezza della rivelazione, lo Spirito e la sua opera salvifica: chiesa e sacramenti (19,34-37; 7,38). «Si tratta proprio del medesimo. È come se Gesù dicesse. "Siate in pace. Sono io, non temete" (*egō eimi*) (6,20)»<sup>12</sup>. Con un "dunque" narrativo l'evangelista notifica la duplice conseguenza conclusiva di questo primo quadro. Anzitutto la presenza del Risorto rende i disce-

<sup>10</sup> LÉON-DOUFUR, *Lettura*, 4, 295-296.

<sup>11</sup> ID., *Risurrezione*, 320.

<sup>12</sup> D. MOLLAT, *L'apparizione del Risorto e il dono dello Spirito, La parola per l'assemblea festiva*, 27, Queriniana, Brescia 1970,84.

poli identici a coloro, che avendolo visto attentamente, lo comprendono, *idóntes*, come identico al Trafitto Crocifisso. Il lasciarsi vedere da parte dei discepoli attua la sua promessa. «Il mondo non mi vedrà più, ma voi mi vedrete perché io vivo ed anche voi vivrete» (14,19). Questo «vedere comprensivo il Signore» (*eíden, eōraka*) qualifica in modo unitario e progressivo i personaggi storico-teologici dei racconti della risurrezione, discepolo prediletto, Maddalena, discepoli, (20,8.18.24). Tale vedere, a differenza di quello materiale del mondo rende capaci di conoscere l'identità del Gesù storico come il Risorto o il Vivente-Presente, l'interrelazione personale tra il Padre e i discepoli. «In quel giorno voi conoscerete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (14,20). Il riconoscersi in interrelazione è vita di fede e agape. «La "visione" del Risorto è anche ascolto, accoglienza e partecipazione personale»<sup>13</sup>. perciò visione-conoscenza sono fede e agape in atto tra Gesù, il Padre nello Spirito e i discepoli. Il frutto di questa esperienza è la gioia indefettibile che Gesù aveva promesso. «Io vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà e nessuno potrà togliere la vostra gioia» (15,11; 16,20.22.24; 17,13b). Ora i discepoli sono preparati per accogliere il dono della missione come cristiani adulti.

*B'. Missione dei discepoli resi cristiani adulti mediante il dono di Spirito Santo e competenza della comunità ecclesiale di perdonare i peccati, vv. 21-23.*

Nei vv. 21-23, l'evangelista presenta con una formula di introduzione, "di nuovo", il secondo movimento tripartito concentrico: a. saluto e parola di missione, v. 21; b. (a) "detto questo" gesto, v. 22a; (b) parola del dono di Spirito Santo, v. 22b; a'. parola sul perdono. L'iterato, saluto del dono di pace, segno redazionale di cucitura del racconto, da una parte crea una pausa per dare tempo al gioire dei discepoli, dall'altra parte la «"pace", più che un semplice saluto o augurio di benedizione, è un bene spirituale, un dono interiore, che però deve irradiarsi verso l'esterno», introducendo così «in modo congruo la missione dei discepoli»<sup>14</sup>. Giovanni rielabora il dato sinottico sulla missione (Mt 28,18-19; Mc 16,15; Lc 24,47-48). «La formula con cui viene conferita la missione: "Come il Padre mandò me anch'io mando voi" rivela un conio tipicamente giovanneo, sia per la costruzione grammaticale e il vocabolario, sia per la prospettiva teologica»<sup>15</sup>. La formula «come il Padre... così io» in Gv esprime la partecipazione della vita, della conoscenza, della predilezione tra il Padre, Gesù e i discepoli (5,26; 6,57; 10,15; 15,9). Non si tratta di una semplice comparazione tra due atti, ma della loro analogia esistenziale. Il «come» esprime la modalità causativa della partecipazione alla medesima realtà. «Per il fatto che (*káthos*) mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati»<sup>16</sup>. Per la concezione giudaica dell'inviante-inviato i discepoli partecipano, pur in modo analogo, alla missione del Figlio Gesù. È «probabile che al tempo del NT» la concezione giuridica orientale e semitica di *inviato*, per cui l'inviato, pur differente, gode degli stessi poteri dell'inviante, aperta «anche all'ambito religioso, entrasse nel linguaggio cristiano della missione»<sup>17</sup>. Infatti Gesù è «l'inviato» per eccellenza del Padre e il Padre è qualificato come «chi mi ha inviato», *ho pémpsas me patēr*, (3,34; 5,3; 7,17; 8,16.28.42; 11,7; 12,44; 14,10; 16,28). «Giovanni non confronta soltanto due realtà, ma fa partecipare i suoi discepoli alla vita che riceve dal Padre, al legame di conoscenza reciproca che lo unisce al Padre, all'amore del Padre per lui ed alla missione che ha ricevuto dal Padre»<sup>18</sup>. Giovanni sembra usare il verbo *apostéllō* per indicare «l'invio-

<sup>13</sup> H. SCHLIER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1971,38.

<sup>14</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 533.

<sup>15</sup> MOLLAT, *L'apparizione*, 86.

<sup>16</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 330.

<sup>17</sup> J. A. BÜHNER, *apostolos*, DENT 1, 388.

<sup>18</sup> D. MOLLAT, *L'apparizione del Risorto e il dono dello Spirito*, Paf 27, Queriniana, Brescia 1970,87,

venuta di Cristo» da parte del Padre nel mondo e *pémpō* per esprimere «l'opera da compiere»<sup>19</sup>. L'uso del tempo perfetto del verbo inviare, *apéstelkén me*, per indicare la missione di Gesù da parte del Padre e del tempo presente del verbo mandare, *pémpō ymās*, per l'invio ch'egli fa dei discepoli indica la continuità della missione di Gesù tramite quella dei discepoli. Ma il testo non precisa il soggetto inviato e al destinatario dell'invio. In altri testi il soggetto beneficiario dell'inviato Figlio da parte del Padre è il mondo da salvare, cioè gli uomini (3,17; 8,26; 12,49; 17,18). L'identità del soggetto inviato, i discepoli non sembra identificabile con gli Undici apostoli, ma con i discepoli giovannei storici e di sempre come cristiani adulti. «Non si coglie (e con ogni probabilità non s'intendeva) una limitazione ai discepoli presenti; Gv non li nomina mai "apostoli" in senso specifico. Per lui essi rappresentano l'intera comunità di fede»<sup>20</sup>. «La parola [di invio] del Risorto è stata spesso intesa come rivolta agli "Apostoli" e, per estensione, ai loro successori, i futuri ministri della chiesa. Ma la relazione "Padre-Figlio - Figlio-discepoli", che struttura la frase, si oppone a tale interpretazione istituzionale: ogni volta che essa appare in Gv regge un annuncio che riguarda, attraverso discepoli presenti, tutti i discepoli futuri (6,57; 10,14; 19,9; 17,18.21.23). La parola di invio comporta anche un'altra implicazione: come il Padre rimaneva sempre presente a Gesù, così i discepoli non saranno mai soli nel compimento della loro missione, "per compiere le opere più grandi"» (14,12)<sup>21</sup>. Neppure l'azione della missione è precisata. «La missione non viene precisata meglio. Sembra manchi l'accento missionario in senso stretto (conversione degli uomini all'evangelo» come nei testi sinottici (Mt 28, 19; Mc 16,16; Lc 24,47)<sup>22</sup>. In altri testi l'azione da fare, analogamente a Gesù, concerne le parole del Padre, la sua volontà, la sua opera, la salvezza del mondo (3.17.35; 5,20; 6,38-40; 8,26; 12,49-50; 17,2-4) e direttamente il continuare l'azione di Gesù, (4,34-38), soprattutto testimoniare l'aver visto e continuare a vedere il Signore (20,18.25) e annunciare che Dio è il Padre di Gesù e degli uomini suoi fratelli. L'azione da fare è credere e testimoniare che «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio» per avere «nel suo nome la vita» (20,17). Per compiere quest'opera i discepoli vengono rinnovati, ma non istituiti, dal dono dello Spirito.

Mediante il redazionale "detto questo" si passa dall'azione verbale dell'invio a quella doppia centrale gestuale-verbale di chiarifica. Nel v. 22, centro tra il v. 21 e il v. 23 in parallelo tra di loro, gesto (a) e parola (b), completandosi a vicenda, «non si connettono direttamente al v. 23, ma solo unicamente al v. 21»<sup>23</sup>. Il gesto dell'alitare, *emphusáō*, solo qui usato nel NT, trae significato dall'AT. «Stando ai passi di riferimento dell'AT (Gen 2,7; 1Re 17,21; Ez 37,9; Sap 15,11) vuol dire trasmissione di vita, qui dunque partecipazione alla vita del Risorto, che possiede lo Spirito e ora lo trasmette anche ai discepoli. Ma all'effusione dello Spirito va unita anche l'idea della purificazione dai peccati (Ez 36,25-27; IQS 4,20s); a ciò può alludere l'attributo "santo"»<sup>24</sup>. In quest'ottica il gesto sembra significare direttamente la «nuova creazione» che il Risorto opera nei discepoli come pienezza di fede e di vita presupposto per la missione e per la remissione dei peccati<sup>25</sup>. Il gesto viene spiegato dalla parola. L'imperativo del Risorto: «Accogliete Spirito Santo» attua nei discepoli non il prendere attivo o il ricevere passivo, ma l'accogliere passivo-attivo finalmente l'inviato

<sup>19</sup> J. SEYNAEVE, *Les verbes apostéllō et pémpō dans le vocabulaire théologique de sant Jean*, DE JONGE, *L'évangile*, 389.

<sup>20</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 535.

<sup>21</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 301-302.

<sup>22</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 534.

<sup>23</sup> DE LA POTTERIE, *Parole*, 199.

<sup>24</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 535.

<sup>25</sup> DE LA POTTERIE, *Parole*, 199.

dono pasquale di Spirito Santo promesso (3,34-35; 4,13; 7,39; 14,16-17.26; 19,30.34). Il Risorto mediante il dono dello Spirito Santo accolto suscita e compie il cammino della fede dei discepoli come presupposto per la missione. «Gesù opera in essi come una nuova creazione; questo simbolizza il dono dello Spirito, per il quale nasce in essi la fede e la nuova vita. È precisamente in vista della missione che Gesù “soffia” su di essi e comunica loro (lo) Spirito Santo; con ciò suscita in loro la fede pasquale, *condizione fondamentale* della missione apostolica»<sup>26</sup>. Tale connessione quindi è il fondamento previsto, ma non la comunicazione d’una specifica competenza ministeriale. Infatti «le parole “accogliete Spirito Santo” hanno la concisione di una formula kerigmatica; Gv non riprende il termine “Paracrito”, ma privilegia il tradizionale appellativo biblico [“Spirito santo” senza il solito doppio articolo determinativo come in]14,26). Ora questo contiene in sé tutto ciò che Gesù ha rivelato a proposito dell’azione dello Spirito; oltre ai differenti aspetti annunciati in occasione degli addii, la rinascita che dà accesso al regno (3,5-6), la vera adorazione del Padre (4,23), il potere di vivificare (6,63), il dono della vita (7,37-38). Come per la precedente parola di invio, non si tratta di un dono particolare fatto agli Apostoli, meno ancora di un rito di ordinazione ai ministeri, ma della comunicazione [tramite i discepoli] a tutti i credenti della vita di Cristo glorificato, come conferma la prima lettera di Giovanni (3,24; 4,13)»<sup>27</sup>. In sintesi, il dono esistenziale dello Spirito non sembra confondersi né opporsi a quello apostolico di At 2,1-13. «Lo sfondo sinottico del testo, i paralleli giovannei, il contesto del capitolo 20, la struttura della pericope convergono nell’indicare che il dono dello Spirito, in 20,22, si rapporta alla fede. Il gesto è un richiamo della Croce del dono dello Spirito in 19,30. È un atto di rivelazione, perché Gesù fa comprendere ai discepoli il senso della sua morte e della sua risurrezione»<sup>28</sup>. Infatti, come conferma di questa prospettiva, il comando di rimettere i peccati (v 23), non si connette con il v. 22, dono dello Spirito, ma è in parallelo con quello di missione (v 21), chiudendo così il movimento. Nell’AT si dà una connessione tra azione dello Spirito e purificazione dai peccati (Ez 36,25-27). [Ma] i sinottici e Giovanni non connettono azione dello Spirito e perdono dei peccati. Il testo giovanneo, o pregiovanneo, pur con differenze, corrisponde a quello di Mt 16,19; 18,18. Il vocabolario e la forma letteraria, rimettere-trattenere sembrano fare riferimento alla sentenze del diritto sacro. «La fraseologia *aphiènai tàs hamartias*, rimettere i peccati al plurale, rimanda al contesto della comunità giovannea, dove la remissione dei peccati è attribuita a Dio tramite la morte redentrice di Gesù (1Gv 1,9; 2,2.12; 3,5; 4,10)»<sup>29</sup>. Infatti per il Battista Gesù è «l’agnello di Dio che toglie il peccato (ma non i peccati) del mondo, che battezza in Spirito Santo, il Figlio di Dio» (Gv 1,29.33-34), «purificando gli uomini con la sua parola, con la sua verità (Gv 8,31-47; 1Gv 3,3-9); in seguito col suo sangue (1Gv 1,7)»<sup>30</sup>. Pur differente nell’ordine la forma semitica matteana parallela antitetica negativa-positiva personale petrina e comunitaria ecclesiale «legare e sciogliere» e positiva-negativa giovannea comunitaria «rimettere-trattenere» esprime la totalità della competenza sul peccato. Nel testo «le forme verbali della coppia *aphiènai-kratèin* - congiuntivo aoristo e presente nella protasi - esprimono l’attuale azione efficace e specifica dei discepoli, a cui corrisponde quella di Dio - forme verbali del perfetto passivo dell’apodosi - che in modo permanente rimette o ritiene i peccati di quelli ai quali essi li hanno rimessi o li ritengono»<sup>31</sup>. Il testo afferma la competenza della comunità a rimettere i peccati,

<sup>26</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>27</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 304.

<sup>28</sup> DE LA POTTERIE, *Parole*, 200.

<sup>29</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1039.

<sup>30</sup> I. DE LA POTTERIE, *Gesù Verità. Studi di Cristologia giovannea*, Marietti, Torino 1973,37.

<sup>31</sup> FABRIS, *Giovanni*, 1039.

ma, analogamente alla missione, lascia indeterminato il soggetto dell'azione e i modi concreti della sua attuazione. «Il testo di Gv 20,23 attesta con ogni chiarezza che il potere di riconciliazione è stato trasmesso da Gesù ai suoi [discepoli, che] in Gv rappresentano tutti i futuri credenti. Ma vien posto solo il principio: non sono precisati né l'esercizio [tramite parola, battesimo, preghiera, confessione dei peccati, intercessione], né gli agenti di tale potere; perciò il testo non autorizza ad affermare che la pratica di questa o di quella chiesa è infedele alla Scrittura»<sup>32</sup>.

In sintesi, Gv 20,19-23, primo quadro bipartitico della seconda parte di Gv 20-19-29, «presenta la fede pasquale dei primi testimoni, nella sua pienezza e in tutta la sua ampiezza; c'è qui un equilibrio perfetto e unico tra il sensibile e il glorioso. Questa fede pasquale dei discepoli, di fatto, è ad un tempo una visione sensibile di Gesù risuscitato e una visione di fede del Cristo glorioso, ma è anche, grazie al dono dello Spirito, una fede nell'azione della salvezza, compiuta dal Cristo, questa opera che loro ingiunge di prolungare d'ora in poi nella chiesa»<sup>33</sup>. Muovendo di qui è possibile formulare il conseguente imperativo antropologico.

### 3. L'imperativo antropologico

Un testo così articolato nella sua struttura, soprattutto nel rapporto tra i vv. paralleli 21 e 23 racchiudenti il v. 22, e così sfumato nei suoi significati ha avuto molteplici interpretazioni sia nell'esegesi patristica sia soprattutto in quella medioevale e moderna occidentale. Per «tutti i padri e gli altri esegeti» l'apparire del risorto a porte chiuse ha valore apologetico cioè «mostrare l'onnipotenza della sua divinità e le qualità del corpo glorioso»<sup>34</sup>. Il concilio di Costantinopoli II del 553 condanna Teodoro di Mopsuestia secondo il quale alla sera di Pasqua il Risorto «non donò ad essi [i discepoli] lo Spirito santo, ma soffiò in modo figuratamente» (DS, 434). Per quanto riguarda l'identità dei discepoli S. Cipriano afferma che «solo coloro che presiedono alla chiesa sono autorizzati a battezzare e a comunicare il perdono dei peccati»<sup>35</sup>. Gli esegeti medioevali ritengono che il dono dello Spirito venga dato ai discepoli «non solo perché diventino più sicuri di se stessi, ma anche perché ricevessero il potere del giudizio supremo, affinché al posto di Dio ad alcuni trattenessero i peccati, ad altri invece li rimettessero. Nella chiesa i vescovi, quelli che vengono eletti al mistero supremo, succedono a quelli e ricevono l'autorità di sciogliere e ritenere»<sup>36</sup>. Il significato del testo di Gv 20,22-23 viene discusso soprattutto nel contesto della crisi luterana. Per i riformatori lo Spirito è donato a tutti i cristiani e la competenza del perdonare i peccati consiste nell'annunciare il vangelo del perdono. Secondo i controriformatori «Crisostomo, Cirillo, Eutimio ritengono che Cristo con le parole di missione abbia creato (i discepoli) suoi vicari, dottori universali e pastori e abbia comunicato ad essi l'intera potestà ecclesiale e per conseguenza li abbia fatti vescovi; benché altri, come Theofane, ritengono che siano stati creati apostoli [a Pasqua] e vescovi a Pentecoste» con «l'autorità di rimettere i peccati e di sacrificare»<sup>37</sup>. Il Concilio di Trento, senza definire il significato di Gv 20, 22-23, dichiara scomunicato: «Chi dice che le parole del divino Salvatore: "Ricevete lo Spirito Santo..." non siano da intendere riferenti la potestà di rimettere e di ritenere i peccati nel sacramento della penitenza come la chiesa cattolica fin dall'inizio ha inteso; ma le intende invece, contro l'istituzione di questo sacramento, riferenti l'autorità di predicare il vangelo» (DS 1073). Il testo sembra dare chiarifiche e lasciare non ben defini-

<sup>32</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 311 e 312.

<sup>33</sup> DE LA POTTERIE, *Genèse*, 40.

<sup>34</sup> A LAPIDE, *Commentaria*, 4, 465.

<sup>35</sup> S. CIPRIANO, *Ep.*, 73,7, CSEL 3,783.

<sup>36</sup> S. TOMMASO, *Catena aurea. 2 In Ioan*, 20,3, 583.

<sup>37</sup> A. LAPIDE, *Commentaria*, 4, 467 e 471.

ti quattro problemi: dono dello Spirito a Pasqua e/o anche a Pentecoste, l'identità dei discepoli inviati in missione, la qualità della competenza come dono di Spirito Santo, la modalità di attuare la competenza del rimettere o ritenere i peccati.

Anzitutto, per quanto concerne il dono dello Spirito secondo Luca il Risorto prima di salire al cielo promette agli Undici il dono dello Spirito (Lc 24,49; At 1,4.8); tale promessa viene attuata per gli Undici integrati con Mattia e con quelli che erano con loro al «compiersi il giorno di Pentecoste» (At, 2,1). Per Giovanni invece Gesù Risorto, non ancora salito al Padre, alla sera di Pasqua dona «Spirito Santo» ai discepoli (20,22). Se si tiene conto della concentrazione cristologica della pneumologia giovannea, del fatto che è il Risorto non ancora salito al cielo che dona lo Spirito (20,17), del tenore del testo, cioè dell'assenza dell'articolo davanti a "Spirito Santo", «del ruolo dello Spirito, attualizzare la parola di Gesù, per rendere presente nella comunità Gesù stesso. Inoltre le parole "accogliete Spirito santo" si riferiscono immediatamente al gesto dell'altare del v. 20a; è un richiamo alla Croce e al dono dello Spirito in 19,30. Il Crocifisso si rivela nella gloria della sua Risurrezione; in una parola, è la rivelazione del senso dell'ora di Gesù. Il dono dello Spirito è donato ai discepoli, la sera di Pasqua, per *accogliere* questa rivelazione nella pienezza della fede», da cui nasce la chiesa, simbolizzata dalla nuova relazione tra Maria nuova Madre del Discepolo prediletto suo nuovo figlio<sup>38</sup>. In sintesi, senza confusione e concordismi come in Lc 24,48 e At 1,1-6 e in Gv 20,22 viene rivelato il fondamento cristologico pasquale dello Spirito, della chiesa e della testimonianza apostolica, così in At 2,1-13 e in Gv 14,16-17.26; 15,26-27; 16,5-11. 12-15 si rimarca la dimensione pneumatica della chiesa e del ministero apostolico. «Per entrambi [gli evangelisti], il compito dello Spirito è quello di prendere il posto di Gesù, di continuare la sua opera e di costituire la sua presenza nel mondo»<sup>39</sup>. Secondo, l'identità dei discepoli inviati non può essere ridotto ai soli «"Apostoli" e, per estensione ai loro successori, i futuri ministri della chiesa; ma la relazione "Padre-Figlio - Figlio-discepoli, che struttura la frase, si oppone a tale interpretazione; ogni volta che essa appare in Gv regge un annuncio che riguarda, attraverso i discepoli presenti, tutti i discepoli futuri (6,57; 10,14s; 15,9s; 17,18.21s.23)»<sup>40</sup>. Terzo, per conseguenza la natura del dono dello Spirito non concerne immediatamente la specifica competenza apostolica, ma direttamente il suo presupposto, la fede piena dei discepoli e indirettamente la loro competenza apostolica. «Il dono dello Spirito alla sera di Pasqua, allora, è differente dal dono della Pentecoste, che è un carisma di tipo profetico, ordinato alla testimonianza dei discepoli, nella loro missione apostolica. Si tratta sempre fondamentalmente della vita di fede dei discepoli»<sup>41</sup>. Da ultimo, la competenza di rimettere i peccati del testo del tridentino non va inteso «in senso positivo e non in senso esclusivo. Nel testo giovanneo è presente anche il modo del perdono dei peccati che viene esercitato nella disciplina penitenziale sacramentale della riconciliazione nella chiesa, ma ciò non esclude tutta la vasta gamma di significati che vanno dalla remissione dei peccati nel sacramento del battesimo alla preghiera e all'annuncio del perdono dei peccati mediante la proclamazione del vangelo» (Lc 24,46-47; Gv 1,29; 1Gv 2,2; 3,5; 4,10)<sup>42</sup>. «La creazione nella chiesa di una prassi penitenziale appartiene solo a tempi più tardi; ma fin dal principio è presente l'aspirazione alla libertà dal peccato e al mantenimento della purità della comunità. Per Giovanni l'assoluzione dei peccati è dono e mandato del Signore risorto»<sup>43</sup>. «Il testo

<sup>38</sup> DE LA POTTERIE, *Parole*, 200-201.

<sup>39</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1310.

<sup>40</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 301.

<sup>41</sup> DE LA POTTERIE, *Parole*, 200.

<sup>42</sup> FERRARO, *Lo Spirito*, 320.

<sup>43</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 3, 541.

di Gv 20,23 attesta con ogni chiarezza che il potere di riconciliazione è stato effettivamente trasmesso da Gesù ai suoi "discepoli" [che] rappresentano in Gv tutti i futuri credenti. Ma viene posto solo il principio: non sono precisati né l'esercizio né gli agenti di tale potere; perciò il testo non autorizza ad affermare che la pratica di questa o di quella Chiesa è infedele alla Scrittura»<sup>44</sup>. In sintesi, «il racconto giovanneo dell'apparizione del Vivente ai discepoli riuniti delinea la nuova condizione dei credenti nel mondo. Grazie al dono della pace e alla comunicazione dello Spirito, la loro comunità è portatrice di vita per il mondo; attraverso di essa si attualizza la presenza permanente del Signore, che ha trionfato sulla morte»<sup>45</sup>.

Verona 18.5.99 s.d.g.

---

<sup>44</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 321; cf BROWN, *Giovanni*, 2, 1317.

<sup>45</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 4, 312.

***TEMPO ORDINARIO***

## *Seconda domenica del Tempo ordinario*<sup>1</sup>

Il giorno dopo, Giovanni vedendo Gesù venire verso di lui disse: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo! Ecco colui del quale io dissi: Dopo di me viene un uomo che mi è passato avanti, perché era prima di me. Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele». Giovanni rese testimonianza dicendo: «Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui. Io non lo conoscevo, ma chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo. E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio» (Gv 1,29-34).

«L'anno liturgico non è un'idea, ma è una persona. Gesù Cristo e il suo mistero attuato nel tempo e che oggi la chiesa celebra sacramentalmente come "memoria", presenza" "profezia"»<sup>2</sup>. Muovendo dalla centralità del mistero pasquale, la liturgia «nel corso dell'anno liturgico distribuisce tutto il mistero di Cristo dall'Incarnazione e dalla Natività fino all'Ascensione e al giorno di Pentecoste e all'attesa della beata speranza e del suo ritorno» (SC 184).

La seconda domenica del tempo ordinaria si collega e sviluppa il tema della prima domenica. Infatti i testi liturgici, supponendo il Battesimo Gesù là celebrato, intendono iniziare i cristiani a scoprirne, il significato, celebrando le parole e i gesti di Gesù come sua progressiva rivelazione fino alla sua epifania escatologica della fine dell'anno liturgico.

### **1. Il testo e il contesto di Gv 1,29-34**

Nella prima lettura del secondo Isaia 49.3.6 un personaggio imprecisato viene chiamato da Jahve «mio Servo, Israele» per inviarlo come «luce delle nazioni» (Is 49,3.6). Nel Sal 40.7.9 l'ebreo ringrazia Jahve perché non gli ha chiesto «olocausto e vittima per la colpa», perciò gli offre ciò che gli è gradito: «Che io faccia il tuo volere». Nella seconda lettura Paolo si sente chiamato ad essere apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio» rispetto ai Corinzi «chiamati ad essere santi» (1Cor 1,1.2). Il brano del vangelo concerne il Battesimo di Gesù, secondo l'ottica interpretativa giovannea. Per comprendere il valore della testimonianza cristologica di Giovanni, il testo evangelico va compreso nel suo contesto immediato e remoto.

Il primo capitolo del quarto vangelo si può considerare composto da due prologhi, tra di loro distinti e connessi, «prologo poetico», vv 1-18, «prologo narrativo», vv 19-51<sup>3</sup>. I vv 6-8 e 15, prima testimonianza di Giovanni Battista, connettono il prologo poetico con quello narrativo, seconda testimonianza di Giovanni Battista e dei discepoli, vv 1,19-51. Quest'ultimo testo è costituito da due testimonianze bipartite che sembrano avvenire nello stesso luogo, Betania d'oltre il Giordano, ma in due giorni successivi: quello di Giovanni vv 19-34, e quelli dei discepoli di Gesù, vv 34-51. La prima testimonianza di Giovanni, mai denominato Battista nel quarto vangelo, avviene in due giorni successivi: primo giorno, testimonianza negativa-polemica di Giovanni davanti alle autorità di Gerusalemme, vv 19-28; secondo giorno, testimonianza positiva-rivelativa di Giovanni rivolta a tutti, vv 29-34 e nuova testimonianza

<sup>1</sup> Nella prima domenica del tempo ordinario si celebra il Battesimo di Gesù.

<sup>2</sup> A. BERGAMINI, *Anno liturgico*, NDL, 65 e 68.

<sup>3</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 215.

di Giovanni su Gesù davanti a due dei suoi discepoli, sequela e testimonianza dei primi tre discepoli di Gesù, Andrea e Pietro, vv 35-42 e di altri due discepoli, Filippo e Natanaele, vv 43-51. I. prologo poetico: il Logos-Carne, vv 1-18; II. prologo narrativo: la testimonianza sul Logos-Carne, vv 19-51: A. testimonianza di Giovanni Battista: a. negativa davanti alle autorità di Gerusalemme, vv 19-28; positiva davanti a tutti, vv 29-34; B. davanti ai suoi discepoli che diventano discepoli di Gesù, testimoni della sua l'identità, vv 35-42 e 43-51. In schema: I. II: A. a. b.; B. a. b. Questo complesso riquadro letterario rimanda al corrispettivo sfondo culturale. Poiché per il quarto vangelo la funzione di Giovanni non è di predicatore apocalittico-morale e di battezzatore, ma di testimone escatologico di Gesù, la comprensione della sua testimonianza dipende dai diversi piani del suo sfondo pluriculturale. «Gv distingue, talvolta esplicitamente, il tempo degli uditori contemporanei di Gesù e il tempo dei lettori che vivono dopo pasqua»<sup>4</sup>. Infatti il significato di testimonianza e le categorie usate come «l'Agnello di Dio» (29), «colui esisteva prima di me» (30)..., hanno un duplice sfondo culturale positivo e negativo. Il primo è dato dei testi biblici messianici dell'AT come Is 42,1-9; Sal 2,7 e soprattutto dalla loro spasmodica comprensione giudaica ostile o favorevole alla messianicità di Gesù al tempo di «Giovanni e dei suoi uditori» compreso Gesù. I Giudei attendevano il Messia sotto forma di Elia secondo Mt 3,1, del Profeta secondo Dt 18,15, dei due Messia di Aronne e d'Israele secondo Qumran (1QS 9,11). Il secondo contesto è quello al tempo di «Giovanni evangelista e dei suoi lettori», cristiani credenti, giudei ostili alla divinità dei Gesù e cristiani doceti ostili all'umanità del Figlio di Dio<sup>5</sup>. In questo contesto di ostilità si comprende meglio il valore della testimonianza forense di Giovanni Battista. «Nel pensiero di san Giovanni, l'opera di Cristo si svolge in un contesto di opposizione e di una difesa. Il solo uso di formule richiama già il linguaggio forense: la più frequente è testimoniare per, *martyreîn perí*, come davanti ad un tribunale, sembra indicare una deposizione a proposito di qualcuno, il più spesso delle volte rispetto a Cristo»<sup>6</sup>. In questo contesto è possibile comprendere il genere letterario del testo. «Lo stile e il procedimento compositivo fanno ricorso a due registri: uno di carattere narrativo e l'altro di tipo kerigmatico-liturgico» forense. «Sono questi tratti letterari generali che depongono a favore di una unità comprensiva del brano evangelico in questione»<sup>7</sup>. Il testo evangelico odierno della testimonianza di Giovanni su Gesù, vv 29-34, fondendosi con quello del battesimo non narrato, si articola in due parti parallele progressive: A. 29-31 e A'. 32-34. La prima parte, dopo una introduzione narrativa, si apre con una affermazione cristologica enigmatica: «ecco l'Agnello di Dio, il togliente il peccato del mondo» ed è seguita da due chirofiche; la seconda parte introdotta pure da un frammento narrativo si articola in due parti bipartite, composte da tre chirofiche progressive concluse dalla fondamentale testimonianza cristologica su Gesù: «Questi è il Figlio di Dio». La progressività consiste nel passaggio dall'affermazione immaginativa iniziale, spiegata da due affermazioni secondarie, (conoscenza rituale del Battista sinottico), alle tre affermazioni secondarie esplicative terminanti nell'attestazione fondamentale cristologica (espressione della conoscenza carismatica di Giovanni il Testimone della tradizione giovannea). In schema: A. vv 29-31: introduzione, v 29a, a. affermazione fondamentale, v 29b, b. prima chiarifica, v 30; c. seconda chiarifica v 31; A'. vv 32-34: introduzione, v 32a, d. prima chiarifica, v

<sup>4</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 17.

<sup>5</sup> I. DE LA POTTERIE, *Ecco l'agnello di Dio, Gesù verità*, 29; M. HENGEL, *La questione giovannea*, Paideia, Brescia, 1998, 179-188; 276-287.

<sup>6</sup> I. DE LA POTTERIE, *La notion johannique de témoignage dans saint Jean*, Sacra Pagina. (Miscelanea Biblica. Congressus internationalis catholicus de re biblica), ed. J. COPPENS, A. DESCAMPS, E. Massaux, Duculot, Gembloux, 1959, 2, 195-196.

<sup>7</sup> FABRIS, *Giovanni*, 180-181.

32b, c. seconda chiarifica, v 33a; b. terza chiarifica, v 33b; a. affermazione fondamentale, 34. *In schema: A. intr., a. b. c.; A'. intr., d. c. b. a.* L'analisi di questo indicativo rivelativo rende ragione del suo valore imperativo testimoniale.

## 2. L'indicativo teologico: testimonianza positiva di Giovanni

La comprensione della prima parte con la sua affermazione enigmatica, «l'Agnello di Dio, il togliente il peccato del mondo», vv 29-31, prepara la comprensione della seconda con la sua attestazione cristologica più densa, «il Figlio di Dio», vv 32-34.

*A. Prima parte: Giovanni proclama Gesù «l'Agnello di Dio, il togliente il peccato del mondo», vv 29-31*

Nella prima parte, dopo un'introduzione, segue un'affermazione fondamentale, seguita da due affermazioni esplicative: A. intr. a. b. c. L'introduzione, v 29a costa di due parti, le coordinate giovannee, l'una temporale, «il giorno dopo», seconda giornata dell'azione battesimale del Battista, l'altra spaziale, «Betania d'oltre Giordano, luogo dove Giovanni battezzava» (28). Per il quarto vangelo «la valle del Giordano è lo spazio geografico dove è risuonata la voce del testimone e brillata la luce della sua lampada» (cf 5,35)<sup>8</sup>. In questo contesto il Battista vede Gesù «veniente, *erchómenōn*» verso di lui. «Spontaneamente si immagina che Gesù venga verso Giovanni per farsi battezzare, come dice la tradizione sinottica (Mt 3,13; Mc 1,9). In realtà il momento di cui qui si parla è posteriore, nel tempo del racconto, all'episodio tradizionale: quest'ultimo sarà infatti revocato retrospettivamente da Giovanni nella dichiarazione che segue. All'inizio del v 29 il fatto narrato è quindi il venire di Gesù verso Giovanni, già investito dallo Spirito Santo. Quando Gesù compare per la prima volta nel quarto vangelo, è presentato nell'atto di venire. Nel vangelo di Giovanni il verbo venire "*érchomai*", è diventato in maniera peculiare veicolo di particolari asseriti cristologici. In Gv 5,43; 7,28; 8, 14,42; 9,39; 10,10; 12,47; 16,28; 18,37 il Cristo giovanneo parla del fatto che è venuto da Dio; in quanto inviato da Dio, egli è il messia; non viene nel proprio nome, ma nel nome del Padre»<sup>9</sup>. «Così si compie l'annuncio di Isaia: "Il Signore viene" (Is 40,10). Se Gesù *viene* verso Giovanni non per farsi battezzare, ma viene per dire il sì di Dio alla promessa; viene verso Giovanni nel quale si ricapitolano l'esperienza e l'attesa d'Israele. La reazione di Giovanni è a livello profondo: "e dice: "Ecco l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo"»<sup>10</sup>. L'evangelista fa sì che sia il battezzatore-profeta, «voce» della Parola, "lanterna" della Luce, a proclamare l'identità di Gesù (1,1.23; 5,35; 8,12). L'espressione di Giovanni, v 29b, consta di tre parti, l'esclamazione, l'affermazione fondamentale bipartita, la frase pure bipartita di specificazione subordinata participiale articolata. In schema: A. B. a., b.; C. a., b.. L'aoristo «*ide*, [guarda, vedi] non ha valore di imperativo, ma ha funzione indicativa, di qui l'uso del nominativo che lo segue»<sup>11</sup>. Il significato esclamativo, ecco, richiamando l'attenzione, qualifica il valore di rivelazione e di investitura dell'affermazione che segue (1Sm 9, 17; 10,1). L'analisi delle due parti bipartite lasciano comprendere il duplice problematico significato dell'affermazione. Nella prima parte si afferma che Gesù è: a. l'Agnello. b. di Dio. Il sostantivo «l'Agnello», preceduto dall'articolo determinativo, analogamente ad altri termini cristologici come «il pane, la luce» non è un qualsiasi agnello, ma esprime l'inconfondibile identità della persona a cui viene attribuito (6,41; 8,12). Riferiti a Gesù Cristo i termini greci agnello, *amnòs*, ricorre solo in Gv 1,29.36; At 8,32; 1Pt 1,19 e *arníon*, diminutivo di *arnōn*, agnello, appare più volte in Ap 5,6.8.12.13. Il significato

<sup>8</sup> D. MOLLAT, *Le vocabulaire spatial, Études johanniques*, Seuil, Paris 1979,104.

<sup>9</sup> T. SCHRAMM, *érchomai*, *DENT* 1,1391-1392.

<sup>10</sup> LÉIN-DUFOUR, *Lettura*, 237.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 237, nota 31.

dei due termini dipende dallo sfondo culturale. «Molti termini cristologici giovannei hanno un triplice *background*: nel giudaismo, nell'ellenismo e nella primitiva chiesa, e questo può essere vero anche per l'agnello» giovannea<sup>12</sup>. Muovendo, oltre che dall'AT, da questo sfondo culturale si danno varie interpretazioni di Gesù come l'Agnello di Dio<sup>13</sup>.

I significati naturalmente variano a secondo che si comprendono a livello di Giovanni Battezzatore storico o del quarto evangelista. Ciò non significa che l'evangelista abbia inventato tale categoria, ma l'abbia interpretata, muovendo dalla tradizione precedente risalente al Battista, come consonante con la sua cristologia. Non sembra che il profeta battezzatore dato il tenore minaccioso e gioioso del suo messaggio (Mt 3,7; Gv 3,29-30) abbia compreso e proclamato Gesù come agnello di pasqua (Es 12,5.46) o di espiazione (Es 29,30-42) o come agnello-servo sofferente (Is 53,7; Ger 11,18), come il sacrificio di Isacco (Gen 22); o, a motivo del «doppio significato del termine aramaico *ṭly'*, ragazzo o agnello»; come agnello-servo che fa «trionfare il diritto, la giustizia<sup>14</sup>. Il Battista come i Giudei del suo tempo condivide «un'attesa non uniforme di una figura escatologica» come «il veniente», «l'Elia redivivo», «il profeta», «il Messia nascosto», «il Messia d'Aronne e d'Israele», ma non nella forma-figura d'Agnello<sup>15</sup>. Il Battista comprenderebbe e proclamerebbe Gesù o come il vincitore agnello apocalittico, visto nella sua «funzione escatologica» o, preferibilmente, secondo l'esegesi coeva di Is 42,1, come Servo-Eletto-Messia di Jahve<sup>16</sup>. A livello della «tradizione protocristiana», muovendo da Is 53,4; Sal 34,20 LXX; da Es 12,3.11.46, Gesù viene inteso come «l'agnello paziente nella sofferenza» (At 8,32), come «agnello [sacrificale] senza difetti e senza macchia» (1Pt 1,19); come «Cristo, la nostra Pasqua, immolato» (1Cor 5,7)<sup>17</sup>. Per il quarto vangelo, potendosi comprendere la morte di Gesù come agnello pasquale, sgozzato alla Vigilia di pasqua e a cui non viene spezzato alcun osso (19.14.34), Gesù è fatto proclamare da Giovanni come l'Agnello pasquale, meno plausibilmente come «l'agnello [o *ariete*] apocalittico»<sup>18</sup>. In sintesi, pur dandosi varie interpretazioni, nessuna è esaustiva sembra preferibile intendere Gesù-Agnello in bocca a Giovanni Battista come Servo-Eletto-Messia e a livello dell'evangelista come Servo-Messia sofferente e Agnello-pasquale. «Che oltre a questi due temi Giovanni possa anche aver riportato qualche eco dell'agnello apocalittico originale di Giovanni, ma nel vangelo non ci sono altri riferimenti»<sup>19</sup>. Agnello di Dio è «un'espressione figurata di identificazione analoga ad altri detti giovannei caratterizzati da *egō eimī*» il pane della vita, la luce del mondo, porta delle pecore (6,34; 8,12; 10,7)<sup>20</sup>. Nella seconda parte il genitivo «di Dio», il riferito al Servo-Figlio-Messia fino a Giovanni Battista poteva essere inteso solo come inviato, adottato, appartenente a Jahve, ma non come unico Figlio divino. Ma già nei sinottici Gesù si autocomprende come Figlio unico o particolare del Padre (Mt 11,27; Lc 10,22; Mt 24,36; Mc 13,32; Mt 21,37; Mc 12,6; Lc 20,13) e nel quarto vangelo tale genitivo indica la particolare appartenenza e provenienza dell'Agnello-Figlio «proprio quale Unigenito [mandato] da presso il Padre» (1,14). Questa qualità relazionale con il Padre consente a Gesù d'attuare la sua azione-funzione. Quindi il

<sup>12</sup> R. INFANTE, *L'Agnello nel quarto vangelo*, RivBiblt 43(1995) 343.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 332.

<sup>14</sup> J. JEREMIAS, *amnos*, GLNT 1,919 e 921; DE LA POTTERIE, *Ecco l'agnello*, 32.

<sup>15</sup> R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale / capp. 1-12*, Cittadella, Assisi, 1971, 1,61.

<sup>16</sup> INFANTE, *L'Agnello*, 357.

<sup>17</sup> G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996,279.

<sup>18</sup> INFANTE, *L'agnello*, 358 e 360.

<sup>19</sup> BROWN, *Giovanni*, 1,83.

<sup>20</sup> G. DAUTZENBERG, *amnós*, DENT 1, 187:

“di Dio” «può benissimo significare oggettivamente “Agnello dato da Dio”, “proveniente da Dio”»<sup>21</sup>. «Il gen. “di Dio” ha in Gv 1,29 una funzione simile a quella che ha in Gv 1,9; 6,32, [...] cioè di designare Gesù come colui che attua la realtà indicata con l’immagine, qui dunque quella degli agnelli pasquali dell’AT»<sup>22</sup>. Questa realtà dinamica dell’Agnello di Dio è espressa dalla bipartita frase secondaria espressa dal sostantivo participiale articolato, «il togliente, *o aírōn*», e dal sostantivo pure articolato e determinato dal suo genitivo, «il peccato del mondo, *tēn amartían tou̅ kósmou*. Il verbo togliere, «*airein* nei LXX non ha mai il senso di portare una colpa» come in Is 53,4, ma di «*aphiénaí*, perdonare il peccato come in 1Sam 15,25; 25,28»<sup>23</sup>. In Is 53,4 il Servo «porta, *phérei*», ma non toglie una colpa e come personalità messianica corporativa esercita «una missione vicaria», ma non espiazionale, per cui «anche la frase sull’offerta della propria vita “in espiazione” rientra nella variazione del tema della sostituzione»<sup>24</sup>. Perciò anche per Giovanni Battista il Servo-Messia-Agnello non toglie mediante il suo sacrificio d’espiazione i peccati, ma attuando la promessa salvezza a partire dai testi profetici e commenti giudaici consente a Dio di purificare mediante la conoscenza di lui il suo popolo (Is 11,9; Ger 31,31-34; Ez 36,25-28; Zc 13,2). «Con la sua verità, Dio allora vaglierà tutte le azioni dell’uomo e si monderà alcuni figli dell’uomo, eliminando ogni spirito di ingiustizia dalle viscere della loro carne e, purificandoli nello Spirito Santo da tutte le opere empie, aspergerà su di essi lo Spirito di verità come l’acqua lustrale» (1QS IV,20-21; Ap.Bar., 63,1-4). Per l’evangelista Gesù non compie l’atto del togliere ma è «il togliente» continuamente non i peccati, ma «il peccato del mondo» (1Gv 3,5). «Eccetto che in Gv 5,8-12, Gv non conosce per *airein* altro significato che quello di “togliere”: 2,16; 10,18; 11,39,4; cf 15,25»<sup>25</sup>. Il peccato», al singolare determinato dall’articolo, formula preferita nel quarto vangelo, 13x su 17x, non indica ogni singolo atto né la loro somma, ma «l’atteggiamento fondamentale» e la conseguenza oggettiva impotenza esistenziale ad accogliere la salvezza «del Salvatore del mondo» o degli uomini (4,42)<sup>26</sup>. Infatti il tema «dell’espiazione, cioè dell’eliminazione (cf. “togliere”) di una tale situazione emerge ogni tanto nelle formule giovanee “per la vita del mondo” (6,51c), “per le pecore” (10,11.15), “per il popolo” (11,50), “per loro” (17,19)»<sup>27</sup>. Gesù è venuto «per togliere i peccati»; egli è «espiazione per i nostri peccati»; «il sangue di Gesù ci purifica da ogni peccato» (1Gv 3,5; 2,2; 4,10; 1,7); muovendo da qui nell’Apocalisse si sviluppa, con differenti sfumature, l’intera cristologia dell’Agnello-Capretto apocalittico sgozzato, espiatore e vincitore d’ogni nemico e male<sup>28</sup>. In sintesi, se l’affermazione di Giovanni Battista circa il titolo cristologico Gesù «l’Agnello di Dio il togliente il peccato del mondo» è «il primo commento cristiano del battesimo di Gesù», sembra probabile che Giovanni l’abbia riconosciuto e profetizzato come il Servo-Figlio-Messia. Questo titolo nel quarto vangelo viene fatto attribuito da Giovanni a Gesù, come «l’Agnello (pasquale espiatorio) di Dio, il togliente il peccato del mondo», anticipo dell’Agnello vincitore dell’Apocalisse<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,240.

<sup>22</sup> DAUTZENBERG, *amnós*, *DENT* 1,187.

<sup>23</sup> Léon-Dufour, *Lettura*, 1,240 e nota 14.

<sup>24</sup> G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento. V. II. Teologia delle tradizioni profetiche d’Israele*, Paideia, Brescia 1974.

<sup>25</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 240, nota 14.

<sup>26</sup> PENNA, *Ritratti*, 2,428.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 2,429; alla prospettiva espiazionista sacrificale si potrebbe pensare alla liberazione dal peccato da Gesù Parola-Verità di vita, DE LA POTTERIE, *L’agnello*, 38.

<sup>28</sup> PENNA, *Ritratti*, 2,481.

<sup>29</sup> O. CULLMANN, *Christologie di Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1966,61; LÉON-Dufour, *Lettura* 1,246.

Nella prima chiarifica, v 30 Giovanni determina l'ulteriore identità di Gesù, «l'Agnello di Dio», come preesistente. Nel primo capitolo del quarto vangelo ricorrono quattro affermazioni cristologiche del Battista sulla temporalità del Logos-Carne Gesù. Le prime due del prologo poetico testimoniano il diventare del transesistente Logos l'esistente Gesù storico; le seconde due del prologo narrativo dichiarano il rivelarsi dell'esistente Gesù come identico al transesistente Logos. Le affermazioni costituiscono due parallelismi progressivi. Giovanni testimonia e continua a gridare che **come** il «Logos-Luce, v 7, Colui che viene dopo di me, *opisō mou*, Gesù, è al di sopra di me, *émprosthén mou*, Logos, perché era prima di me, *prōtós mou ēn*, Logos, v 15; **così** colui che viene dopo di me, *opisō mou*, Gesù, v 27, dopo di me, *opisō mou*, viene un uomo, Gesù, che è al di sopra di me, *émprosthén mou*, Logos, perché prima di me era, *prōtós mou ēn*, Logos, v 30. In schema A. vv 6-8: A'. v 15 = B. v 27: B'. v 30.

Questo ultimo versetto 30, riassuntivo degli altri tre, consta di due parti, una introduzione narrativa e l'altra tripartita contenutistica kerigmatica, in schema, A. B., a., b., c.. La frase narrativa connette l'affermazione di Gesù veniente verso Giovanni Battista rivelato come «l'Agnello di Dio» e qui designato come «egli è colui del quale dissi». La frase kerigmatica precisa e completa l'ulteriore qualità del soggetto già presentato come «l'Agnello di Dio». La chiarifica avviene tramite tre affermazioni in progressione, la prima negativa principale, la seconda affermativa secondaria e la terza affermativa esplicativa conclusiva. Tre avverbi spazio-temporali in posizione iniziale qualificano i tre verbi in posizione finale, il primo al presente e gli altri due all'imperfetto: dopo di me viene un uomo, *opisō mou érchtai anēr* (Gesù spazio-temporale oggi); il quale al di sopra di me esisteva, *ós émprosthén mou gégonen* (Logos transpaziale nel passato); perché prima di me era, *óti prōtós mou ēn* (Logos transtemporale nel passato). Il significato della chiarifica, dipende dal duplice livello di lettura e del conseguente contesto culturale giudaico messianico di Giovanni e protocristiano antidoceta del quarto vangelo. A livello del profeta-battezzatore Giovanni **come** nel prologo poetico, secondo il contesto ebraico-giudaico culturale messianico della transesistenza della Sapienza e del Messia nascosto presso Dio, afferma contro la negazione giudaica l'evento-fatto del diveniente-diventato transpaziale-temporale Logos-Dio il Gesù spazio-temporale a lui posteriore. **Così** nel prologo narrativo contro ogni negazione giudaica espressa dalla commissione di controllo inviata da Gerusalemme il Battista attesta l'avvenuta identità tra lo spazio-temporale Gesù, a lui posteriore, e il transpaziale-temporale Logos, a lui precedente (Pr 8,22-31; Sir 24,3.8-11, *Hen. aeth*, 48,3.6; 4Esdr 13). A livello del quarto vangelo, muovendo dalle «protocrisologie» asiatiche liturgiche, l'evangelista fa recedere la testimonianza del Battista dalla pasqua fino alla transesistenza spazio-temporale del Logos per testimoniare con il «noi» ecclesiale identico all'esistente spazio-temporale uomo Gesù a lui posteriore (Fil 2,6-11; Col,15-20)<sup>30</sup>. «E noi abbiamo contemplato la sua gloria; ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita, ciò testimoniano e vi annunciamo» (1,14c; 1Gv 1,1-2). Così, pur a due differenti livelli, storico e teologico, a Giudei e a Cristiani di allora e di sempre «il Battista non testimonia dunque soltanto la preesistenza (1,30), ma anche la morte espiratrice di Gesù 19,36» proprio come identico al sovraesistente Unigenito Figlio-Logos del Padre<sup>31</sup>.

Nella seconda chiarifica, v 31, Giovanni precisa indirettamente le prime due affermazioni, esprimendo la sua posizione rispetto a Gesù, l'Agnello di Dio come il

<sup>30</sup> PENNA, I ritratti, 2,129; J. GNILKA, *La lettera ai filippesi. Tetso greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 192,248-252; E. LOHSE, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia, 1979, 101.

<sup>31</sup> DAUTZENBERG, *amons*, DENT, 1,187.

tranesistente Logos. L'asserzione costa di tre parti concentriche: affermazione fondamentale negativa soggettiva, finalità profetico-testimoniale oggettiva e motivazione ministeriale soggettiva. A. Io non lo conoscevo, v 31a; B. ma proprio perché egli fosse manifestato in Israele, v 31b; A'. io sono venuto a battezzare con l'acqua., v 31c. A rigor di logica non si capisce come il Battista, non conoscendo Gesù, sia venuto a battezzare con l'acqua affinché sia manifestato ad Israele. Ma ad una analisi più profonda o stratifica la struttura sintattica contorta lascia meglio emergere la centralità ministeriale dell'azione profetica-testimoniale del Battista, rispetto alla marginalità della sua esperienza soggettiva. Giovanni non conosce Gesù, v 31a. A livello di Giovanni storico, le varie interpretazioni sinottiche cristologiche del Battesimo di Gesù da una parte testimoniano la difficoltà ad integrarlo con la figura senza ombre di Gesù e dall'altra parte consentono di non dubitare sulla «storicità del battesimo di Gesù ad opera di Giovanni»<sup>32</sup>. L'azione di Giovanni rispetto al battezzando Gesù era di tipo cultuale. Tale modalità costituisce la sua iniziale conoscenza-non conoscenza di Gesù. Infatti nell'affermazione del v 31a Giovanni non nega di aver conosciuto in senso iniziale tramite una «scoperta progressiva», *ginóskō*, Gesù, ma afferma che non lo «sapeva, *ēdein*». L'imperfetto «non sapeva» esprime il non stato o «presa di coscienza, di certezza posseduta» al presente, che non gli consente al presente di «interpretare rettamente ciò che accadde all'intorno» ossia l'identità profonda dell'Agnello di Dio, come Figlio-Logos transesistente<sup>33</sup>. Infatti «l'incarcerazione e la decapitazione prematura del Battista hanno impedito un più chiaro confronto con l'azione e la predicazione di Gesù»<sup>34</sup>. Giovanni conosce Gesù solo ritualmente. Perciò, data questa conoscenza cultuale, «è storicamente possibile che il Battista, sentendo parlare dell'attività di Gesù, lo abbia fatto interrogare tramite i suoi discepoli sul significato di tale operare, che di fatto non coincidevano con la propria concezione del "più forte" che sta per inaugurare il Giudizio escatologico»<sup>35</sup>. Tuttavia questa conoscenza era sufficiente per consentire a Giovanni di attuare la finalità della sua azione, espressa dalla frase centrale, v 31b. Lo scopo immediato della sua azione non è la conoscenza di Gesù, ma la rivelazione divina messianica a Israele. Tramite l'azione battezzatrice di Giovanni Dio fa sì che l'atteso Messia si riveli come Elia, o il Profeta o il Messia nascosto, o un Altro ad Israele, ma non ancora come il tranesistente Logos-Figlio identico al semplice uomo Gesù di Nazareth. Infatti Giovanni, v 31a, è venuto per attuare la divina messianica rivelazione battezzando con acqua, v 31c. Questo è il suo «segno di distinzione (l'*egō* lo fa rilevare), ma è anche il suo limite»<sup>36</sup>. Egli per il quarto vangelo è una voce più che un battezzatore. Perciò nella seconda parte del brano l'evangelista fa spiegare a Giovanni stesso come egli sia diventato il primo testimone dell'enigmatica e divina identità di Gesù, l'Agnello di Dio.

*A'. Seconda parte: Giovanni testimonia che Gesù, l'Agnello di Dio, è il Figlio di Dio, vv 32-34*

Come la prima parte anche la seconda dopo un'introduzione, seguono, ma in ordine inverso rispetto, tre dichiarazioni di chiarifica che vengono riassunte dalla affermazione fondamentale finale: introduzione, v 32a; d. prima chiarifica, v 32b; c. seconda chiarifica, v 33a; b. terza chiarifica, v 33b; a. affermazione fondamentale, v

<sup>32</sup> H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca. Prima Parte. ai capp. 1,1-951*, Paideia, Brescia 1983, 356.

<sup>33</sup> I. DE LA POTTERIE, *oida e ginóskō. I due modi di "conoscere" nel quarto vangelo*, *Studi*, 315; G. Noll, *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco, neovolgata. Analisi filologica, traduzione italiana*, Vaticana, Città del Vaticano, 1987<sup>2</sup>, 28.

<sup>34</sup> SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1,665.

<sup>35</sup> G. ROSSÉ, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 260, nota 71.

<sup>36</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1,420.

34, conclusiva e inclusiva con l'inizio della testimonianza negativa, v 19. Dal punto di vista letterario i vv 32b-33 formano un parallelismo incrociato: a. Spirito Santo, v 32b; b. battezzare con acqua, v 33a; a'. Spirito Santo, v 33b; b'. battezzare con Spirito, v 33c.

La congiunzione «e» del v 32a, serve all'evangelista per far continuare a Giovanni la spiegazione di come egli, attuando la sua missione di battezzatore con acqua, affinché Gesù venisse rivelato ad Israele, sia passato da non sapere a sapere chi è Gesù, L'agnello di Dio, e perciò a testimoniare che proprio quegli è il Figlio di Dio. Con l'espressione narrativa «e testimoniò Giovanni dicendo», v 32a, l'evangelista fa in modo che sia lo stesso Battezzatore in prima persona a chiarire come egli sia venuto «per la testimonianza», o «per testimoniare» l'intima identità di Gesù (1,7.8.15.19). «Ora la testimonianza di Giovanni viene giustificata e spiegata»<sup>37</sup>. La chiarifica, consiste in tre momenti in progressione che terminano come l'asserzione del suo specifico e fondamentale contenuto. La prima chiarifica, v 32b, bipartita, verbo al perfetto e corrispettivo oggetto tripartito, è limitata all'esperienza del battesimo da parte del Battista. Mc riferisce il fatto del battesimo di Gesù (1,9). Lc l'annota retrospettivamente come l'atto precedente alla preghiera e alla rivelazione della voce (3,21). Mt riporta il dialogo tra il Battista e Gesù circa il valore purificatorio del rito (3,14). Nel quarto vangelo si suppone il fatto rituale e il Battista esprime la sua esperienza del suo fatto-evento pneumatico. I sinottici sono concordi nell'affermare il fatto-evento: «lo Spirito di Dio o Santo è discendente e/o discese su Gesù (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,32). Nel quarto vangelo con la forma verbale «ho visto, *tethéamai*» al tempo perfetto, lo stesso Battista afferma d'aver fatto un'esperienza visiva o meglio contemplativa dello stesso fatto-evento pneumatico.

Tale esperienza contemplativa, dato il tempo perfetto e la qualità del verbo, *tethéamai*, contemplo, (cf Gv 1,14c; 1Gv 1,1), continua da allora fino ad oggi proprio come autorevolezza della sua testimonianza. Il contenuto dell'esperienza contemplativa è triplice: lo Spirito discendente, come forma di colomba dal cielo, si posò rimase su di lui, Gesù. L'oggetto primo della visione è lo Spirito «L'immagine del messia che riceve lo Spirito in modo permanente corrisponde alle attese ideali maturate attorno ad alcuni testi biblici della tradizione profetica di Is 11,1-2; 42,1; 61,1; cf Test. di Giuda 24,1-3; Test. di Levi 18,7»<sup>38</sup>. L'oggetto secondo è la sua esemplificazione. La menzione della colomba dal cielo è sufficiente per mostrare che il testo allude, senza dubbio, al battesimo sinottico di Gesù (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,21). Si danno circa sette significati di tale paragone, tra cui nell'esegesi giudaica essa alluderebbe allo Spirito di Gen 1,2 o l'assemblea d'Israele. L'immagine non sembra aver valore pneumatico e messianico, ma servirebbe per rimarcare la reale rilevanza dell'avvenimento. Infatti, secondo l'evangelista, l'oggetto vero della visione giovannea è il terzo: lo Spirito visto nella sua duplice azione. «Lo Spirito discende su Gesù e "rimane su di lui" cosa che viene ripetuta due volte, vv 32 e 33). Con ciò Giovanni attesta che in Gesù si compie un altro annuncio di Isaia: "Su di lui [germoglio di lesse] riposerà lo Spirito di Jahve" (Is 11,2 LXX). Gesù è davvero il Messia promesso»<sup>39</sup>. Il v 33 contiene la seconda e terza chiarifica. Una «e» seguita dal pronome di prima persona «io» le connette con la prima chiarifica. Il testo è composto da due parti bipartite in progressione tra di loro. Nella prima chiarifica, v 33a, Giovanni spiega come egli sia passato dalla non comprensione alla comprensione di Gesù. Negativamente egli conosceva ritualmente Gesù, ma riprendendo il v 31a, rimarca che non lo comprendeva o sapeva nella sua identità profonda. Positivamente con il «ma» av-

<sup>37</sup> *Ibidem*, 1,420.

<sup>38</sup> FABRIS, *Giovanni*, 193.

<sup>39</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,250.

versativo introduce la spiegazione del passaggio dal conoscere al sapere. La sua competenza di testimone oculare non si fonda soltanto sulla sua esperienza visiva, come detto nel v 32b, ma su una visione-compresione interpretata da «colui che lo ha mandato a battezzare con acqua». L'espressione participiale articolata «chi mi ha mandato, *ho pémpsa me*», a livello di Giovanni si deve intendere Jahve, ma a quello del quarto vangelo e dei suoi lettori essa esprime l'identità più profonda di Dio del NT, il Padre. Nel quarto vangelo Gesù esprime per 6x l'identità dinamica di Dio come «chi mia ha mandato, Padre, *ho pémpsa me, patē*» (5,37a; 6,44; 8,16.18; 12,49; 14,24). Nei sinottici la voce dal cielo rivela a Gesù e/o ai discepoli l'identità filiale di Gesù (Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17). Secondo il quarto vangelo come Gesù prima e i discepoli poi comprendono la profonda identità di Gesù quale inviato Figlio unigenito da presso il Padre (1,14c), così Giovanni comprende l'identità di Gesù proprio tramite il suo battezzare con acqua Gesù, quale battezzatore con Spirito Santo. Secondo l'evangelista «Dio aveva fatto dono a Giovanni d'una rivelazione, d'un'interiore illuminazione profetica: "Colui che sarà indicato dallo Spirito Santo discendente e rimanente su di lui e di esso ripieno e perciò donante lo Spirito senza misura" (3,34; 7,39), è quegli che battezerà nello Spirito, cioè il Messia atteso (Is 11,2; 42,1; 61,1). Giovanni ha il dono di vedere con i propri occhi, ma in modo comprensivo, chi è colui che battezza con Spirito. Dio stesso autorizza Giovanni ad adempiere il suo ufficio di testimone e garantisce il contenuto della sua testimonianza»<sup>40</sup>. Il Battista poteva comprendere la differenza tra il suo battesimo con acqua e quello in Spirito del Messia muovendo dai testi profetici giudaici sull'azione purificatrice messianica ad opera dello Spirito Santo (Is 32,15-18; 44,3-5; Ez 36,25-27; Test. di Giuda 24,3; 1QS 4,20). A livello del quarto vangelo l'insistenza sulla differenza dei due battesimi da una parte può rispondere ad esigenze apologetiche contro il battesimo dei discepoli del Battista (At 19,1-7) e dall'altra parte l'esperienza del battesimo cristiano come «nascita dall'acqua e dallo Spirito» (3,5) fa comprendere Gesù come colui che «viene dall'alto» (3,31), come «colui che battezza nello Spirito Santo» (1,33) e che rende possibile la nascita «dall'altro» (3,3).

Il v 34 riporta finalmente l'affermazione fondamentale della testimonianza del Battista. Il testo è tripartito. L'«e» congiuntiva seguita dal pronome «io» indica ad un tempo congiunzione e conclusione da parte di Giovanni in prima persona dell'intera pericope sulla sua testimonianza. I due verbi al tempo perfetto e coordinati tra di loro da una parte indicano la complementare qualità delle loro azioni e dall'altra parte la loro reciproca struttura. L'azione storica dell'«ho visto, *eōraka*», con senso di comprensione riflessa e in modo compiuto continua nel presente e si protende verso il futuro. Questa permanente competenza visiva fonda quella testimoniale. In Giovanni il verbo testimoniare è spesso connesso con il verbo vedere; «l'atto del testimoniare non avrebbe alcun valore se non si fondasse anzitutto su una conoscenza certa. Infatti perché il martire, *mártys*, è fundamentalmente colui che conosce un fatto che il testimoniare, *martyréō*, esprime, per estensione, un'affermazione alla quale non si può non credere»<sup>41</sup>. La forma verbale «ho visto», facendo inclusione con il v 19, «questa è la testimonianza di Giovanni», collega la prima testimonianza giovannea negativa davanti alle autorità giudaiche di Gerusalemme, con quella positiva davanti a tutti. Inoltre «il tempo perfetto dice che la sicurezza di trovarsi davanti al Figlio di Dio gli venne subito e che da allora egli rinno-

<sup>40</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1,421.

<sup>41</sup> I. DE LA POTTERIE, *Jean-Baptiste et Jésus témoins de la vérité d'après le IV évangile*, E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*. (Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici. Roma - 5-11 Gennaio 1972, Istituto di studi filosofici, Roma 1972, 318; B. TRÉPANIÉ, *Contribution à une recherche de l'idée de témoin dans les écrits johanniques*, *Rvue de l'université D'ottawa* 15(1945) 10-11.

va a sé e agli altri questa sicurezza con solennità, come se fosse in giudizio»<sup>42</sup>. Il contenuto della testimonianza è: «Questi è il Figlio del Dio». A differenza di quella sinottica, l'affermazione, esplicativa di quella «l'Agnello di Dio», è pluriarticolata, : pronome dimostrativo, «questi» Gesù, verbo assertivo, «è», soggetto articolato, «il Figlio», genitivo specificativo, «del Dio». Per quanto concerne il titolo sono possibili due letture: Eletto o Figlio. A livello dell'evangelista il titolo Figlio sembra preferibile a quello di "Eletto". Quello di eletto corrisponde a Is 42,1 ed è possibile in bocca a Giovanni e rimanda a 2Sm 7,14; Sal 2,7; e alla rivelazione della voce in Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22. Giovanni poteva comprendere il Messia, oltre che come eletto, anche come Figlio adottivo o Agnello di Dio. «Il titolo *eklektos* riproduce più esattamente dell'*agapetos* sinottico (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 9,35) il testo di Is 42,1 (LXX: *ho eklektos mou*; il che conferma la probabilità che quest'ultimo passo la voce celeste intendesse parlare del Servo di Dio... Questa è la base sicura della testimonianza di Giovanni a Cristo, anche se l'evangelista l'ha approfondita e interpretata in senso cristiano»<sup>43</sup>. Per il quarto vangelo il titolo il Figlio di Dio, messo in bocca a Giovanni, il primo testimone di Gesù, esprime il contenuto e lo scopo del vedere, testimoniare e credere dell'intero vangelo: «affinché crediate che Gesù, il Messia, è il Figlio di Dio» (20,31). In sintesi, «la disposizione letterari dei vv 32-34, [sono] retti tutti dal verbo "vedere": "*ho visto* lo Spirito", v 32, colui sul quale *vedrai* lo Spirito, v 33; *ho visto* e ho testimoniato". Il testimone quindi conclude: "egli è il Figlio di Dio"»<sup>44</sup>. L'espressione coordinata con il verbo pure al perfetto, «ed ebbi testimoniato, *memartúrēka*», rimarca la continuità da allora, fino ad oggi e nel futuro della competenza testimoniale giovannea. «Giovanni Battista riassume la sua testimonianza a Gesù, che si fonda su una sua personale esperienza (*eōraka*) e che è valida una volta per tutte (perfetto *memartúrēka*) con le parole: "Questi è l'eletto (il figlio, secondo un'altra lezione) di Dio"»<sup>45</sup>. «La scena battesimale della tradizione sinottica diventa nel quarto vangelo la testimonianza cristologica in bocca a Giovanni, fondata a sua volta su una visione e rivelazione di tipo profetico»<sup>46</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico: la testimonianza cristiana

Nella tradizione l'interpretazione di Gv 19-51 si polarizza attorno a due centri di interesse. Dal punto di vista storico-letterario da Origene fino al secolo scorso si è tentato di accordare i testi sinottici sul battesimo di Gesù e sulla chiamata dei primi discepoli con la versione giovannea. Dal punto di vista del contenuto la tradizione ha sottolineato il valore della testimonianza del Battista, la ricchezza dei vari titoli cristologici, tra cui quello di enigmatico di Agnello di Dio. Teologicamente viene identificato con il Figlio di Dio quale sacrificio pasquale di espiazione; spiritualmente è presentato come esempio di innocenza e di mansuetudine; esteticamente l'agnello è l'unico essere vivente animale «che ha avuto l'onore di rappresentare Gesù Cristo nell'arte cristiana»; liturgicamente a partire dal 700 con Papa Sergio viene introdotto nella messa «l'*Agnus Dei* come canto alternato tra clero e popolo durante il rito della "frazione del pane"» poi come professione di fede all'ostensione dell'ostia prima della comunione fuori la messa (sec. XII) e dentro la Messa (sec. XII)<sup>47</sup>. In sintesi, la tradizione ha inteso in senso cristologico l'intera pericope di Gv

<sup>42</sup> G. SEGALLA, *Evangelii e Vangelo. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, RDB, Bilghona, 1994, 42.

<sup>43</sup> INFANTE, *L'Agnello*, 350; SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1, 423.

<sup>44</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1,253, nota 53.

<sup>45</sup> SCHACKENBURG, *Il vangelo*, 1, 422.

<sup>46</sup> FABRIS, *Giovanni*, 193-194.

<sup>47</sup> *Agnello*, L. CHARBONNEAU-LASSY, *Il bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo. Millecentocinquantesette figure incise su legno dall'Autore, Akeios, Roma 1994,245; J.*

1,19-51, i titoli messianici a partire da quello di Gesù l'Agnello di Dio e la stessa testimonianza di Giovanni. Poiché questa è in funzione di quelli, la loro presentazione consentirà di cogliere il significato di testimonianza evangelica giovannea. Il contenuto della testimonianza del Battista e dei primi discepoli può costituire un corretto inizio del cammino liturgico del tempo *per annun* per scoprire e confessione chi è Gesù Cristo.

Nel prologo pUbuntuetico e in quello narrativo si incontrano una serie di titoli o qualifiche che mirano ad esprimere l'indennità di Gesù, contenuto della testimonianza: Logos, 1, Dio, 1, la Vita e la Luce, 4, il Logos-Carne, 14, l'Unigenito dal Padre pieno di grazia e di verità, 14c, l'Unigenito Figlio, 18a, colui che riposa sul seno del Padre, 18b, colui che esisteva prima di Giovanni, colui che era prima di Giovanni, 30, colui che battezza nello Spirito Santo, 33, l'Agnello di Dio, 29, il Figlio di Dio, o l'eletto di Dio, 34, il Messia, 41, Rabbi-Maestro, 49, Colui di cui hanno scritto Mose nella legge e nei profeti, Gesù, figlio di Giuseppe di Nazareth, 45, re d'Israele, 49, il Figlio dell'uomo 51. Se a questi titoli si aggiunge quello di Salvatore del mondo, 4,42, il Santo di Dio, 6,69, il Signore, 13,13 e quelli formulati con lo sono assoluto, 8,24.28.58 e 13,19; e seguito da un predicato come pane della vita, 6,35.51, luce del mondo, 8,12; la porta delle pecore, 10,11.14; la risurrezione e la vita, 11,25, la via e la verità e la vita, 14,6, la vera vite, 15,1.5, si ha da una parte la formulazione della rivelazione dell'identità di Gesù, uomo-Dio e dall'altra parte l'esperienza di fede, spesso liturgica, di questa stessa identità. Mentre i titoli del primo capitolo indicano l'esperienza e la testimonianza di fede dei discepoli e in particolare di Giovanni il Testimone, la maggior parte di quelli presenti nel resto del vangelo esprimono l'autocomprensione del Gesù giovanneo. Ciò significa che per l'evangelista Giovanni non è il Battista Battezzatore ma la figura o funzione personalizzata storico-teologica del Testimone canonico. Infatti l'azione-funzione testimoniale di Giovanni dà inizio alla serie di testimoni canonici teologici: Giovanni, il testimone, 1,34, la donna di Samaria, 4,39, la folla, 12,17, le Scritture, 5,39, le opere compiute da Gesù, 10,25, il Padre, 5,37; Gesù stesso, 8,13-13-18, lo Spirito Santo, 15,26, lo Spirito, il battesimo e l'eucaristia, 1Gv 5,6-7, i discepoli, 15,27, il discepolo, 19,35, l'evangelista stesso tramite la sua deposizione o testimonianza scritta, riconosciuta dalla comunità cristiana, 21,24. «Questi differenti testimoni testimoniano Gesù»<sup>48</sup>. Supponendo questo complesso oggetto della testimonianza, anche limitato al primo capitolo, si può ricostruire la struttura della testimonianza di Giovanni, il Testimone e di qui comprendere la nostra testimonianza.

Ogni testimonianza suppone un ambiente sociale pluriculturale e una situazione esistenziale interpersonale come domanda di significato o come conflitto di significati circa fatti intelligenti e liberi di concrete persone, in particolare di Gesù Cristo. Giovanni Battista del quarto vangelo fa la sua testimonianza non in un contesto apocalittico messianico-morale sinottico, ma analogamente a noi, in quello giovanneo di plurisignificati conflittuali religiosi giudeo-cristiani ossia tra luce e tenebre tra Gesù e altre figure soteriologiche, tra l'autorità di Gerusalemme e Israele, tra Giudei, figura dei non credenti, e credenti cristiani. Come Giovanni prima e Gesù poi sono venuti per rendere testimonianza in modo forense da allora fino ad oggi alla Verità, Gesù stesso. Con una differenza, il primo testimonia un altro, la lucerna la Luce, il secondo se stesso, la Luce del mondo. Si può dialogare su verità e principi teorici, su valori morali e su figure religiose umane, ma non sull'identità ultima di

ROUX, *Agnus Dei*, R. LESAGE, *Dizionario di liturgia romana*, Studium, Roma 1965,15; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica. III. La Messa. Commento storico-liturgico alla luce dei Concilio Vaticano II*, Ancora, Milano 1998,510.

<sup>48</sup> DE LA POTTERIE, *Jean-Baptiste*, 318-319.

Gesù Figlio di Adamo e di Dio, morto e risorto come unico Rivelatore di Dio e Salvatore del mondo. Di fronte a Gesù, data questa sua identità, non si può rimanere neutri, o con lui o contro di lui, e perciò stesso uno si è già autogiudicato e condannato. Ma il Testimone giovanneo come Gesù non cade nel fanatismo. La testimonianza si distingue dal fanatismo; questo impone un dato di fatto, un principio, una verità, quella il valore del significato del fatto testimoniato. Il Significato è la dimensione esistenziale oggettiva e soggettiva della verità del fatto. Perciò testimoniare è significare ossia rendere possibile all'altro di comprendere il valore di Gesù non in modo didattico-dimostrativo, ma esistenziale ostensivo o rivelativo accessibile ad Israele e a tutti. Quindi l'azione del testimoniare suppone nel testimone una precedente esperienza dello stesso significato. Tale competenza dipende dal fatto intelligente e libero come significativo che rende testimoni, facendone esperienza. È dono dell'altro ed conseguente impegno proprio. Pur in modo analogo Giovanni, Gesù e ogni cristiano sono resi testimoni anzitutto all'azione di invio o missione, ossia dell'autorivelarsi di Dio tramite i suoi profeti e testimoni. «Il testimone è colui tramite il quale Dio si manifesta»<sup>49</sup>. Questo dono rende possibile la sua esperienza da parte di colui che l'accoglie. Pur nella differenza tra i testimoni storici di tale dono e quelli successivi, Dio Padre rende possibile agli uomini di diventare suoi testimoni mediante la sua straordinaria azione diretta di chiamante-inviante sia soprattutto normalmente tramite i suoi testimoni canonici del NT e della tradizione cristiana. Per il quarto vangelo i testimoni che ci rendono testimoni sono: il Padre per Gesù Cristo, il suo Spirito, Giovanni Battista, ultimo profeta dell'AT e il primo testimone del NT, tutti gli uomini e donne, proprio nelle loro rispettive differenze diaconali del NT e dell'intera tradizione cristiana. In modo concreto e normale tutti questi testimoni continuano a renderci testimoni mediante i segni canonici: chiesa, parola dell'A e del NT, sacramenti, credo, comandamento, agape o vita cristiana. Naturalmente il Padre e lo Spirito, non essendo persone storiche umane, non danno testimonianza diretta, ma indiretta tramite i segni e parole donati da fare al Precursore e a Gesù esprimenti il significato di Gesù Cristo. Ma anche le realtà infraumane non sono in grado di testimoniare, tuttavia come realtà materiali possono essere espressioni dirette come la parola o indirette come la struttura sociale ecclesiale, l'acqua, il pane della dimensione immanente del significato trascendente del Signore Gesù Cristo. In senso pieno solo gli esseri personali storici umani adulti, come Gesù Cristo, Giovanni, il Testimone, e ogni adulto sono in grado di dare testimonianza. Infatti i loro movimenti esterni esprimono le corrispettive azioni e queste testimoniano le corrispettive operazioni interne intelligenti e libere della indennità assiologica della personalità umano e umano-divina di Gesù. In particolare data l'identità umano-divina di Gesù Logos-Carne, questi è l'unico ed assoluto testimone o rivelatore ad un tempo di Dio e dell'uomo. Così in forza della complessità della testimonianza teologica, analogamente a Giovanni, noi diventiamo credenti come testimoni e testimoni come credenti. Testimone è chi ha fatto e continua a fare esperienza del valore del significato del fatto-evento che si testimonia. Esperire non è solo provare il riverbero emotivo del vissuto, ma trasformare il semplice vissuto in azione riflessa intelligente e libera in significato oggettivo e soggettivo del fatto-evento salvifico. Giovanni è testimone perché è passato dal semplice vissuto visivo fisico,, cognitivo progressivo, morale, culturale allo stato dinamico di comprendere sapienziale e di contemplare immediato. In forza di tale esperire il testimone è diventato intenzionalmente e assiologicamente identico al significato del valore della persona Gesù Cristo. Perciò da questo momento è diventato dono-compito di testimoniare l'identità di Gesù come la propria. Testimoniare il valore del significato del

<sup>49</sup> E. Beaucamp, cit., DE LA POTTERIE, *Jean-Baptiste*, 323.

fatto-vento ebraico-cristiano, Gesù Cristo nello Spirito, inviato come rivelazione del Padre a monte suppone l'azione dell'annunciarlo, senza della quale si fa l'esperienza del credere e a valle, per difendere quella del testimoniare dal cieco fanatismo, quella dell'insegnare o mostrare, come verifica critica-verificabile da tutti, la verità del significato della realtà attestato. La struttura diaconale del testimoniare, media tra quelle dell'annunciare e dell'insegnare, consiste proprio nell'indicare, additare, semantizzare, segnalare, tramite espressioni poetiche corrispondenti all'esperienza del valore del significato dell'indicibile identità dell'Altro, Gesù Cristo, come l'Agnello di Dio e il Figlio di Dio. L'espressione minimale è gestuale, per Giovanni il battezzare e per noi il segno della croce, normale è la parola, massima il proprio morire. Secondo Gesù del quarto vangelo Giovanni lo ha testimoniato come «la verità» fino al suo morire e Gesù stesso testimonia il suo essere «la verità» rivelata di Dio e dell'uomo, morendo-risorgendo (5,35; 18,39). L'oggetto del testimoniare non può essere un una verità o principio astratti, sempre verificabili né un fatto naturale, sempre documentabile né un evento spirituale, sempre trascendente ogni espressione umana comunicabile, ma un fatto-evento umano intelligente e libero storico, ossia un fatto del suo significato. «L'essenza stessa della testimonianza cristiana consiste nell'essere fondata su un *fatto* che è sempre un *segno*»<sup>50</sup>. Questo fatto storico del suo significato in atto di esprimersi è ogni uomo storico adulto tramite se stesso rispetto all'altro uomo e soprattutto rispetto a Gesù Cristo. Egli come fatto-evento del suo significato rivelativo è ad un tempo soggetto, atto, oggetto ed espressione testimoniale della sua identità umano divina testimoniata dal Padre, dallo Spirito, da Giovanni, il Testimone, da Giovanni evangelista, dalla comunità cristiana e da ogni cristiano credente. «L'oggetto della testimonianza è la persona di Gesù e la sua missione quali si rivelano alla fede»<sup>51</sup>. Lo scopo della testimonianza è eteronomo, ossia disinteressato o agapico; è far accogliere il significato del valore dell'altro testimoniato. L'altro non può essere accolto che per testimonianza. Accogliere per testimonianza è credere. L'Altro testimoniato da Gesù è la fonte della sua identità come Figlio di Dio, il Padre in forza dello Spirito e ogni uomo come figlio di Dio e fratello nello Spirito di Gesù Cristo. Chi accoglie l'altro per testimonianza è reso capace di accogliere anche il meglio di se stesso. L'accogliere è il modo normale del credere come l'atteggiamento fondamentale dell'auto-ed-etero-identità gratuita. Chi rende testimonianza a Gesù con l'azione, la parola, la vita e la morte è il martire. E in questo senso Gesù è «il martire fedele e verace» del Padre e di sé nello Spirito e di ogni uomo (Ap 1,5; 3,14).

---

<sup>50</sup> J. GUTONN, *Il problema di Gesù. Diario di un libero pensatore*, Borla, Torino 1964,1213.

<sup>51</sup> DE LA POTERRIE, *La notion*, 200.

### *Terza domenica del Tempo ordinario*

Avendo intanto saputo che Giovanni era stato arrestato, Gesù si ritirò nella Galilea e, lasciata Nazaret, venne ad abitare a Cafarnao, presso il mare, nel territorio di Zabulon e di Neftali, perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: Il paese di Zabulon e il paese di Neftali, sulla via del mare, al di là del Giordano, Galilea delle genti; il popolo immerso nelle tenebre ha visto una grande luce; su quelli che dimoravano in terra e ombra di morte una luce si è levata. Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino». Mentre camminava lungo il mare di Galilea vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano la rete in mare, poiché erano pescatori. E disse loro: «Seguitemi, vi farò pescatori di uomini». Ed essi subito, lasciate le reti, lo seguirono. Andando oltre, vide altri due fratelli, Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello, che nella barca insieme con Zebedèo, loro padre, riassettavano le reti; e li chiamò. Ed essi subito, lasciata la barca e il padre, lo seguirono. Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo. La sua fama si sparse per tutta la Siria e così condussero a lui tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guariva. E grandi folle cominciarono a seguirlo dalla Galilea, dalla Decàpoli, da Gerusalemme, dalla Giudea e da oltre il Giordano (Mt 4,12-25).

Dopo il battesimo di Gesù, prima domenica del tempo ordinario, e la testimonianza di Giovanni Battista, seconda domenica, la liturgia di questa terza domenica ci fa celebrare l'inizio della vita pubblica di Gesù, la chiamata dei primi discepoli e il programma di parola-azione di Gesù. Con i primi discepoli siamo invitati a seguire il progressivo svolgersi della vita di Gesù fino all'annuncio del suo mistero di morte-risurrezione in attesa della sua venuta.

#### **1. Il contesto e testo di Mt 4,12-25**

Nella prima lettura il profeta Isaia, annunciando con l'immagine della «grande luce» che rifulge sulla «terra tenebrosa» della Galilea, anticipa del testo evangelico. Questa grande luce è il presagio della nascita del regale «bambino» messianico (Is 9,1. 5-6). Nel Salmo Jehve viene invocato come «mia luce e mia salvezza» (Sal 27,1). Nella seconda lettura Paolo, di fronte alle divisioni partigiane dei Corinzi, afferma: «Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma a evangelizzare» (1Cor 1,17). Nel brano evangelico Gesù attua la promessa isaiana, iniziando a predicare il regno di Dio, a chiamare i primi discepoli a seguirlo e a guarire «fra il popolo ogni malattia e infermità» (4, 23).

Il testo matteoano va compreso nel suo contesto. Il primo vangelo può essere variamente strutturato. Le variazioni dipendono dai criteri usati. «Le strutture finora proposte sono di tre tipi, [1] in dipendenza dall'articolazione dei discorsi, [2] sulla tematica cristologica o [3] su un piano geografico»<sup>1</sup>. Mentre, Mt 1,1-2,23, vangelo dell'infanzia, è unanimemente ritenuto prologo, Mt 4,12-25 può essere considerato come conclusione di una unità più vasta: 3,1-4,25, oppure come inizio della seconda parte del vangelo (4,17-16,21). In questa prospettiva cristologica «la prima sezione

<sup>1</sup> G. SEGALLA, *Evangelii e Vangelo. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, RDB, Bilghona, 1994, 42.

che va da 1,1-4,16 presenta Gesù come Messia, la seconda, che abbraccia 4,17-16,21, racconta il ministero pubblico di Gesù, proclamato Messia. La terza, da 16,21 a 28,20 descrive il viaggio verso Gerusalemme, la morte e la risurrezione<sup>2</sup>. Oltre ogni soluzione il brano 4,12-25 si compone di tre unità: vv 12-17 Gesù annuncia il Regno in Galilea; vv 18-22, chiamata dei primi quattro discepoli; vv 23-25, sommario dell'attività di Gesù. Così i vv 23-25 preparano l'uditorio, discepoli e folla, del primo grande discorso di Gesù, (5,1-7,28). L'ambiente culturale, il genere e la struttura dei testi consente di meglio comprendere i vv 12-25. Lo sfondo culturale a livello del Gesù storico, è quello di un «galileo» degli anni 30 d. C.. «La Galilea resta la terra dove il messianismo popolare è particolarmente fiorente e dove le speranze messianiche hanno carattere spiccatamente politico» e talvolta violento (Lc 13,2); «la sua pietà è quella «galilaica della sinagoga di ispirazione farisaica, ma senza l'ossessione per l'esatto adempimento di tutte le prescrizioni legali. Egli appare in relazione col movimento popolare messianico profetico-apocalittico suscitato da Giovanni Battista, che aveva il suo centro in Giudea, nella valle inferiore del Giordano»<sup>3</sup>. A livello del primo vangelo l'accento alla «Siria» e alle «loro sinagoghe» (4,23.24) lascia supporre l'ambiente della chiesa matteana negli anni 80-90 probabilmente ad Antiochia sull'Oronte. La comunità «giudeo-cristiana» all'esterno sta separandosi dal giudaismo farisaico e all'intero sembra interessata a giustificare l'origine gesuana del ministero dei discepoli e di Pietro e l'apertura missionaria a tutti i popoli, muovendo proprio, come Gesù, dalla Galilea delle genti (28,19)<sup>4</sup>. Questo complesso contesto culturale può far meglio comprendere la differenza letteraria e strutturale dei tre testi. «Il piccolo brano, vv 12-17, che introduce l'attività di Gesù, "non può essere definito un sommario", è una composizione letteraria tipica del primo evangelista»; la pericope sulla chiamata dei primi discepoli, vv 18-22, «che ha probabilmente un'intenzione didattica, si ispira al modello letterario delle chiamate bibliche»; «la caratteristica letteraria» della composizione riassuntiva», vv 23-25, «è un sommario e ha funzione di trapasso e di aggraffamento» a 5,1<sup>5</sup>. Data la differenza letteraria i tre testi non formano una struttura, ma tre strutture, che vengono formulate nella presentazione analitica.

## 2. L'indicativo teologico: Gesù annuncia il regno di Dio, chiama i primi discepoli, insegna e cura le folle che lo seguono

I tre testi non costituiscono una unità letteraria, ma semantica. La prima introduce Gesù che dà inizio alla sua attività di annunciare il regno di Dio, vv 12-17, la seconda lo considera come l'iniziatore delle strutture attuative del Regno, vv 18-22 e la terza lo proietta già verso il suo risultato finale, vv 23-25.

### *A. L'ambiente teologico: la Galilea e l'inizio della predicazione di Gesù, vv 12-17*

I vv 12-17, si articolano in tre parti, la prima narrativa bipartita, temporale, v 12a, locale vv 12b-13a, la seconda di conferma scritturistica, vv 14-16 e la terza è un'affermazione programmatica sulla predicazione di Gesù, v 17.

Mt sviluppa lo scarso accenno di Mc 1,14. Gesù incomincia la sua attività proprio quando, dopo il 28 d. C., termina quella di Giovanni. Secondo l'evangelista Gesù, trovandosi nell'ambito dell'azione di Giovanni (3,13), ode la notizia dell'arresto di Giovanni da parte di Erode Antipa, più impaurito dal movimento giovanneo che istigato dalla adultera consorte Erodiade, moglie del fratellastro Filippo (14,3-4). La qualità del verbo e la sua forma passiva, «fu consegnato, *paredóthē*» alludono, anticipando,

<sup>2</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>3</sup> G. JOSSA. *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia, 1980.281-283.

<sup>4</sup> SEGALLA, *Evangelo*, 89.

<sup>5</sup> FABRIS, Matteo, 99 e 104; SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1,169.

al partecipare di Giovanni alla tragica fine di Gesù (17,22) e dei suoi discepoli (10,17). Questo dato temporale viene completato da quello spaziale. Secondo la teologia geografica matteana come Giuseppe udito che in Giudea regnava Erode Archelao «si ritirò» in Galilea, a Nazaret (2,22-23), così Gesù, che da Nazaret della Galilea si era recato al Giordano in Giudea (3,13), alla notizia dell'arresto di Giovanni da parte di Erode Antipa, «si ritirò nella Galilea» a Nazaret(12). Ma quasi subito, annota Matteo, «lasciata Nazaret» va a stabilirsi non nella ellenistica capitale Tiberiade bensì nella giudaica popolare Cafarnao, l'odierno Tell Nahum sulla riva settentrionale del lago di Genezaret. L'evangelista con l'espressione participiale aoristo «e avendo lasciato, *katalipōn*, Nazaret» rimarca come Gesù abbia attuato una scelta decisiva per la sua vita. È l'attuazione della sua vocazione profetico-escatologica o sequela al servizio del Regno di Dio. L'andare ad abitare a Cafarnao segna l'inizio di questa scelta. Da allora Cafarnao, città di confine con stazione doganale (9,9), diventa il luogo dell'azione di Gesù, la «sua città» (9,1). Il «trasferimento di Gesù da Nazaret a Cafarnao equivale all'inizio della sua attività pubblica. Egli fa della città il centro della sua predicazione e della sua opera di taumaturgico», ma, data incredulità dei suoi abitanti, diventa anche oggetto della invettiva (11,23).

Oltre l'esattezza geografica la precisazione della posizione di Cafarnao, «presso il mare (lago), nel territorio di Zabulon e di Neftali, consente all'evangelista di giustificare la sua geografia cristologica tramite il testo scritturistico. Infatti i vv 13b-15 costituiscono una struttura concentrica: a. «nella Galilea, a Cafarnao, b. sulla riva del mare, c. nei territori di Zabulon e di Neftali» (12b-13) c'. «nella terra di Zabulon e terra di Neftali; b'. sulla riva del mare, a'. Galilea dei pagani» (15). Anche qui oltre la questione geografico-storica della Galilea del sud, l'evangelista vuol significare come l'imbarbarimento, l'oscuramento, la paganizzazione di questo lembo nordico della terra promessa siano iniziati in questa regione, la Galilea delle genti (*gḏlil haġġim*, provincia) ad opera del re d'Assiria Tiglat-Pileser nel 733/732 (2Re 15,29). Secondo il testo di Is 8,23-9,1, appositamente elaborato dall'evangelista, l'illuminazione della promessa salvezza messianica comincerà da questa regione delle genti giudeo-pagane. Gesù, iniziando la sua missione da Cafarnao, attua la profezia isaiana e questa conferma la sua scelta: iniziare da qui la sua azione. Da questo momento in poi le Genti, *ēthnē*, ēdi Galilea incominciano a diventare il popolo, *laōs*, che vede la grande luce della salvezza. In sintesi, con questa citazione teologico-geografica l'evangelista «dà un senso cristologico alla localizzazione dell'attività storica»<sup>6</sup>. Questa valenza cristologica della Galilea, data la sua pluriethnicità, da una parte giustifica l'azione di Gesù storico e dei suoi discepoli «rivolta solo alle pecore perdute della casa d'Israele» (15,24; 10,6) ma dall'altra parte già anticipa la sua estensione, su comando del Risorto, a tutte le genti, proprio partendo dalla Galilea (28,19). Con questa citazione l'evangelista chiude ad un tempo l'uso «geografico» teologico della Scrittura della prima parte del suo vangelo e la stessa pericope<sup>7</sup>.

Il v 17, riduzione di Mc 1,14-15, che fa inclusione con 16,21, inizio della seconda parte del vangelo, si compone di due parti bipartite: A. a inizio, b. del predicare; B. a. la conversione, b. la motivazione. L'espressione avverbale «da allora» non indica solo un dato cronologico, ma la densità «cristologica» di un inizio che Mc in 1,15 intende come pienezza del tempo salvifico<sup>8</sup>. Gesù è il soggetto dei tre verbi; il primo indica l'azione del cominciare. Ora qui Gesù inizia di fatto ad attuare la sua missione di profeta escatologico. Gli altri due verbi precisano la qualità della sua iniziale azione: predicare e dire. Il più qualificante è predicare, *keryssein*, gridare dell'araldo. In

<sup>6</sup> FABRIS, *Matteo*, 101.

<sup>7</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 155.

<sup>8</sup> SAND, *Il vangelo*, 1,114.

continuità i soggetti del predicare matteano sono il Battista (3,1), Gesù soprattutto (4,17.23; 9,35; 11,1), i discepoli (10,7.27) e la comunità postpasquale (24,14; 26,13). Il duplice oggetto dell'azione di Gesù, diretto è l'imperativo «convertitevi» e indiretto la sua motivazione, «perché il regno dei cieli è vicino». L'evangelista inverte l'ordine di Mc 1,15. Nell'AT la motivazione può precedere o seguire l'imperativo. (Es 20,2; Lv 19,2). «È significativa la parola iniziale, *metanoëite*, convertitevi, all'imperativo. È chiaro che l'imperativo precede e predomina nel messaggio matteano di Gesù»<sup>9</sup>. La conversione non è solo il cambio di mentalità greca o la penitenza latina, ma il gioioso atteggiamento fondamentale suscitato dalla vicinanza-presenza del Regno dei cieli o di Dio. L'espressione profetico-apocalittica regno di Dio come imminenza dell'azione salvifica di Jahve (Is 46,13; 56,1; Dn 7,22) non indica la struttura oggettiva socio-politica come regno di Dio, *Reich Gottes*, ma la sua signorile regalità o azione regale salvifica, *Herrschaft*, che si attua nella parola-azione di Gesù, il davidico Re dei Giudei. «Si deve riconoscere che Gesù ha parlato della basilea (aramaico *malkû-tah*; ebraico *malkût*) "di Dio". L'espressione rabbinica *malkût shemaim*) *basilesia dei cieli*, come in Mt 1,14) nasce dal ritegno a pronunciare il nome di Dio, che probabilmente non è da persupporre per il tempo di Gesù. Perciò il sintagma non può mai designare "il regno di Dio inteso come sfera i cui si esercita la potenza divina, bensì *il fatto che Dio è re, ossia la sua regalità*"<sup>10</sup>. «L'espressione completa "il regno dei cieli si è fatto vicino", è la regalità e signoria di Dio, intesa come azione salvifica che si rivela e si attua nel mondo e nella storia degli uomini senza mai identificarsi. La novità evangelica consiste nella concentrazione cristologica dell'annuncio: il regno dei cieli si è fatto vicino nella persona di Gesù, nelle sue parole e gesti di salvezza»<sup>11</sup>. In sintesi, «la vicinanza dei regno dei cieli non è secondo Matteo un contenuto giustapposto all'imperativo penitenziale, un contenuto secondario, ma l'orizzonte che lo fonda e lo compie, come porta per entrare nell'insegnamento della giustizia superiore» del discorso della Montagna<sup>12</sup>.

#### B. La chiamata delle due coppie di fratelli, 4, 18-22

Matteo riprende il testo di Mc 1,16-20 per rendere più paralleli i due racconti, vv 18-20; 21-22. La narrazione si svolge in tre atti: a. ambiente e situazione dell'incontro, vv 18. 21ab; b. chiamata, vv 19.21c; c. risposta, v 20.22. Lo schema letterario è mutuato dalle chiamate bibliche (2Re 19,19-22), differente da quello delle sequele rabbiniche. Mentre in queste «non è il rabbino a chiamare i suoi discepoli, ma sono questi che cercavano lui»; in quelle, invece, è Elia che chiama Eliseo e soprattutto è Gesù che sceglie i suoi discepoli e non viceversa (cf Gv 15,16)<sup>13</sup>. L'ambiente situazionale è comune alle due scene. Gesù, camminando lungo la spiaggia del lago vede due scene di pesca. Mt rimarca che si tratta di due coppie di fratelli di mestiere «pescatori». La fratellanza umana anticipa quella cristiana ecclesiale. Per la prima coppia Mt rimarca con l'ordine di nomi, Simone e Andrea e con la qualifica di Simone, già chiamato nella sua forma grecizzata di Pietro, l'importanza del primo discepolo. Per la seconda coppia Mt rileva la presenza del padre Zebedeo con i figli Giacomo e Giovanni. Mentre Pietro e Andrea pescano gettando ciascuno la sua rete, Giacomo e Giovanni invece rassetano le loro reti. Gesù coglie e sceglie i suoi discepoli dall'ambiente esistenziale popolare di lavoro. Secondo Mt ai primi due discepoli Gesù rivolge un'espressione avverbiale al posto dell'imperativo, "venite": «Su, dietro a me!»; mentre «chiama» esplicitamente i secondi due. Nell'uno come nell'altro

<sup>9</sup> U. LUZ, *El Evangelio seguin san Mateo*, Sigueme, Salamanc 1993,243.

<sup>10</sup> H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Paideia, Brescia 1994,41-42.

<sup>11</sup> FABRIS, *Matteo*, 103.

<sup>12</sup> LUZ, *El vangelo*, 242-243.

<sup>13</sup> L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesesi, Volume Primo, Paoline, Marino 1976,340.*

caso Gesù chiama le due coppie di fratelli a seguirlo. Gesù, dando differente significato al mestiere di pescatore, qualifica il senso specifico della sequela: «Vi farò pescatori, *aleeîs*, di uomini». «L'immagine del pescatore di uomini ha la sua più stretta analogia in Ger 16,16 (dove ha un senso negativo: far cadere qualcuno nella rete), ma assume qui un significato altamente positivo»<sup>14</sup>. «L'espressione "pescatori di uomini" crea un gioco di parole mettendo in rilievo il passaggio dal loro precedente lavoro di pescatori alla missione che da Gesù sono chiamati. Egli chiama i discepoli non solo a seguirlo, ma ad assumersi una responsabilità missionaria»<sup>15</sup>. La chiamata di Gesù è una parola efficace: dona di compiere ciò che indica di fare. Infatti Mt, sfumando Mc 1,18.20, rileva come «quelli poi subito, abbandonate le reti», Pietro e Andrea e «la barca e il loro Padre», Giacomo e Giovanni «lo seguirono». Rispetto alla prima coppia l'aggiunta del «padre Zebedeo» e il silenzio marciano sui garzoni, (1,20) significa il distacco non solo dall'attività lavorativa, reti e barca, ma anche dai legami familiari. «Le parole finali dei due episodi, esattamente parallele nel v 20 e nel v 22, mostrano donde si incentra l'interesse dell'evangelista»<sup>16</sup>. In sintesi, rispetto al proclama del v 17, l'immediato abbandono di rete, barca e padre per seguire Gesù esprime l'attuazione della conversione per la presenza del Regno nella persona-parola di Gesù come nuova fraternità cristiana in vista della missione. La chiamata alla sequela è per la diakonia ecclesiale

*C. Azione di Gesù e risposta delle folle, vv 23-25.*

Il testo è tripartito: a. duplice azione di Gesù, v 23; b. eco universale dell'azione, 24; c. conseguenze universali, v 25.

Il v 23, rielaborazione di Mc 1,14.39 e di Lc 4,44, viene ripetuto in 9,35, includendo così l'attività semantica, di 5,1-7,28, e quella taumaturgica, di 8,1-9,34. Il testo si compone di tre parti: introduzione, v 23a; duplice azione didattica di Gesù, v 23b; sua azione taumaturgica, v 23c. Anzitutto Mt riprende il tema introduttivo della geografia galilaica cristologica. Gesù continua ad esercitare un ministero itinerante, anticipazione o retroproiezione di quella ecclesiale. «Gesù percorreva tutta la Galilea». L'azione didattica, come quella d'ogni Rabbì, soprattutto farisaico del I sec. d. C., avviene nelle varie sinagoghe della Galilea. L'evangelista con l'espressione «nelle loro sinagoghe» da una parte comprende Gesù come maestro d'Israele e dall'altra come in 10,17; 23,34 allude se non a una separazione certo a una presa di distanza della comunità ecclesiale matteana dal giudaismo. «L'evangelista e la sua comunità attuano la loro azione semantica fuori delle sinagoghe»<sup>17</sup>. Secondo Mt nelle varie sinagoghe Gesù esercita un'azione didattica e un'azione kerigmatica. Poiché nel primo vangelo il vocabolario kerigmatico è assorbito in quello ecclesiastico didattico, non si tratta di due azioni ma di sfumature dell'unica azione profetica. Per Matteo Gesù è il *Didáskalos* e i discepoli, pur non essendo maestri, non devono predicare ma insegnare la volontà di Dio rivelata da Gesù (23,8; 28,20a). L'unica azione ha un unico oggetto: «il vangelo del regno». La formula risente della terminologia biblica profetico-escatologica che annuncia ai deportati la buona novella del ritorno in patria (Is 52,7; 61,1). In Matteo l'espressione «questo vangelo» o «il vangelo del Regno» (9,35; 24,14; 26,13), «concetto teologico centrale» matteano «è riferito alla predicazione di Gesù; è esigenza etica e direttiva escatologica del Kyrios e si rivolge alla comunità e al mondo»; «ma può anche significare il bene della salvezza donato agli uomini»<sup>18</sup>. Perciò l'azione terapeutica di Gesù, esprime in modo

<sup>14</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,163.

<sup>15</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 133.

<sup>16</sup> LUZ, *El vangelo*, 245.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>18</sup> G. STRECKER, *euaggelion*, DENT 1,1437; U. LUZ, *basileia*, DENT 1,537-538.

concreto il bene della salvezza di tutto l'uomo. L'oggetto di tale azione è universale: «ogni malattia e ogni infermità nel popolo». L'espressione, simile a quelle di Dt 7,15; 28,61, ed esclusiva del primo vangelo (4,23; 9,35; 10,1), esprime in modo concreto l'attuarsi delle regalità salvifica di Dio rispetto al suo popolo tramite Gesù. Così le due azioni, insegnare e curare, di Gesù in Galilea anticipa il rapporto tra i capitoli 5,1-7,28 e 8,1-9,35.

Il v 24, bipartito, esprime l'estensione della fama dell'azione didattico-terapeutica di Gesù. Questa azione ha tre conseguenze: diffusione della fama, conseguente afflusso di malati, sequela temporale delle folle. L'espressione «la sua fama si diffuse in tutta la Siria» non si riferisce all'azione di Gesù, limitata «alle pecore perdute della casa d'Israele» (15,24), ma alla fama di tale azione. La contiguità della Galilea con la Siria rende storicamente verosimile tale diffusione in tutta la Siria intesa, non come provincia romana, ma come tutta quella parte a sud del monte Ermon. L'evangelista, muovendo dalla volontà salvifica universale e dalla sua comunità giudeo-cristiana di Antiochia di Siria alle prese con l'apertura missionaria a tutti i popoli, con l'espressione «tutta la Siria» può indicare un rinnovato appello alla conversione sia ai giudei sia ai pagani della Siria. L'effetto immediato di questa fama determina l'afflusso di ammalati. L'affermazione è universalizzante. Portano a Gesù «tutti gli ammalati: sofferenti di infermità e di dolori vari, indemoniati, lunatici e paralitici». Con gli ultimi «tre termini, Matteo allude alle guarigioni che narrerà più analiticamente, come esempi concreti in 8,28-34; 9,1-8; 17,,14-21»<sup>19</sup>. All'universalità del male corrisponde l'universalità della guarigione: «e li curò tutti. «L'aiuto che egli porta è un aiuto globale, che viene offerto a tutti i bisognosi e che riguarda le diverse forme di sofferenze»<sup>20</sup>. Nel v 25, pure bipartito, a modo di conclusione, viene delineato il terzo effetto della fama e dell'azione didattico-taumaturgica di Gesù. L'evangelista fa muovere il soggetto globale all'interno di coordinate geografiche universali. Con una «e» congiuntiva l'evangelista mette in primo piano l'azione del seguire Gesù da parte di molte folle. Nel NT l'oggetto della sequela non è Dio, ma solo Gesù; il soggetto è duplice: i discepoli in senso «proprio», la folla solo «temporaneamente sulla strada, ma non si pone alla sua sequela». Secondo il primo evangelista, oltre i discepoli, la «folla segue Gesù anche dopo l'inizio in Galilea», mossa non solo dal suo insegnamento (23), ma anche dalla sua azione taumaturgica (4,24; 8,1.10.23; 20,29)<sup>21</sup>. Con cinque indicazioni spaziali l'evangelista designa l'ambito della sequela galilaica da parte delle folle. L'ordine delle indicazioni va dal nord al sud, Siria e Giudea, da ovest ad est, Galilea, Decapoli, oltre il Giordano. L'evangelista, riducendo i dati geografici di Mc 3,7-8, alle quattro coordinate cardinali spaziali e con la ripetizione, 5x, di «tutto/tutti» nei vv 23-24 e di «molti» nel v 25 rimarca «l'ampiezza e l'universalità dell'azione salvifica di Gesù, ma sempre a favore del "popolo"»<sup>22</sup>.

In sintesi, il primo evangelista nella pericope 4,18-25, colloca nell'ambito geografico teologico della Galilea, centro delle coordinate cardinali universali, l'inizio della duplice azione di Gesù, predicare-insegnare il regno di Dio, come l'attualità della volontà salvifica universale divina, e guarire ogni forma di infermità e sofferenza del popolo. Questa duplice azione rende possibile la chiamata a seguirlo in senso proprio delle due coppie di discepoli e in quello generale di molte folle. Questo quadro mentre chiude la prima parte del vangelo apre già ambito, contenuto e pubblico (5,1) per far iniziare a Gesù il suo discorso programmatico (5,2).

<sup>19</sup> LUZ, *El vangelo*, 252.

<sup>20</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,172.

<sup>21</sup> G. SCHNEIDER, *akoloutheo*, *DENT* 1,134-135.

<sup>22</sup> FABRIS, *Matteo*, 108.

### 3. L'imperativo antropologico: Gesù, regno di Dio, conversione, sequela.

Nella storia questo testo è stato considerato più per le questioni storiche e geografiche che non per il suo significato evangelico. Infatti il testo, data la sua natura redazione e la sua struttura frammentaria, è più funzionale che contenutistico rispetto all'intero primo vangelo. Infatti se i vv 12-16 sembrano chiudere la prima parte, i vv 17-25 invece intendono preparare la seconda parte e come tali non sviluppano un preciso messaggio evangelico. E tuttavia, proprio, muovendo dalla centralità di Gesù, il testo delinea una sequenza di temi teologici storici, kerigmatici e morali.

L'attenzione mattea ai dati cronologico-geografici è storiografico-teologica proprio perché è cristologica. Il fatto-evento ebraico-cristiano prima di essere una religione è la stessa persona di storica di Gesù Cristo. Con questi dati Matteo intende «mettere il lettore in presenza di un'esistenza concreta, Si tratta innanzitutto di una vita reale»<sup>23</sup>. Gesù nasce prima della morte di Erode il Grande (4 a. C.), forse tra 6-4 a. C. Secondo la teologia mattea Gesù come discendente davidico nasce da Maria, sposa di Giuseppe, a Betlemme, ma storicamente cresce a Nazaret per cui è chiamato «il Nazareno» (2,23). «L'ambiente in cui è cresciuto ed è stato educato è quello dei piccoli artigiani e dei piccoli contadini della Galilea per cui egli è conosciuto come «il Galileo» (26,69). Egli stesso era semplicemente «il figlio del carpentiere» Giuseppe (Mt 13,55)»<sup>24</sup>. Gesù, cresciuto in questo ambiente popolare di moderata pietà farisaica ma percorso da vivaci attese messianiche del Regno di Dio, tramite la lettura sinagogale della Scrittura, la partecipazione al movimento suscitato dal Giovanni Battista, giunge a maturare la sua scelta di profeta escatologico itinerante. Così egli, dopo l'incarcerazione di Giovanni e dopo aver superato, tramite l'illuminazione scritturale false prospettive apocalittiche, lascia definitivamente Nazaret, lavoro, casa, parenti e si stabilisce a Cafarnano. È la scelta della sua sequela al regno di Dio. Muovendo da questo centro secondario più popolare e giudaico di quello delle ellenistiche città galilaiche, inizia la sua duplice missione profetico-escatologica itinerante: parlare e fare. Anzitutto parla alla sua gente per le strade e le piazze e poi, quando il suo uditorio si rende più stabile e lo segue, insegna anche nelle sinagoghe dei vari villaggi. Il suo uditorio non sono i pagani galilaici, né i notabili o il ceto medio delle città ellenizzate, ma i giudei del suo contesto popolare, contadini, artigiani, pescatori, emarginati. Da questo ambiente trae immagini e coglie occasione per la sua azione. «Gesù non è né un Esseno né uno scriba, né un Battista. Egli predica stando in mezzo al popolo come uno di loro. La sua predicazione e il suo insegnamento sono già una storia, una prassi»<sup>25</sup>. Il contenuto della sua azione è profetico-pratico. L'azione profetica consiste nel predicare l'evangelo dell'imminente Regno Dio e nell'insegnare a fare la volontà di Dio, incominciando dalla conversione. L'altra attività è la sua azione taumaturgica a beneficio del suo popolo. «Ciò significa, data la prospettiva globale di Matteo, che la predicazione del Regno e l'insegnamento della prassi secondo al volontà di Dio non si possono separare»<sup>26</sup>. Il kerigma fonda la prassi e la prassi esprime il kerigma; la presenza del Regno Dio rende possibile la conversione e questa esprime la sua efficacia salvifica. La confessione di fede si verifica nel farla. «Non chi dice Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). Gesù rivolge a tutti il suo messaggio-pragmatico, ma differente è l'accoglienza e quindi l'adesione o se-

<sup>23</sup> X. LÉON-DUFOUR, *I vangeli sinottici*, R. FABRIS, A. GEORGE e P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1976, 71.

<sup>24</sup>

<sup>25</sup> JOSSA, *Gesù*, 291.

<sup>26</sup> LUZ, *El vangelo*, 1, 256.

quela. Ad alcuni, forse già conosciuti, propone il suo stesso stile. Li chiama a condividere la sua scelta o sequela in senso stretto al servizio del regno di Dio. E questi lasciando, come lui, lavoro, casa, familiari lo seguono, condividendo la sua stessa vita e diakonia itinerante. Insieme con questi Gesù continua a rivolgere la sua azione didattica-taumaturgica alle folle che lo seguono solo saltuariamente, attratte dall'originaria autorità della sua parola e dall'efficacia della sua azione taumaturgica. Così secondo il primo evangelista Gesù si sarebbe preparato l'ambiente culturale, l'uditorio, i discepoli e folla, per il suo primo articolato insegnamento sul regno di Dio come fondamento del fare la volontà di Dio, o Discorso della Montagna, (5,1-7,28), ma anche ha disposto questo uditorio a chiedere e accogliere sua azione taumaturgica (8,1-9,34). Secondo Matteo il cristiano e la comunità liturgica che seguono Gesù fino a questo punto sono pronti per condividere la sua seconda sequela ministeriale, quella pasquale, per rivederlo di nuovo nella nostra Galilea di cristiani-pagani(16,21). «Da allora Gesù cominciò a dire ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venir ucciso e risuscitare il terzo giorno» (16,21).

### *Quarta domenica del Tempo ordinario*

Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Prendendo allora la parola, li ammaestrava dicendo: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Beati gli afflitti, perché saranno consolati. Beati i miti, perché erediteranno la terra. Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi (Mt 5,1-12).

Testi e tematiche di domenica scorsa hanno preparato quelli di questa e questi continuano quelli: la solenne apertura del primo insegnamento pubblico di Gesù, l'unico Maestro, (23,8) o Discorso della Montagna (MD). Poiché per cinque domeniche di seguito i testi evangelici sono presi dal DM, questo giustifica la presentazione della sua struttura.

#### **1. Il contesto e testo di Mt 5,1-12**

Nella prima lettura il profeta Sofonia (640-609) esorta: «Cercate il Signore, voi tutti, umili della terra, cercate la giustizia, cercate l'umiltà» (Sof 2,3). Nella seconda lettura Paolo contrappone retoricamente «sapianti, potenti, , forti, nobili» del mondo» ai primi cristiani di Corinto «deboli, ignobili, disprezzati» in Cristo, «diventato per opera di Dio per noi sapienza, giustificazione, e redenzione, perché "chi si vanta si vanti nel Signore» (1Cor 1,26-30). La terza lettura, le beatitudini mattee, è l'attuazione della promessa profetica, prima lettura, che rende possibile il nuovo stile di vita dei cristiani, seconda lettura. Le beatitudini mattee sono in sintesi «esigenza e promessa, tratti caratteristici del discepolo ed esposizione del vangelo del regno dei cieli»<sup>1</sup>.

Questo brano evangelico si comprende nel suo duplice contesto, quello dell'intera struttura del primo vangelo e quello del DM. Naturalmente ogni strutturazione dipende dai criteri seguiti: «la geografia, la cronologia, il contenuto tematico, i tratti stilistici»<sup>2</sup>. La venuta del «Regno dei cieli» costituisce il secondo atto, dei sette che compongono il vangelo di Matteo: «1. preparazione (1-2), 2. promulgazione (3-7), propagazione missionaria (8-10), 4. ostacoli (11-13,52), 5. vita comunitaria (13,53-18,35), 6. crisi escatologica (19-25), 7. morte e risurrezione (26-28)»<sup>3</sup>. Secondo i tratti stilistici mattee, «e avvenne, quando Gesù ebbe finito questi discorsi» (7,28; 11,1; 13,52; 19,1; 26,1) il DM costituisce il primo dei cinque discorsi alternati da altrettanti racconti di miracoli. Oppure secondo la duplice espressione, «da allora Gesù cominciò» (4,14; 16,21) il DM apre la seconda parte della triplice articolazione del vangelo « I. La persona del Messia Gesù (1,1-4,1); II. La proclamazione del Messia Gesù (4,17-16,20); III. La sofferenza, la morte e la risurrezione del Messia

<sup>1</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,202.

<sup>2</sup> M. DUMAIS, *Il discorso della montagna. Stato della ricerca. Interpretazione. Bibliografia*, Elledi-ci, Leumann (Torino) 1999,78.

<sup>3</sup> *La Sainte Bible. Traduite en français sous la direction de l'école biblique del Jérusalem*, Cerf, 1961,1287.

Gesù (16,21-28,20)»<sup>4</sup>. Nella seconda parte, (4,17-16,21), il DM è incluso tra le due espressioni, «Gesù percorreva tutta la Galilea e tutte le città e villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, e predicando il Vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità» (4,23-9,35). «Questi cinque capitoli formano un'unità; il loro contenuto riprende e sviluppa i partecipi greci, *didáskōn*, insegnando, *kēryssōn*, predicando, *therapeúōn*, curando, di questa frase sintesi che li introduce e li conclude. L'insegnamento del DM (cc. 5-7) e le guarigioni operate (cc. 8-9): i dieci miracoli costituiscono i due aspetti del Vangelo del Regno. Gesù proclama il Regno in parole (cc. 5-7) e in atti (cc. 8-9). Il DM in modo più esplicito illustra le condizioni di entrata e di crescita nel Regno»<sup>5</sup>. Il DM trova la sua corrispettiva conclusione nell'ultimo discorso o mandato missionario di Gesù Risorto sul Monte in Galilea (28,16-20). Le beatitudini sono l'inizio del DM. Il testo è tripartito: A. introduzione, 5,1-12; B. discorso, 5,13-7,27; A'. conclusione, 7,28-8,1. Tra le possibili strutturazioni, dipendenti dal criterio contenutistico e stilistico scelto<sup>6</sup>, si può ritenere che il Padre Nostro «occupi il posto centrale della seguente struttura concentrica:

- A. Uditorio , 5,1-2
- B. Introduzione: Dichiarazioni, 5,3-16
- C. La Legge e i Profeti, 5,17-19
- D. Antitesi, 5,20-48
- E. Giustizia davanti a Dio, 6,1-6
- F. Padre Nostro, 6,7-15
- E'. Giustizia davanti a Dio, 6,16-18
- D'. Tesaurizzare, inquietarsi, giudicare, chiedere, 6,19,7,11
- C'. La Legge e i Proferi, 7,12
- B'. Conclusione: Esortazione, 7,13-27
- A'. Uditorio: Reazioni, 7,28-29<sup>7</sup>».

Per comprendere l'attuale struttura del DM matteano e di quello della Pianura lucana (DP) siamo rimandati alla loro origine letteraria e culturale. Fra le varie ipotesi dell'origine matteana del DM, 107 vv. e lucana del DP, 30 vv. «è preferibile riconoscere che Matteo e Luca avevano a loro disposizione copie diverse della fonte (Q) "che avrebbe subito cambi durante la sua composizione tra gli anni 50 e 70. Si può ritenere oggi che la posizione corrente sia che Luca abbia conservato abbastanza fedelmente nel suo DP il contenuto e la struttura del discorso come si presenta nella fonte Q. Il DM è in ultima analisi il prodotto letterario del primo evangelista»<sup>8</sup>. Nonostante questa elaborazione postpasquale e la conseguente attribuzione dei singoli contenuti al Gesù storico, «è necessario agganciare la sostanza del suo insegnamento alla persona storica di Gesù, perché non si può separare il Cristo della fede dal Cristo della storia. Qualunque sia la parte di autenticità storica, tutto il testo del discorso che si legge in Matteo e in Luca è ispirato e canonico»<sup>9</sup>.

Dato che l'elaborazione matteana è più del triplo di quella lucana, la sua comprensione rimanda al contesto teologico dell'intero vangelo e al duplice contesto culturale intra-ed-extraecclesiale per cui è stata fatta. Le due inclusioni, quella dell'essere sempre Gesù «in mezzo» e «con» i suoi e quella dei due Discorsi sui due Monti, (1,23; 5,1; 18,20, 28,20) evidenziano la centralità matteana di Gesù, Figlio di Dio, Figlio di David, Figlio dell'Uomo, Signore, Maestro, Messia, Re d'Israele. Nel pri-

<sup>4</sup> DUMAIS, *Il Discorso*, 81.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>6</sup> Cf *Ibidem*, 98-108.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 109.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 71.73.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 57.

mo discorso Gesù insegna come si può e si deve diventare suoi discepoli per entrare nel Regno dei Cieli e nel secondo dà competenza e mandato agli undici discepoli per fare discepoli tutti i popoli, battezzandoli e insegnando loro ad osservare tutto il suo insegnamento per entrare nel Regno dei cieli. «E' nella comunione con la persona del risorto, il Dio con noi, che i discepoli sono chiamati a vivere e a far vivere il DM. La cristologia e la teologia sono il luogo di emergenza dell'etica del DM»<sup>10</sup>. Il contesto situazionale esterno della comunità matteane nella Palestina del Nord o in Siria forse Antiochia sull'Oronte dopo gli anni 70 è quello del conflitto con il risorgente giudaismo farisaico, che ha rifiutato definitivamente di riconoscere Gesù come Messia. I molti indizi, crescente polemica di Gesù con gli scribi e i farisei (23,1-36), l'accento alle «loro sinagoghe», ai «loro scribi» (4,23; 7,28; 9,35), le 130 citazioni probative dell'AT, l'apertura ai pagani, lasciano capire che la quasi totalità dei giudei, coevi alla comunità matteana, non riconosceva Gesù come il Messia d'Israele. «Bisogna addirittura affermare che il Vangelo di Matteo, e in modo più particolare il DM, è la risposta cristiana al giudaismo sorto a Iamnia attorno a Joḥanan ben Zakkai dopo l'anno 70»<sup>11</sup>. Il contesto interno: «si potrebbe trattare di un conflitto nella chiesa tra legalisti e anomisti, tra rigoristi e pietisti. Gli enunciati sulla legge e più ampiamente su tutta l'etica del DM assumerebbero una colorazione diversa se vi si vede un richiamo destinato a riguadagnare i credenti a una fedeltà totale a Cristo o una risposta polemica che ha come scopo di dimostrare che la chiesa è pienamente fedele alla sua eredità giudaica. Senza escludere alcuna di queste due prospettive, noi pensiamo che il DM è, innanzitutto, una chiamata a una piena fedeltà al cristianesimo»<sup>12</sup>. Dal punto di vista del genere letterario «il redattore Matteo presenta il DM come un "insegnamento", *didachē*. Ma questo insegnamento o catechesi è formato da generi letterari diversi: metafore (5,13a.14a; 7,16.18); parabole (5,13b.15; 6,22-23; 7,3-5; 7,24-27); sentenze proverbiali (6,24.34); enunciati legali (5,18.21-48; 6,19.20.25; 7, 2.6.7.12); beatitudini (5,3ss) parole profetiche (5,12; 7,13.14). La forma dominante del DP è chiaramente di tipo sapienziale»<sup>13</sup>.

Ora è possibile precisare sfondo culturale, struttura e origine del brano delle beatitudini. La comprensione delle beatitudini evangeliche non rimanda alle beatitudini egizie, mesopotamiche, greco-ellenistiche, ma a quelle ebraico-giudaiche. Nell'AT le beatitudini «appaiono soprattutto nei salmi (25x), nei libri sapienziali: Proverbi (5x), Siracide (11x), Qoelet (1x), Sapienza (1x); ma anche nei libri profetici e apocalittici (Is 30,18; 31,9; 32,20; 56,2; Bar 4,4; Dn 12,12), nella letteratura apocalittica biblica ed estrabiblica (1Enoc 103,5; 2Bar 10,6-7) e qumranica (4Q 185, 1,2; II, 8.13; 4Q 525,2II,1-6 che ha la particolarità di non offrire un macarismo [beatitudine] isolato, ma una serie di formule che iniziano con *'ašrê*, beato»<sup>14</sup>. «Nella Bibbia greca dei LXX i macarismi [beatitudini] si moltiplicano diventando una sessantina». Similmente «nel Libro dei Segreti di Enoch, il cui testo originale greco può risalire al I sec., è riportata una raccolta di otto beatitudini, che richiamano i motivi sapienziali biblici»<sup>15</sup>. Per il brano matteano, vv 3.12, tenendo conto del criterio letterario dell'inclusione, «perché di essi è il Regno dei Cieli», «oggi si accetta ampiamente che le otto prime beatitudini sono strutturate in due strofe di quattro sentenze; segnando così una separazione tra queste e la nona beatitudine»<sup>16</sup>. Confrontando il te-

<sup>10</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 87-88.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 90.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 115.116.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 143-144.

<sup>15</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 144.

<sup>16</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 146.

sto delle beatitudini mattee con quello delle beatitudini e dei guai lucani si ha questa struttura:

poveri, afflitti, miti, affamati misericordiosi, puri, pacificatori, perseguitati  
 poveri, affamati, piangenti, (guai a: ricchi, sazi, ridenti, lodati), perseguitati

Mentre le beatitudini mattee hanno la loro matrice nella letteratura sapienziale etico-spirituale, quelle lucane provengono dall'ambiente profetico, escatologico-realistico. La differenza del numero di beatitudini sta nella diversa sensibilità dei due evangelisti, sia nel diverso vissuto delle due comunità ecclesiali<sup>17</sup>. «Le beatitudini si rivolgono a categorie di persone caratterizzate dalle loro situazioni (Lc) o dalle loro disposizioni interiori (Mt)»<sup>18</sup>. Similmente i guai lucani fanno riferimento a situazioni concrete di persone, i sette guai mattee hanno di mira atteggiamenti morali e spirituali di «scribi e farisei ipocriti, guide cieche», contrari allo stile del Regno, come legalismo, esibizionismo, proselitismo, ipocrisia (23,13-30. Di fronte a questa concordanza-differenza «ora è ampiamente ammesso che le quattro beatitudini comuni a Matteo e a Luca provengano da una fonte comune ai due redattori chiamata Q, in cui esse esistevano formulate in modo vicino all'attuale di Luca»<sup>19</sup>. «Così, la versione di Luca ci trasmette meglio il tono del documento base; quella di Matteo ce ne fa meglio conoscere i termini. La versione di Matteo inserisce delle nuove precisazioni all'interno stesso del testo, mentre quella di Luca ve le aggiunge solo appresso»<sup>20</sup>. «Secondo parecchi interpreti, le quattro beatitudini di Q risalgono a Gesù, anche se si discute sul modo con cui la quarta beatitudine, sui perseguitati, abbia potuto essere pronunciata da Gesù, perché la sua formulazione in Q riflette la situazione delle chiesa primitiva. E' verosimile che, verso la fine della sua vita pubblica, Gesù abbia formulato questo insegnamento per i suoi discepoli»<sup>21</sup>. Gesù è all'origine di altre beatitudini. «Al di fuori di questo contesto evangelico altri detti di Gesù sono tramandati nella forma di beatitudine: quattro volte nel vangelo di Matteo (11,6; 13,16; 16,17; 24,46). Nell'insieme del NT si hanno venti esempi di marcarismi, di cui sette nell'Apocalisse»<sup>22</sup>. Oltre all'insolubile precedenza rispetto alla fonte, ai quattro guai di Luca, più realisti, corrispondono i sette mattee più etici, «caratteristiche proprie dell'opera d'ogni evangelista»<sup>23</sup>. Le fonti ispiratrici delle prime beatitudini sono i testi di Is 61.1-2; 49,10). Gesù rilegge i testi isaiani rivolti ai deportati in Babilonia, applicandoli in senso realistico ed escatologico alle folle del suo tempo (Mt 11,5; Lc 7,22). «Le beatitudini riguardano quindi persone che sono in una reale situazione di mancanza. Con l'inaugurazione del Regno di Dio, questi sfavoriti saranno colmati, indipendentemente dalle loro disposizioni personali. Il senso delle beatitudini è innanzitutto teologico ed escatologico, e non morale o sociale»<sup>24</sup>. Con ciò è già precisato il genere letterario delle beatitudini. Sono un annuncio «religioso, sapienziale, messianico ed escatologico, connesso con la persona l'opera di Gesù, e l'aspetto paradossale, per cui la felicità è proclamata per le persone che si trovano in una condizione che la sembra smentire»<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 144.

<sup>18</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 157.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>20</sup> J. DUPONT, *Le beatitudini*, EP, Roma 1972,488-489.

<sup>21</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 159 e 163.

<sup>22</sup> FABRIS, *Matteo*, 122.

<sup>23</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 154.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 161.

<sup>25</sup> FABRIS, *Matteo*, 123.

## 2. L'indicativo teologico: le beatitudini matteeane

Per comprendere meglio il DM e quindi il suo solenne esordio, le beatitudini, Matteo in 5,1-2 precisa previamente il luogo, l'uditorio e il modo di esprimersi di Gesù.

### A. La scena del DM, vv 1-2

Poiché il soggetto del DM è Gesù menzionato in 4,23, alcuni connettono questi due versetti con il sommario programmatico di 4-23-25. Sembra preferibile comprenderlo come immediata preparazione al solenne esordio del DM. «Si crea la scena»<sup>26</sup>. Il testo è bipartito: a. contesto e uditorio, v 1; b. solenne modalità espressiva del messaggio, v 2. Nel v 1 l'evangelista presenta Gesù, nominato in 4,23, che, mosso dall'aver visto e compreso la condizione delle folle, sale sul monte. Nelle religioni orientali e nell'AT i monti, come maggior vicinanza al cielo, rappresentano il luogo più appropriato per l'incontro tra Dio e l'uomo. Nel primo evangelista il monte ha un valore cristologico. Mentre l'espressione «su un alto monte» indica il luogo negativo delle tentazione e positivo della trasfigurazione di Gesù (4,8; 17,1), quella articolata «su il monte» designa la cattedra regale di Gesù, che promulga la legge evangelica e dona la competenza ai suoi discepoli di insegnarla a tutti gli uomini (5,1; 28,16). Qui l'espressione «salì su il monte» riprende il testo dei LXX (Es 19,3; 24,15). Come Mosè «salì su il monte» Sinai per ricevere la Legge, così anche Gesù «salì su il monte», che di fatto è una piccola collina, ma non per ricevere, bensì per proclamare in prima persona, «ma lo vi dico», il Vangelo del Regno di Dio. Lo scenario montano teologico è tripartito, ma i piani sono creati delle persone. L'archetipo è quello sinaitico, ma con molte differenze. Là Jahve sta sopra il Sinai, «Mosè sale sul monte assieme agli anziani» ma «avanza solo verso Jahve», mentre gli anziani stanno «prostrati lontano» da lui, «il popolo non sale con lui» ma sosta «in piedi alle falde del monte» (Es 19,17; 24,1-2). In Matteo le folle, viste da Gesù, sostano in pianura, i discepoli saliti con Gesù sul monte gli si avvicinano, Gesù, salito, si siede sul monte come su una cattedra-trono. «Troneggia come siede chi ammaestra o comanda», quale plenipotenziario divino (cf 28,18). I primi chiamati da Gesù, qui per la prima volta, vengono qualificati come «i discepoli, *oi mathētai*». Questi diventano tali non frequentando una scuola del Rabbi Gesù, ma li fa discepoli, *oi mathētai*, partecipando, come Nicodemo o lo stesso scriba evangelista (13,57; 27,57) alla stessa vita, azione e regno di Dio da lui predicato e attuato. Poiché per Matteo i discepoli sono la storicizzazione all'indietro dei cristiani matteeane, questi sono gli uditori diretti a cui è rivolto il DM. E in forza di questa loro qualità saranno inviati a fare discepoli tutti i popoli, come Gesù, tramite l'azione battesimale e l'insegnamento (28,19-20). Le folle, *oi óchloi*, unendosi ai discepoli e tramite essi nell'ascoltarli e decidersi per Gesù possono diventare il popolo, *ho laós*, del Regno di Dio. Nel v 2 Matteo con un'espressione ridondante, presenta il modo di rivelarsi di Gesù come l'unico Maestro. Gesù, dopo essersi insediato sulla cattedra-trono monte e dopo aver aperto la sua bocca, insegnava o continua ad insegnare (a) loro dicendo, con il suo dire. In sintesi, le folle costituiscono il «secondo cerchio di uditorio» indiretto, a cui però è rivolto tutto il DM, per diventare, ascoltando Gesù, il popolo dei discepoli di Gesù. «Il DM è quindi un programma di vita destinato a tutta l'umanità. Quelli che formano la folla rimangono quindi solo i potenziali discepoli»<sup>27</sup>. I discepoli o cristiani, sono, come primo cerchio, «l'uditorio immediato» a cui è rivolto il DM. «Quando Matteo scrive il suo vangelo intende indicare con il termine discepoli tutti i cristiani, tutti coloro che sono membri della chiesa. Il DM costituisce il loro programma di

<sup>26</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,174.

<sup>27</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 135.

vita. Il DM è quindi, in primo luogo, un'etica per i discepoli, cioè per le membra della comunità cristiana»<sup>28</sup>. Gesù si rivela ed è riconosciuto come l'unico Maestro proprio nell'insegnare il DM «come uno che ha autorità, non come gli scribi» (7,29).

*B. Il solenne esordio del DM, le beatitudini, vv 3-12*

L'analisi della struttura permette ora di comprendere il messaggio. Tale struttura ha due dimensioni, quella dell'intera sequenza della nove beatitudini e quella comune di ogni beatitudine.

Nell'AT e nella letteratura giudaica si riscontrano serie di beatitudini e di guai: «Sir 14,20-27 (due strofe di quattro stichi, ognuna con 23 parole); 1QH VI (una strofa di quattro stichi: 6+1); due passi di otto maledizioni in 1Enoc 98,9-99,2 e 99,11-16»<sup>29</sup>. In modo analogo Matteo sembra strutturare letterariamente le sue beatitudini in due strofe di quattro più una di conclusione. «Anzitutto, la promessa dell'ottava beatitudine riprende quella della prima: "poiché di essi è il regno dei cieli" (vv 3 e 10); il procedimento dell'inclusione indica che l'ottava beatitudine conclude la serie di sentenze costruite allo stesso modo, segnando così una separazione tra questa serie e la nona beatitudine, che si distingue per la sua ampiezza e la sua redazione alla seconda persona. In seguito, il primo membro della quarta beatitudine e dell'ottava beatitudine si conclude con il termine "giustizia, *dikaïosynē*, e ognuno di questi membri è un po' più lungo di quello delle tre beatitudini precedenti. Le due strofe così indicate sono esattamente uguali, poiché ognuna è composta da 36 parole. I destinatari delle prime quattro beatitudini sono individuati da parole che iniziano con la lettera *p*. La nona beatitudine può allora costituire una terza strofa: i suoi elementi si suddividono facilmente in quattro membri, e la sua lunghezza (35 parole) corrisponde a quella delle due prime strofe»<sup>30</sup>. Dal punto di vista del contenuto si possono fare diverse ipotesi sul senso di ciascuna strofa e sulla relazione tra di esse: «il primo gruppo di quattro beatitudini riguarda un atteggiamento nei riguardi di Dio, mentre il secondo un comportamento nei riguardi del prossimo»<sup>31</sup>. L'analisi delle singole beatitudini potrà rendere più evidente questa precisazione.

Ogni beatitudine si compone di tre parti, una invariabile e due variabili. A. «*Dichiarazione di felicità* con il termine beato, *makáριοι* al nominativo (sing.l.); B. *descrizione del(i) destinatario(i)* mediante un nome o proposizione participiale-relativa, che pone in risalto la qualità-condizione presupposta o richiesta per la felicità; *indicazione della causa*, perché, *óτι*, concreta oggettiva che fonda e C. *giustifica la dichiarazione iniziale*»<sup>32</sup>. Struttura analoga si riscontra nei guai lucani e matteani: «"guai", apostrofe, motivazione, castigo»<sup>33</sup> Il primo termine, beati, resta invariabile, mentre gli altri due variano così da esprimere la loro reciproca convenienza.

L'analisi del primo termine comune consente poi di comprendere la dinamica tra gli altri due. Sia nell'AT che nel NT si distingue benedizione, *berâkâh*, *eulogía*, da beatitudine, *'ašrê*, *makaría* (*makários*). «Infatti, mentre la benedizione è una "parola creatrice, realizzatrice, efficace, che opera quel che significa", la beatitudine è una "forma di augurio; suppone quindi la constatazione di una felicità già realizzata o, almeno, in via di realizzazione"»<sup>34</sup>. La benedizione discende dall'alto divino al basso umano, la beatitudine sale dal basso umano all'alto divino. La beatitudine evangelica non è la fortuna né la felicità in senso mondano né l'allegria, ma la gioia donata,

<sup>28</sup> *Ibidem*, 134.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 147.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 146-147.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>32</sup> FABRIS, *Matteo*, 122.

<sup>33</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,414.

<sup>34</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 144.

profonda, che può coesistere con sofferenza e privazione. «E' normale che questa gioia interiore invada progressivamente tutte le dimensioni della persona e si ripercuota nella psicologia e nell'atteggiamento esteriore di colui che la vive. Questa gioia risulta da uno stato di armonia con Dio, con gli altri e con se stessi. La felicità della beatitudine è una realtà profondamente umana perché profondamente teologica. Gesù ha potuto proclamare le beatitudini perché è stato il primo che le ha vissute. Esse riflettono l'esperienza vissuta da Gesù, nella sua pratica concreta di fede e di speranza, attraversata dalla sofferenza e dalla prospettiva della croce. Gesù è quindi il garante e il modello di un'esistenza felice. Questa gioia non si fonda sulla situazione umana passiva o attiva, ma sull'azione di Dio presente-futura nella parola e azione messianica di Gesù stesso. Infatti le beatitudini si caratterizzano per il rapporto strutturale-dinamico tra «la motivazione messianica ed escatologica, connesse con la persona e opera di Gesù, e l'aspetto paradossale, per cui la felicità è proclamata per le persone che si trovano in una condizione che la sembra smentire»<sup>35</sup>.

«*Beati i poveri di spirito, perché ad essi è il regno di Dio*», v 3

L'espressione centrale, «i poveri di spirito», *oi ptōchoi tō pneúmati*, è bipartita, aggettivo sostantivato articolo e complemento di precisazione. Il sottofondo di poveri è quello dell'AT e del giudaismo. Il termine ebraico povero, *'ânâw* o *'ânî*, reso dai LXX e in Matteo con *ptōchós*, evoca l'immagine non di un'indigente materiale, ma di un debole sociale, un uomo incurvato, socialmente incapace di far valere i suoi diritti davanti ai ricchi e ai potenti. Questa situazione sociale interiorizzata dai salmisti e dai profeti esprime l'atteggiamento religioso della persona pia che si incurva davanti a Jahve, confessando il suo stato di emarginato in attesa del soccorso divino. (Sal 24,16; 39,18; 68,30; 69,6; 85,1; 108,22; Is 41,17). Simile significato appare nei testi di Qumran (1QM 14,17). Quindi il povero in Mt, a differenza di Lc, non esprime la povertà materiale, ma eventualmente il conseguente atteggiamento umile e religioso nei confronti di Dio. Il secondo dato della frase conferma questo significato. Il termine greco spirito, *pneúma*, nei LXX traduce quasi sempre l'ebraico *rx<sup>a</sup>Æ*, che indica «l'intima natura» [salvifica] di Jahve (Is 61,1), che «diventa, analogamente a cuore, *lēb*, il centro della volontà dell'uomo» escatologicamente rinnovato (Ez 36,26; Rm 5,6)<sup>36</sup>. Il dativo "di, quanto allo spirito" può avere valore strumentale, in forza dello spirito proprio o volontà umana o dello Spirito di Dio; oppure, preferibilmente, è un dativo di relazione. Indica, in contrasto con l'orgoglioso di spirito, chi è povero in se stesso cioè rispetto allo suo spirito o personalità esistenziale. L'espressione "i poveri in quanto allo spirito" non appare nell'AT, ma nei testi di Qumran. Gli «i poveri di spirito *'ânâwe rûah*», (1QM 14,7) o «coloro che hanno lo spirito di povertà, *rûah 'anâwâh*», (1QS 3,8) sono i membri della comunità, gli umili di spirito in opposizione ai duri di cuore, agli orgogliosi. «Non sembra dunque temerario supporre che Matteo, leggendo il termine greco *ptōchoi* nella sua fonte, vi abbia riconosciuto gli *'anwimy* della Bibbia e abbia voluto indicare la portata spirituale del termine, ricorrendo al procedimento che ha condotto la gente di Qumran a parlare degli *'anawe rûah*. Anche i suoi *ptōchoi tō pneúmati* sono dei "piegati di spirito", degli "umili di spirito". La condizione del portafoglio non ha niente che vedere con questa designazione, che mira a descrivere semplicemente un atteggiamento interiore nei confronti di Dio e del prossimo, quell'atteggiamento riassunto per noi nel termine umiltà»<sup>37</sup>. Povero è chi è umile danti a Dio e ai fratelli. A differenze di Luca, qui Mat-

<sup>35</sup> FABRIS, *Matteo*, 123.

<sup>36</sup> R. ALBERTZ - C. WESTWERMANN, *ruah*, *DTAT* 2, 672 e 676.

<sup>37</sup> J. DUPONT, *Il Le beatitudini. Gli evangelisti*, EP, Alba 1977, 431,

teo sottolinea l'atteggiamento di povertà-umiltà, riferendo l'insegnamento sul distacco reale dai beni in 6,19-34. Questa sottolineatura di umiltà viene ripresa nel discorso comunitario. Matteo precisa Marco e Luca per esprimere l'interrelazione basata sull'umiltà. «Chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli» (18,4). Per contrasto questa prospettiva viene confermata dai "guai" di Gesù rivolto agli scribi e farisei non perché sono ricchi, sazi, gaudenti, lodati come in Lc 6,24-26), ma perché mirano all'onore, ai primi posti, alle riverenze pubbliche, ai titoli onorifici (23, 5-10). Il significato di poveri di spirito viene riassunto tramite due sentenze sinonime della tradizione sinottica. «Il più grande tra voi sarà vostro diacono. Chi si innalzerà sarà abbassato e chi si abasserà sarà innalzato» (23,10-11). Matteo non è disattento alla povertà reale, ma la tratta all'interno del DM. Il fondamento di questo significato di povertà di spirito è Gesù stesso, diacono e servo soprattutto nel suo mistero di morte e di risurrezione. «Così il Figlio dell'uomo non è venuto per essere "diakonizzato" ma per "diakonizzare" e donare la propria vita in riscatto per molti» (20,28). Questo atteggiamento non merita, ma è condizione indispensabile per accogliere il dono del Regno dei cieli. «La prima beatitudine esprime l'atteggiamento fondamentale e necessario per appartenere al Regno: l'atteggiamento delle recettività»<sup>38</sup>. La terza parte della beatitudine è tripartita: di essi, è, il Regno dei cieli. Il soggetto del possesso sono i poveri di spirito. Questo possesso è già presente, ma anche futuro. «Si tratta di un vero presente. La realtà del Regno è insieme presente e futura. Il Regno non è soltanto una promessa, esso è una realtà che i soggetti qualificati già possiedono, anche se imperfettamente»<sup>39</sup>. Secondo Luca lo stesso Gesù ritiene che «il Regno di Dio è dentro di voi» sia come «disponibile» sia come «in mezzo o fra» quale regalità di Jahve (Lc 17,21; Sof 3,15)<sup>40</sup>. La realtà che rende beati i poveri di spirito è il Regno di Dio. «Tuttavia Gesù non si spiega mai sulla natura del Regno di Dio, non si preoccupa di definirne la nozione»<sup>41</sup>. Dall'uso parallelo Regno di Dio e Regno dei cieli appaiono sinonimi (19,23.24). Il significato di tale espressione, contenuto essenziale dell'insegnamento galilaico di Gesù «si concentra su tre punti: 1. l'importanza del regno per gli uomini, perché solo facendone parte gli uomini trovano in pienezza la vita e la felicità; 2. le condizioni per appartenervi [come le beatitudini mattee]; 3. il legame tra la venuta del regno e quella del Figlio dell'uomo. Il regno è la Vita in pienezza. E' la presenza efficace di Dio che instaura e fa crescere la comunione degli uomini con lui e tra di loro. La realtà del regno è insieme presente e futura»<sup>42</sup>. Il Regno di Dio corrisponde alla parola, azione, missione e persona di Gesù stesso. L'espressione di sapore gesuano, pur con modificazione redazionale, «ma se per mezzo del dito o Spirito di Dio io scaccio i demoni, allora è venuto per voi il Regno di Dio» (Mt 12,28; Lc 11,21). Qui «appare la concezione *dinamica* che Gesù aveva del Regno di Dio: esso si manifesta come forza divina che opera fin d'ora salvezza, liberando dal dominio di satana; appare anche la coscienza che Gesù storico aveva della sua funzione e del posto centrale che la sua persona occupa nell'evento della venuta del regno escatologico di Dio: Dio manifesta la sua regalità escatologica di salvezza e di giudizio là dove agisce Gesù»<sup>43</sup>. La seconda beatitudine considera una categoria di poveri, gli afflitti.

<sup>38</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 176.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 156-157.

<sup>40</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 669

<sup>41</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 155-156.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 156.

<sup>43</sup> ROSSE', *Il vangelo*, 438.

«*Beati i lamentanti, perché essi saranno consolati*», v 4

Questa beatitudine corrisponde alla terza di Lc 6,21b sui piangenti. Lo sfondo culturale è quello umano delle disgrazie gravi come la morte di persona cara, (Gen 37,34), una catastrofe nazionale (Ne 1,4), ingiusta oppressione (Ger 6,26), paura del castigo divino (1Mac 1,25-28). Dal punto di vista letterario le beatitudini rimandano ai testi di consolazione di Is 40,1; 61,1-3; 66,13) e all'inno qumranico di 1QH 18,14-15. Il testo è un'elaborazione di Is 61,2c «lo Spirito di Jahve Dio è su di me... per consolare tutti gli afflitti, *parakalésai pántas toùs penthoûntes*». L'espressione participiale «lamentanti, *penthoûntes*, non significa afflitti, doloranti per un dispiacere interno, ma una particolare afflizione, tutta mediterranea e medio-orinetale che si esprime esternamente. «Nella Bibbia greca, *penthéomai*, lamentare, traduce con molta regolarità il verbo ebraico *'abal*, lamentare; i *penthoûntes* sono, gli *'abelim*, i lamentanti. La parola italiana pone l'accento sul dolore che si prova, la parola greca e più ancora quella ebraica descrivono un dolore in quanto si manifesta»<sup>44</sup>. A livello della redazione il verbo viene usato per esprimere tre momenti della vita dell'esistenza dei discepoli e della loro comunità. Nel passato data la non ancora presenza dello Sposo, Gesù Messia Risorto, c'è stato in tempo, prima di pasqua, in cui i discepoli esprimevano la loro afflizione esteriore con il digiunare. Segue un tempo, dopo pasqua, in cui non devono lamentarsi, perché lo Sposo-Messia è con loro. Quando questi verrà loro tolto allora riprenderanno a digiunare, forse al venerdì, per commemorare la sua morte in attesa del suo ritorno. Luca sottolinea questa alternanza di tempi e capovolgimento di comportamenti. «Beati voi che adesso piangete, perché riderete; guai a voi che adesso ridete, perché farete lutto e piangerete» (Lc 6,21.25). Così «il digiuno cristiano in Mt è quindi rivolto al passato, in quanto commemora la morte di Gesù, ma ha anche un'importanza escatologica, in quanto attende l'avvento del Regno. In modo analogo dobbiamo interpretare l'afflizione della seconda beatitudine. Ma la causa dell'afflizione non è principalmente uno stato di necessità sociale come in Lc. C'è afflizione perché la comunità è insignificante, perseguitata e oppressa; ma afflizione non tanto per la propria miseria quanto perché il nome di Dio è disprezzato. E' la stessa comunità che formula, piena di speranza, la terza domanda del Padrenostro»<sup>45</sup>. «Il tempo per digiunare [Mc 2,19; Lc 5,34] e più ampiamente per affliggersi [Mt 9,15], sarà quello che seguirà alla scomparsa di Cristo, nonché quello che precede il suo ritorno. Agli occhi dell'evangelista l'afflizione caratterizza meglio che non quella del digiuno l'atteggiamento cristiano tra le due venute di Cristo»<sup>46</sup>. «La comunità cristiana è una comunità sotto la croce»<sup>47</sup>. Questa lamentazione non è contraddetta dalla gioia per la persecuzione dell'ultima beatitudine. Infatti «una felicità promessa comporta ad un tempo una certa tristezza per essere ancora lontana e la gioia che si prova in anticipo al pensiero di arrivare presto a possederla»<sup>48</sup>. Infatti il fondamento della gioia per i lamentanti è la stessa azione consolatoria di Dio. Il significato teologico di questo consolare è espresso in Is 66,13: «come una madre consola un figlio, così io vi consolerò». «Risulta comprensibile il significato che *consolare* assume nell'annuncio del Terzo Isaia [rivolto agli ritornati dall'esilio]. Questa concezione spiccata si trova ovunque quando Jahve stesso è il consolatore, perché nel suo volgersi alla consolazione Dio rinnova la comunione di grazia con colui dal quale si era allontanato nell'ira»<sup>49</sup>. Nella beatitudine

<sup>44</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 549 e 552.

<sup>45</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 192 e 494.

<sup>46</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 896.

<sup>47</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,494.

<sup>48</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 869-870

<sup>49</sup> *Ibidem*, 58.

matteana non è Gesù-Messia a consolare gli afflitti, ma, annunciando la presenza della regalità salvifica di Dio, lascia capire che «Dio stesso apporgerà la consolazione»<sup>50</sup>. Dopo pasqua sarà lo «Spirito del Padre, l'altro Consolatore o Paraclito» a sostenere, consolare, confortare, parlare in e tramite i discepoli perseguitati (Mt 10,20; Gv 14,16). «La fiducia nello Spirito in occasione del martirio sembra essere stata un'esperienza specificatamente cristiana»<sup>51</sup>. In questa seconda beatitudine, che sviluppa un aspetto della precedente [lamento degli incurvati] è sottolineato esplicitamente l'aspetto paradossale dell'annuncio evangelico»: consolazione-riso assieme a lamento-pianto.

«*Beati i miti perché essi erediteranno la terra*», v 5.

Questa beatitudine, se da una parte può essere ritenuta «duplicato» della prima, dall'altra parte vi aggiunge «una qualche nuova sfumatura»<sup>52</sup>. Fondamentalmente si danno due interpretazioni: mitezza nell'interrelazione umana o umiltà rispetto a Dio. Il testo che corrisponde a Mt 5,5 è il Sal 37,11 dei LXX. Nel Salterio i LXX rendono sempre l'aggettivo ebraico *'ânâwîm* con quello greco *praeîs* (TM 25,9ab; 34,3; 76,10; 147,6; 149,4). Nello stesso Salmo 37 sinonimi di umili sono «chi spera, *qôvê* in Jahve, i giusti, *zaddiqim*, chi è benedetto, *baruq*, l'uomo buono, *geber*, i pii, *asedim*» (Sal 37,9.12.22.23.28). «Da questo ritratto, i cui lineamenti sono spesso disegnati sulla base della teologia dell'alleanza, i poveri, uomini di fede e di speranza, sono gli unici che capiscono il senso della storia anche quando essa sembra sbandare paurosamente verso l'assurdo»<sup>53</sup>. «In questi testi l'aggettivo mite esprime «l'assenza di collera», presenza di «pazienza e soprattutto di fiducia in Jahve»<sup>54</sup>. In Za 9,9 il futuro messia è presentato come «*'ânî-prays*». In Mt 11,29 Gesù stesso si presenta come «mite e umile, *prays, tapeinòs*». «La motivazione "poiché io sono mite e umile di cuore" è parallela a coloro che sono "affaticati e ai gravati di pesi". Gesù appare ora come un piccolo, "*nôpios*"». Con la maggioranza degli esegeti, pensiamo che la mitezza e l'umiltà di Gesù vengono qui proposte come il motivo che deve incoraggiare le persone oppresse a mettersi alla scuola di lui e ad imparare quel che Dio richiede da parte loro»<sup>55</sup>. In Mt 21,5, l'evangelista, riduce così il testo di Zc 9,9 da poter sottolineare e connettere tre dati: il re messia, mite, seduto sull'asinello. Sottacendo le qualità specifiche del Re-Messia, giusto e vittorioso, e facendolo entrare sull'umile asinello, pone «al centro la mitezza del re, *prays*»<sup>56</sup>. Questo lavoro redazionale lascia comprendere l'intenzione matteana sul valore cristologico del testo. Non significa l'umiliazione della passione e morte di croce (Fil 2,8), ma la mitezza regale di Gesù Messia. «Il re che viene su un asino è l'opposto di un re guerriero [a cavallo] ed è precisamente quanto vuole esplicitare l'aggettivo *prays* che gli viene attribuito»<sup>57</sup>. In sintesi, alla luce dei contesti ebraico-salmodico, profetico e quello cristologico i miti della terza beatitudine, soggetti delle terza beatitudine, sembrano essere i miti rispetto agli uomini e a Dio. Infatti il fondamento della loro mitezza o umiltà è teologico. La mitezza indica anzitutto l'atteggiamento dell'umiltà religiosa o verticale rispetto a Dio. «Il mite è colui che non se la prende di fronte alle contraddizioni della vita e sa rimanere paziente nell'attesa di essere pienamente gratificato. Il

<sup>50</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,192.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 1,552.

<sup>52</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 178.

<sup>53</sup> G.F. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume I (1-50)*, EDB, Bologna 1981,669.

<sup>54</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 177.

<sup>55</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 836.

<sup>56</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,301.

<sup>57</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 854.

mite non cerca di fare violenza a Dio, per strappargli quello che desidera. Il mite è la persona che accetta il tempo di Dio e il modo di Dio. Il mite non è quindi un debole, ma, al contrario, un essere che ha una grande forza d'animo»<sup>58</sup>. Ma questo atteggiamento trova il suo fondamento nell'azione divina che dona l'eredità della terra. La terra assieme alla discendenza sono l'eredità della promessa di Jahve ad Abramo (Gen 12,7; 13,14-15; 15,1-8.17). L'eredità della terra e il suo godimento è condizionato all'atteggiamento di fedeltà a Jahve e di mitezza con il prossimo (Dt 4,1; 6,18; Sal 37,11.29.34). L'eredità della terra assume un significato soteriologico ed escatologico (Ger 3,18; Sal 69,36-37; Is 57,13; Lib. dei Giub. 22,14). La terra promessa in eredità è «tutta la terra» toccata dalla morte-risurrezione di Gesù e non solo la Palestina (Mt 27,45). Il significato di tale eredità universale non ha valore di dominio politico, ma diventa «il simbolo del godimento tranquillo di una felicità stabile ed è strettamente associata all'idea di pace (Sal 37,11) e di sicurezza» escatologica, qui su questa «terra» e non in cielo nonostante le persecuzioni<sup>59</sup>. In sintesi, questa terza beatitudine specifica le altre prime due: gli incurvati che si lamentano sono i miti a cui appartiene già il Regno di Dio e perciò la corrispettiva consolazione, che li rendono miti e quindi capaci di vivere qui sulla terra, come Gesù Cristo, con spirito mite e tranquillo o con mite benevolenza verso il prossimo e con disponibilità verso Dio (1Pt 3,4; 1Cor, 4,21). «La beatitudine non è altro che quell'aspetto dell'umiltà che si manifesta nella affabilità messa in atto nei rapporti con il prossimo. Nel medesimo tempo ci mostra che, nella prospettiva di Matteo, la mitezza cui è promessa l'eredità della terra trova la sua illustrazione e il suo perfetto modello nella persona di Gesù Cristo, mite e "umile di cuore". In fondo, tale mitezza ci appare come una forma della carità, paziente e delicatamente attenta nei riguardi degli altri» e di Dio stesso<sup>60</sup>. Quindi la mitezza cristologica fonda e con-fonde la delicatezza dell'agape orizzontale e verticale. «L'atteggiamento di umiltà e di pazienza di fronte a Dio non sarebbe vero se non si esprimesse anche nei rapporti con gli altri»<sup>61</sup>.

*«Beati gli affamati e gli assetati di giustizia, perché saranno saziati», v 6*

Questa quarta beatitudine matteana corrisponde alla terza di Luca con l'aggiunta degli assetati. Però il testo lucano trova il suo opposto nel secondo "guai" rivolto ai sazi (6,25). In Mt i due aggettivi participiali articolati, gli affamati e gli assetati, formano un binomio complementare per esprimere le due esigenze fondamentali dell'esistenza umana, l'aver fame e l'aver sete. Nell'AT (Am 8,11-12; Eccli 24,19-22; Sal 42,2-3; Is 49,9-10), e nel giudaismo (1QH 4,10-12), i due termini presi separatamente o assieme sono plurisemantici rispetto all'oggetto del bisogno, la giustizia. «Questa metafora non conduce a una interpretazione univoca del termine in questione, né per se stessa né in forza dei termini a cui è collegata»<sup>62</sup>. Secondo la concezione ebraico-giudaica, giustizia esprime il «desiderio di un giusto stato di cose che Dio realizzerà, stabilendo il suo Regno»; secondo la prospettiva luterana si tratta della «giustizia di Dio» che giustifica il peccatore; oppure secondo l'ottica matteana esprime la preoccupazione di «obbedire fedelmente alla volontà del Padre»<sup>63</sup>. La scelta dipende dal significato dell'espressione aver fame e sete e dell'oggetto corrispondente. Non si tratta «di persone che soffrono la fame e la sete, la cui sofferenza fisica è accompagnata da una certa aspirazione alla giustizia.

<sup>58</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 178-179.

<sup>59</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 760-761.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 855.

<sup>61</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 178.

<sup>62</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 588.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 554.

Nell'espressione "aver fame e sete della giustizia" non può essere che metaforica<sup>64</sup>. Due immagini che esprimono una aspirazione dell'anima, una disposizione del cuore e dello spirito. Il significato di giustizia, oggetto della fame e della sete, va confrontato con quello dell'AT e del giudaismo e soprattutto con quello del NT. In particolare i LXX traducono il più importante *aver sete* con *dipsaō*. Questo verbo, da solo o assieme all'altro aver fame, oltre il senso reale, assume un'accezione figurata. Nei testi profetici, salmodici, sapienziali e giudaici i due verbi esprimono la ricerca degli affamati e degli assetati della parola di Jahve, della giustizia, del Dio vivente, della Sapienza, della conoscenza (Am 8,11-12; Is 51,1; 55,1-3; Sal 24,2-3; Sir 24,19-22, Pr 9,5-6; 1QH 4,10-11)<sup>65</sup>. Nel NT il verbo aver sete « *dipsaō* è per lo più collegato a termini apparentati allo stesso campo semantico: a) sta in parallelo *peinaō*, (aver fame): Mt 5,6; 25,35.37; Gv 6,35; Rm 12,20; 1Cor 4,11; Ap 7,16; b) in unione con *potizō*, (dare da bere): Mt 25,35.37.42; Rm 12,20, e *pinō* (bere): Gv 4,14; 7,37; c) in contrapposizione all'acqua naturale: Gv 4,13.14.15; d) nella menzione di un genere speciale di acqua: Gv 6,35; 7,37; Ap 7,16; 21,6; 22,17»<sup>66</sup>. In particolare vanno notati il senso proprio del bere acqua naturale e figurato del bere spirituale, lo Spirito e la rivelazione di Gesù in Gv 4,13-15; Gv 7,37, soprattutto è significativo l'uso assoluto del grido di Gesù morente «ho sete, *dipsō*, con una eventuale allusione al Sal 22,16, come adempimento della Scrittura, cioè obbedienza alla volontà di Dio»<sup>67</sup>. Fuori dell'immagine, i due verbi aver fame e aver sete indicano ricercare. I LXX traducono nella maggior parte dei casi l'ebraico cercare, *bqš, zēteō*. L'oggetto della ricerca teologica, più o meno connesso con l'aspetto culturale, può essere Jahve o il volto di Jahve, la Toràh, la Parola di Jahve, la giustizia, l'umiltà, il giudizio, l'amare, il cercare Jahve con tutto il cuore e con tutta l'anima (Es 33,7; 2Sm 21,1; Mal 2,7; Am 8,12; Dt 4,24; Ger 29,13; Is 51,1; Dt 4,29). In sintesi, «nell'AT vi è una accezione molteplice della "ricerca di Dio" o "cercare il volto di Dio", all'interno di una scala differenziata di "azioni culturali"»<sup>68</sup>. «In Mt 5,6 a aver fame, *peinaō* e aver sete, *dipsaō* segue l'oggetto "giustizia" [in accusativo] per indicare l'inevitabile desiderio, brama intensa di giustizia»<sup>69</sup>. Rispetto a questa espressione immaginativa, gli affamati e gli assetati, non indica la «giustizia sociale o giuridica» degli uomini o «la giustizia punitiva o salvifica» di Dio ma significa preferibile «la giustizia morale o religiosa, cioè l'ubbidienza ai comandamenti di Dio; a partire dal Deuteronomio questo senso predomina sul primo», ma non coincide con il concetto di giustizia del NT e in particolare di Matteo<sup>70</sup>. Per quanto concerne il NT, «giustizia, *dikaosynē*, può designare: 1. una condotta umana [giustizia morale dell'uomo], 2. un dono divino o azione di Dio [giustizia teologica di Dio], 3. la combinazione di ambedue le interpretazioni [giustizia teologica]»<sup>71</sup>. In Mt il termine ricorre 7x, due riguardano Giovanni Battista e Gesù e gli altri cinque passi, tutti all'interno del DM, si riferiscono alla vita cristiana. La prima affermazione di Gesù in risposta all'obiezione di Giovanni, «lascia fare per ora; così infatti dobbiamo noi adempiere ogni giustizia» (3,15) non va intesa in modo alternativo o come obbligo morale o come dono salvifico, ma in modo integrativo. Riletta nel contesto della nuova alleanza, indica l'obbligo di un dono e il dono che rende possibile l'obbligo. «In questo modo il primo detto del Cristo mat-

<sup>64</sup> *Ibidem*, 575.

<sup>65</sup> Cf D. KELLERMANN, *šama'*, *ThWAT* 6,1067.

<sup>66</sup> H.J. VAN DER MINDE, *dipsaō*, *DENT* 1,894.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 895.

<sup>68</sup> S. WAGNER, *biqqes*, *GLAT* 1,1559.

<sup>69</sup> VAN DER MINDE *dipsaō*, *DENT* 1 894-895.

<sup>70</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 18-6-187.

<sup>71</sup> Luz, *El evangelio*, 1,293-294.

teano mette in rilievo il carattere imperativo del messaggio e la possibilità di un adempimento per mezzo di lui stesso»<sup>72</sup>. A differenza dei sommi sacerdoti e degli anziani, Giovanni, battezzando Gesù, vi ha creduto. «“La via della giustizia” diventa così l’espressione della giusta richiesta che Dio rivolge agli uomini» annunciata e attuata da Giovanni e da Gesù stesso<sup>73</sup>. Rispetto ai discepoli cristiani «la basileia escatologica di Dio si avvicina ora agli uomini come suo dono, appunto in forma di giustizia. La richiesta di una “giustizia migliore” (5,20) [rispetto a quella formalistica giudaica (6,1)] non è una super-richiesta riservata ai discepoli»<sup>74</sup>. Essa è rivolta a tutti i cristiani affinché facciano effettivamente ed autenticamente la volontà di Padre (7,21), come viene espresso nelle antitesi (5,21-48), fino all’amore per i nemici e solo così si mostrano essere integri o perfetti come il Padre celeste(5,48). Il presupposto di questo comportamento è l’atteggiamento richiesto e reso possibile da Gesù. Si tratta «di cercare anzitutto il Regno di Dio e la sua giustizia» (5,33). Questo binomio di dono-impegno come quello di Regno-Volontà del Padre nostro (5,33; 6,10), consente a tutti, compresi i poveri di spirito, i sofferenti, i miti, gli affamati e gli assetati di giustizia (5,6), di avere un simile atteggiamento rispetto alla giustizia migliore. Il catechista Matteo è preoccupato dell’effettiva ed integrale vita cristiana fino nei suoi atteggiamenti fondamentali. «L’aspirazione alla sua giustizia è quindi quel proposito deciso di fare la volontà del Padre (cf 6,6), mediante il quale si giunge al Regno»<sup>75</sup>. In quest’ottica si può comprendere la promessa alla ricerca e attuazione della giustizia. I LXX traducono il verbo ebraico *saziare* con *chortázō*. In senso proprio significa soddisfare il bisogno del mangiare e bere con cibo e bevanda abbondanti; «questa relazione è del tutto chiara in circa tre quarti dei passi, 35x su 78x, quando *saziare* è senza oggetto». In senso analogo il vocabolo assume un significato teologico quando l’ambito dell’oggetto viene esteso a realtà astratte soprattutto nella tradizione sapienziale, “frutto delle labbra”, “giorni” (Pr 18,20; Gen 25,8) e non di rado serve per designare il godimento o la concessione dei beni della salvezza da parte di Jahve»<sup>76</sup>. «Nel NT [*chortázō*] ricorre 16x, per la maggior parte in senso proprio riferito al saziarsi di uomini»<sup>77</sup>. Il verbo viene usato in senso realistico anche nel NT. In Mt 14,20; 15,33.37 il verbo esprime il saziarsi delle folle con la molteplicità dei pani operata da Gesù. Oltre questo significato materiale, in Mt 5,6 il passivo teologico «saranno saziati» indica l’azione presente e futura di Dio rispetto agli affamati e assetati, ma lascia imprecisato l’oggetto che sazia. Analogamente a Sal 17,15; Is 55,1-3, nell’interpretazione tradizionale a partire da *Rec. Clem II*,28,5 si è supposto che tale oggetto fosse *æternis bonis justitiæ*, cioè non la giustizia morale-teologica degli affamati e degli assetati, ma quella escatologica del regno. Benché l’oggetto della promessa nella altre beatitudine sia differente da quello della prima parte, si può supporre che l’oggetto non sia la giustizia, ma eventualmente il suo frutto, ossia la relazione filiale piena, anche se non ancora definitiva, con il Padre. L’oggetto degli affamati e degli assetati, come di chi è perseguitato a causa della giustizia o emarginato, povero, sofferente, mite, è la gioia di partecipare già fin da ora alla gioia del banchetto del Regno di Dio. In sintesi, il regno di Dio, annunciato e attuato da Gesù, è la regale volontà salvifica del Padre, offerta a tutti, a partire dai poveri, sofferenti, miti, come giustizia da attuare per vivere la relazione filiale nel

<sup>72</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,128.

<sup>73</sup> K, KERTELEGE, *dikaiosyne*, DENT 1, 870.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 871.

<sup>75</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 373.

<sup>76</sup> G. GERLEMAN, *sb*, DTAT 2, 739-740.

<sup>77</sup> *kortazo*, *ibidem*, 1913.

tempo e nell'eternità con lui. «In breve, "la promessa riguarda sempre il banchetto del regno e la felicità per le anime conquise dall'ideale insegnato da Cristo"»<sup>78</sup>.

«*Beati i misericordiosi, perché sarà loro usata misericordia*», v 7

La quinta beatitudine da una parte continua la quarta e dall'altra parte introduce alle quattro beatitudini mattee caratterizzate dalla letterale corrispondenza tra agire umano e ricompensa divina. Nei LXX l'aggettivo greco misericordioso, *eleēmōn*, è usato 30x: 25x viene applicato a Jahve e 4 o 5x all'uomo» e traduce normalmente l'aggettivo ebraico misericordioso, *ḥannun*, 12x predicato di Jahve e solo una volta dell'uomo; spesso è seguito dall'aggettivo, uterino, «*raḥam*, dal sostantivo *reḥem*, utero o seno materno, al plurale *raḥamim*, viscere materne 18x applicato a Dio e 7x all'uomo<sup>79</sup>. I LXX rendono l'ebraico *raḥam* con *oiktírmōn*, chi ha compassione, applicato 13x a Jahve e 4x all'uomo. Anche l'aggettivo buono, *tòb*, reso dai LXX con *chrēstós*, 18x predicato di Jahve e 7x all'uomo, indica la benignità divina. Nell'AT Jahve, soggetto quasi esclusivo di questi aggettivi, si mostra misericordioso anzitutto nel perdonare le mancanze degli uomini (Es 33,19; 34,6-7; Sal 103,8; 111,4; 145,8; Is 55,7) e nel beneficiare chi è bisognoso (Is 30,18; Ez 39,25; Sal 86,15-16). «L'amore misericordioso e benigno di Dio si rivela sotto un duplice aspetto: perdona i peccati del suo popolo e protegge i bisognosi»<sup>80</sup>. «Partendo da questo substrato biblico, possiamo dare una definizione di "misericordioso" o "miseri-corde" che si accordi con l'etimologia del termine italiano: "cuore (corde) attento ai "miseri". Si tratta di uno stato intimo che si traduce in un agire. I misericordiosi sono coloro che effettivamente aprono i loro cuori agli altri e compiono gesti per sollevare la loro miseria» fisica e spirituale<sup>81</sup>. Questo duplice significato di misericordiosi viene ulteriormente precisato nel NT e in particolare in Matteo. Il fondamento della misericordia cristiana è quella di Gesù. Egli, vedendo e provando compassione viscerale o uterina, *splagchistheis*, delle folle e dei due ciechi (9,36; 14,14; 15,32; 20,34; cf Rm 12,1; 2Cor 1,3; Col 3,12; Fm 2,) compie la richiesta azione di misericordia, *elēson*, verso i due ciechi, la donna cananea, il ragazzo epilettico, i due ciechi di Gerico (9,27.29-30; 15.22.28; 17,15.18; 20,30.31.34). «Questa compassione, provocata dalla miseria della gente, spinge Gesù a venire in aiuto. La misericordia, di cui si tratta in questo contesto, è soccorrevole e bene *ḥann* fica e va in aiuto a coloro che si trovano nella sventura»<sup>82</sup>. Gesù non solo esercita la pietà, perdonando e beneficiando, ma la chiede. Minaccia scribi e farisei, che pagano scrupolosamente le tasse, ma trascurano il fare giustizia ed esercitare la misericordia e la fede (23,23). Cita due volte Os 6,6 «voglio la misericordia», *éleos* nei LXX, e «non il sacrifico» per giustificare la sua attenzione ai peccatori, e agli immondi emarginati, perdonando e sanando, o la trasgressione del sabato da parte dei suoi discepoli (9,13; 12,7). Questo significato fattivo della misericordia, che perdona e risana, viene confermato dal passivo teologico che fonda la beatitudine «perché sarà loro usata misericordia», come perdono e soccorso. La misericordia verso i bisognosi è in connessione con quella che Dio ha verso i misericordiosi. «Chi ha pietà otterrà misericordia (Pr 17,5 nei LXX; Cf Dt 13,18; Test. di Zabulon, 5,3). Così chi perdona otterrà perdono da Dio (Sir 28,2). «La misericordia, sia riferita alla condotta di Dio o dell'uomo, viene esercitata sotto due aspetti: quello del perdono concesso alla colpa e quello delle opere di misericordia»<sup>83</sup>. Alla fine del discorso comunitario Gesù, per evidenziare in modo plastico il

<sup>78</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 593-594.

<sup>79</sup> Cf *Ibidem*, 948; H.J. STOEBE, *ḥanan*, DTAT 1,515; ID., *ḥm*, DTAT 2,685-692.

<sup>80</sup> FABRIS, *Matteo*, 126.

<sup>81</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 189.

<sup>82</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 971.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 969.

rapporto tra misericordia di Dio e perdono fraterno, narra la parabola del piccolo debitore, cento denari, e del grande debitore, diecimila talenti, 55 milioni di lire oro. «Non dovevi forse anche tu aver pietà, *eleēsai*, del tuo compagno, così come io avuto pietà, *ēléēsa*, di te?» (18,33). Matteo fa applicare da Gesù questo comportamento come modello di vita comunitaria cristiana. «Così anche il Padre mio celeste farà con voi, se non perdonate, *aphēte*, di cuore, ciascuno (di voi) al vostro fratello» (18,35). L'evangelista, come l'AT (Lv 19,18-19) e il NT (Lc 23,34; Ef 4,32; Col 3,13), insiste in tutto il DM sul rapporto tra perdono umano e divino. «E rimetti (per-dona), *áphes*, a noi i nostri debiti, (peccati in Lc 11,4) come anche noi (li) abbiamo rimessi (perdonati), *aphēkamen*, ai nostri debitori» (6,12; cf 6,14-15). I debiti, figura di peccati, sono condonati o rimessi; i peccati vengono per-donati, non condonati. Il come, *ōs*, che esprime il rapporto, può aver valore comparativo e/o causale. La comparazione non concerne la stessa misura, ma la modalità o gratuità del perdono. La causalità va intesa come condizione. E' la «condizione a cui è subordinato il perdono divino»<sup>84</sup>. Il perdono di Dio precede il nostro per renderlo possibile. «E' pur sempre un'azione che viene *dopo*: prima il perdono di Dio, poi il nostro»<sup>85</sup> La sua applicazione è condizionata dal nostro perdono. «Colui che non si impegna in un cammino di perdono nei riguardi di colui che l'ha ferito ferma il movimento del perdono di Dio in lui; impedisce al perdono di Dio di prendere corpo nel suo essere»<sup>86</sup>. Questa condizione concerne anche la sua universalità. «Il dovere di mostrarsi misericordiosi ha un'estensione che coincide con tutte le forme dell'atteggiamento che nel linguaggio cristiano indica più decisamente con il termine agape»<sup>87</sup>. La misericordia come perdono divino-umano trova il suo compimento nel dono fatto ai bisognosi. Il racconto sul giudizio finale esprime in modo plastico il dono fatto dai misericordiosi ai bisognosi (25,31-46). Il sottofondo delle opere di misericordia è quello giudaico. La pratica della misericordia assieme alla legge e al culto, è una delle tre colonne che sorregge il mondo. La misericordia costituisce realmente il comune denominatore delle sei opere di misericordia, sulle quali gli uomini saranno giudicati. La benedizione, benedetti, *eulogēmēnoi* (v 34), pronunciata dal giudice sovrano su coloro che avranno compiuto tali opere può essere giustamente accostata alla beatitudine, beati, *makáριοι*, pronunciata sui misericordiosi del primo grande discorso del vangelo»<sup>88</sup>. A differenza delle opere di misericordia giudaica quelle matteane tacciono il seppellire i morti, il riscatto dei prigionieri ed enumera invece sei opere possibili a tutti, anche a chi non ha niente. Inoltre tale misericordia ha il suo fondamento in Gesù Cristo. Gesù è il «me» dell'io di ogni bisognoso. «Tutto quello che (non) avete fatto a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, (non) l'avete fatto a me» (25,40.45). Il testo matteano lascia incerta l'identità dei misericordiosi e dei piccoli. Non solo i cristiani, ma «tutte le tribù della terra» «tutte le nazioni» (24,30; 225,32), tutti gli uomini sono resi prossimo che deve usare misericordia a chi è nella necessità (Lc 10,36). Per conseguenza i piccoli suoi fratelli non possono essere limitati ai soli cristiani, ma si estende a tutti i bisognosi. Questo significato universale della misericordia attiva e recettiva corrisponde all'universalità dell'agape che comprende anche i nemici e che trova in Dio Padre il suo esempio e fondamento. Pur in modo differente la sintesi della prima parte del DM o DP è l'integrità della volontà o della misericordia del Padre. «Siate voi dunque perfetti, *téleioi*, o integri, *tâmîn*, o misericordiosi, *oiktírmones*, come è *téleios*, o misericordioso, *oiktírmōn*, il Padre vostro ce-

<sup>84</sup> *Ibidem*, 993.

<sup>85</sup> B. MAGGIONI, *Il Padre nostro*, Vita e Pensiero, Milano 1997,94.

<sup>86</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 191.

<sup>87</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 993.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 985.

leste» (Mt 5,48; Lc 6,36). «In Matteo l'attenzione è centrata sul dovere che si impone all'uomo, in Luca sulla visione delle perfezioni divine»<sup>89</sup>.

«*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*» v 8.

«La beatitudine dei puri di cuore si riferisce a una disposizione interiore, come le beatitudini del primo gruppo; le altre due [del secondo gruppo] caratterizzano un comportamento nei confronti del prossimo»<sup>90</sup>. Infatti la limpidezza del cuore trova il suo corrispettivo nella povertà dello spirito o nella fame e sete di giustizia. L'espressione «puri di cuore» è la prima parte del parallelismo del Salmo cultuale 24,3: «mani innocenti e cuore puro». I LXX rendono l'espressione ebraica *bar lebad*, puro di cuore, con *katharòs tō kardía*, puro rispetto al cuore. Premettendo il significato di cuore biblico è possibile comprendere questa qualità dei soggetti che hanno un cuore puro. La purezza non concerne una parte dell'uomo, il suo cuore, ma l'intero soggetto che ha tale qualità. In questo senso la beatitudine trova il suo sfondo culturale antropologico biblico-giudaico. Nell'AT il termine cuore, *leb* o *lebab* ricorre 853x. In forza della concezione olistica dell'uomo, il cuore, oltre al significato di organo «fisico», designa «l'aspetto psichico, le funzioni spirituali, conoscenza, volontà, progetti. Il *leb* abbraccia così tutte le dimensioni dell'esistenza. Può designare la persona e può sostituire un pronome personale, la natura particolare della persona»<sup>91</sup>. Nel NT cuore, *kardía*, ricorre 157x. «Per quanto riguarda il suo significato, l'uso neotestamentario si collega a quello veterotestamentario e giudaico. Cuore non si trova nell'accezione greca (organo in senso fisiologico e sede della vita psichico-spirituale, ma è l'equivalente dell'ebraico *leb*. I LXX quasi senza eccezione, hanno reso i due termini con *kardía*. *Kardía* significa l'interiorità della persona umana, la sede dell'intelligenza, della conoscenza e della volontà, ma assume anche il significato di coscienza. Un nuovo orientamento si trova nel NT quanto, per indicare la persona, viene usato un pronome, mentre l'AT in enunciati analoghi preferisce "cuore" (Mt 9,3; 16,7); per altro *kardía* sta per l'io dell'uomo quando si parla dell'"uomo nascosto del cuore": 1Pt 3,4. Accanto al significato più antropologico prevale l'enunciato teologico. *kardía* è allora il "luogo" dell'uomo in cui si realizza in senso positivo o negativo l'incontro con Dio, in cui la vita religiosa ha il suo solido fondamento e da cui è determinata la condotta morale dell'uomo»<sup>92</sup>. Analogamente al concetto di persona occidentale per l'antropologia semita ed egizia il cuore designa la persona non in senso metafisico ma colta nella sua dinamicità esistenziale. Quindi l'espressione «i puri di cuore» significa le persone esistenzialmente considerate. Nell'AT la radice ebraica essere puro, *ṭhr* ricorre 206x e 93x il corrispondente aggettivo puro, *ṭahōr*, reso dai LXX con *katharós*. Nelle culture antiche ma soprattutto in quella ebraico-giudaica, data l'unità tra regione, culto, morale, politica, economia, il binomio puro-impuro fisico, rituale, cultuale, morale e corrispettive «leggi pervadono tutta la vita» degli Ebrei e dei Giudei<sup>93</sup>. La purezza esprime un concetto importante che accompagna e innerva l'intero sistema ebraico-giudaico. La purezza del cuore non significa la castità e tanto meno la verginità monastica, ma un'intera gamma di significati. L'aggettivo ebraico puro, *ṭahōr*, come il sostantivo purezza, *ṭohar*, indicano la purità rituale e cultuale, minuziosamente stabilita nei capitoli 11-16 del Levitico. Questa, attraverso un primo approfondimento, implica una qualità morale. «Chi salirà il monte del Signore, chi starà nel suo luogo santo?

<sup>89</sup> ID., *L'appel à imiter Dieu en Mt 5,48 et Lc 6,36*, F. NEIRYNK, *Etudes sur les évangiles synoptiques*, University Press, Leuven 1985, 2, 537 e 541.

<sup>90</sup> ID., *Il Le beatitudini*, 873.

<sup>91</sup> F. STOLZ, *leb*, ATAT 1,744-745.

<sup>92</sup> A. SAND, *kardia*, DENT, 1,1909-1910.

<sup>93</sup> R. MEYER, *katharos*, GLNT 4,1267.

Chi ha mani innocenti e cuore puro, chi non pronuncia menzogna, chi non giura a danno del suo prossimo» (Sal 24,3-4). In questo senso morale sapienziale Jahve ama «chi è puro di cuore» (Pr 22,). Simile purezza culturale ed etica può significare anche la purezza che avviene tramite il pentimento o la circoncisione del cuore. È la purezza del cuore nuovo, di carne, dello spirito nuovo (Sal 51,19; Ez 36,26-27: 1QS, 4,20-22; Dt 10,16). Tale purezza soterico-teologica consente l'integrità del cuore o dell'amare Jahve «con tutto il cuore e con tutta l'anima» (Dt 6,5). «Quando il *leb* ha un rilievo teologico nei salmi compare nella lamentazione, o per designare la coscienza pura dell'orante (sono frequenti le espressioni "retti di cuore, *yšre-leb* [Sal 7,11; 11,2], puro di cuore, *bar-lebab* [Sal 24,4] una liturgia per l'ingresso nel tempio, 73,1; in alcuni passi sono evidenti anche influssi sapienziali] oppure per designare il pentimento dell'orante che confessa la sua colpa "colui che ha il cuore infranto" Sal 34,19; 51,19)»<sup>94</sup>. «La sesta beatitudine di Matteo si iscrive in questa corrente di senso sviluppatasi nei salmi, presso i profeti e in alcuni scritti del giudaismo»<sup>95</sup>.

In generale e in senso negativo nel NT l'aggettivo greco puro, *katharós*, ricorre 127x, ma il suo significato non corrisponde a quello ebraico-giudaico. «L'abolizione del formalismo rabbinico nella determinazione del puro e dell'impuro è una delle novità rivoluzionarie del cristianesimo primitivo»<sup>96</sup>. In senso positivo «per la religione neotestamentaria è essenziale non solo aver superato l'antico concetto di purità rituale, ma di averlo anche realmente respinto come non vincolante. Il pensiero della contaminazione materiale cade e la purità religioso-morale si sostituisce a quella culturale e rituale. Gesù, come già i profeti, si contrappone alla vecchia concezione. Nell'epoca apostolica si deducono, specie ad opera di Paolo, tutte le conseguenze»<sup>97</sup>. A partire da Gesù «mite e umile di cuore» (11,29), «Matteo adopera volentieri il termine "cuore" per esprimere la qualità interiore di un atto morale o la disposizione interiore che qualifica un atto morale. Matteo adopera *kardía* in questo senso 7x (5,8.28; 6,21; 11,29; 15,8; 18,35; 22,37)»<sup>98</sup>. In modo particolare Mt lascia capire chi sono i puri di cuore, dicendo tramite Gesù in contrasto con i farisei, che cosa non è l'impurità. L'impurità non viene dal di fuori dell'uomo ma «proviene dal suo cuore, i propositi malvagi» che diventano le sette azioni proibite dalla seconda tavola del decalogo (15,18-19) «La vera impurità è causata dal cuore dell'uomo. La vera impurità coinvolge tutto l'uomo, il suo pensiero, la sua azione, la sua parola»<sup>99</sup>. Nel quinto e sesto "guai" Gesù minaccia scribi e farisei per la loro ipocrisia. Come la reale impurità non è data dall'esterno del bicchiere, del piatto, del sepolcro, ma dal loro interno, così quella dei farisei consiste nell'essere «all'interno o dentro pieni di rapine e d'intemperanza, d'ipocrisia e d'iniquità» (23,25.28). Per contrasto «l'evangelista ripropone l'ideale della vera purità che abbraccia l'intera esistenza umana a partire dall'integrità del "cuore"»<sup>100</sup>. Da ciò risulta una duplice conclusione. «Gesù, contrappone alla scrupolosa osservanza della legge di purità, intesa come "prescrizione di uomini", il comandamento di Dio sconsideratamente esautorato e annunciando come mistero messianico che nulla di ciò che viene dal di fuori può rendere impuro l'uomo (Mc 7,18), dichiara "puri tutti i cibi" (Mc 7,19). Ma poiché non nega affatto che i cattivi pensieri e le azioni cattive che provengono dal cuore siano la potenza che in realtà rende impuri, bensì insegna proprio a tenerla, egli resta, nonostante

<sup>94</sup> F. Stolz, *leb*, DTAT 1, 746.

<sup>95</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 194.

<sup>96</sup> F. MAASS, *thr*, DTAT, 1,565.

<sup>97</sup> F. HAUCK, *katharos*, GLNT 4,1282-1283.

<sup>98</sup> DUPONT, *Il, Le beatitudini*, 905 e nota 58.

<sup>99</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,45 e 46.

<sup>100</sup> FABRIS, *Matteo*, 486.

la radicalità della sua critica, sul terreno del sistema “puro-impuro” (cf Mc 7; Mt 23,25ss; Lc 11,37ss)»<sup>101</sup>.

In sintesi i vari significati di purezza di cuore si possono ridurre sia per l'AT come per il NT «a due tipi principali. Anzitutto il tipo profetico che trova la sua espressione nel Sal 24: nella scia dell'insegnamento dei profeti (cf Is 1,10-20) ci si rende conto che la “purezza” richiesta per presentarsi davanti a Dio è quella di una condotta conforme alla volontà divina, tale condotta suppone un'autentica conversione del cuore, una rettitudine perfetta nei confronti di Dio. L'altro tipo deriva da una mentalità “sacerdotale”. L'uomo prende coscienza che i suoi peccati lo rendono impuro fino in fondo del suo essere, si sente incapace di operare da solo una purificazione radicale, che gli permetterebbe di accostarsi a Dio, e chiede perciò a questi di attuare tale purificazione con un atto creatore: un cuore purificato sarà nel medesimo tempo un cuore nuovo. Al di fuori delle beatitudini, Matteo ha avuto due occasioni per mettere in risalto l'esigenza evangelica di una purezza interiore: Mt 15,1-20 e 23,25-28. Gli interventi redazionali rilevabili in questi passi mostrano che l'evangelista si fa della “purezza” un'idea assai affine a quella della concezione della “giustizia” e che si colloca contemporaneamente nel prolungamento immediato del Sal 24, da cui la sesta beatitudine è stata derivata. La giustizia esteriore dei farisei, che si comportavano in maniera da passare per giusti agli occhi degli uomini, è solo ipocrisia; esiste una vera giustizia solo in una sottomissione leale del cuore alla volontà divina espressa nei comandamenti. La purezza del cuore consiste precisamente in questa lealtà nei confronti di Dio. Pertanto essa non si confonde affatto con la rettitudine morale, di cui potremmo parlare collocandoci da un punto di vista puramente antropologico, ed è essenzialmente un atteggiamento religioso, vale a dire perfetta sincerità nei riguardi di Dio. L'orientamento culturale della nozione di “purezza” viene salvaguardato: purezza è la condizione che dobbiamo soddisfare per accostarci a Dio e rendergli culto. In questa prospettiva, la promessa fatta ai cuori puri, che “vedranno Dio”, acquista tutto il senso»<sup>102</sup>. «Un termine contemporaneo per rendere la beatitudine dei puri di cuore potrebbe essere l'“autenticità”, se con questo termine comprendiamo non soltanto la “sincerità”, ma anche la ricerca della verità e della rettitudine nei rapporti con Dio e gli altri, come ricerca di trasparenza nel proprio essere ed agire»<sup>103</sup>. La promessa conferma questa comprensione di purezza come autenticità di vita.

Nella cultura semita vedere la faccia di un grande personaggio significa essere ammesso alla sua presenza (Gen 43,3.5; Es 10,28-29). Similmente vedere «la faccia di Jahve» significa salire al tempio e fare l'esperienza culturale (Es 23,17; Sal 17,15). «Dalla sfera culturale proviene la formula “vedere il volto di Dio»<sup>104</sup>. Oltre l'ambito culturale l'ebreo vede Jahve, constatando la sua azione storico-salvifica. Vede il volto, la benignità, la forza, la gloria di Jahve (Sal 11,7, 27,4; 63,3). In questo senso vedere significa anche contemplare: «essi videro il Dio d'Israele... essi contemplarono Dio» (Es 24, 10.11). E tuttavia per l'AT da una parte nessun uomo può vedere Jahve senza morire (Es 19,21; Is 6,5), dall'altra parte molti testi affermano che, oltre agli «angeli della Faccia», i grandi personaggi come Abramo, Israele, Mosè, Aronne e i sessanta due anziani di Israele, Isaia, hanno visto Jahve (Gen 17,7; Es 24,9-11; Nm 12,8; Is 6,1.5; 1QH, 6,13). Ma tale vista è limitata alla vita terrena (Is 38,11). Nel NT i verbi di vedere esprimono una vasta gamma dell'esperienza visiva, fisica, spirituale, contemplativa temporale e già escatologica. Ciò che fu negato a Mosè e desiderato dal

<sup>101</sup> H. THYEN, *katharos*, DENT 1,1826-1827.

<sup>102</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 946-947.

<sup>103</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 195.

<sup>104</sup> D. WETTER, *r'h*, DTAT 2,626.

Salmista (Es 33,20-23; Sal 17,15) ora viene concesso ai liturgisti escatologici cristiani (Ap 22,4; Eb 12,14). Questa contemplazione non corrisponde alla visione greca né alla "visione beatifica" della tradizione teologica. «Radice di questa prospettiva è la filosofia platonico-aristotelica, secondo la quale l'esperienza dell'esistenza si realizza nella visione di Dio»<sup>105</sup>. «La promessa della sesta beatitudine, situata fra il tema biblico tradizionale, [visione culturale-storica della salvezza] e le idee teologiche posteriori, [visione intellettuale] indica un momento di transizione; vuol esprimere la felicità di cui godono gli eletti dopo l'evento glorioso del Regno»<sup>106</sup>. «Non si tratta della contemplazione né della conoscenza mistica, ma dell'incontro vitale e della comunione piena con Dio, di cui l'esperienza festiva nel tempio era solo una prefigurazione. Anche questa partecipazione alla liturgia divina, come le altre immagini delle beatitudini, ha un carattere escatologico, cioè rimanda al suo pieno compimento che sarà solo alla fine; cf Ap 22,4»<sup>107</sup>.

«*Beati gli operatori di pace, perché essi saranno chiamati figli di Dio*», v 9

«Se la sesta beatitudine promette l'incontro immediato e personale con Dio, la settima specifica che questa relazione per il credente sta sotto il segno della figliolanza»<sup>108</sup>. Chiarendo il significato di «operatori di pace» è possibile comprendere l'escatologico essere chiamati figli di Dio.

L'aggettivo sostantivale operatori di pace, *eirēnopoioi*, rimanda ai due suoi composti, il sostantivo pace, *eirēne* e l'aggettivo verbale facente, *poiōn*. Il significato non proviene dai due termini separati, ma dal loro insieme. Il sostantivo aggettivale, facente la pace, già presente nel greco classico, diventa corrente nel greco ellenistico; all'imperatore Commodo viene attribuito il titolo di pacificatore, *eirēnopoios*. Per quanto concerne il verbo fare-pace i LXX lo usano solo per rendere Pr 10,10: «Chi chiude un occhio causa dolore, chi riprende a viso aperto procura pace, "eirēnopoiein". Lo stesso verbo compare in Col 1,20 e in Ef 2,15. Dio mediante Gesù Cristo ha «rappacificato, o facendo pace, *eirēnopoiesas*», *poiōn eirēnen*, tutti gli esseri celesti e umani». Per Gc 3,18 tramite la lingua «un frutto di giustizia viene seminato nella pace per coloro che operano la pace, *poiōusin eirēnēn*». Eccetto Mt 5,9, il sostantivo i pacificatori non compare altrove nella Bibbia. Probabilmente l'uso matteo risente dell'influsso dell'ellenismo giudaico del primo secolo. «I testi rabbinici sono numerosi, soprattutto se teniamo conto non solo della espressione "mettere pace, 'âsâh shâlôm o del suo equivalente aramaico 'bad shelâmâ', che corrisponde a «gettare la pace, *balleîn eirēnēn*, di Mt 10,34. Queste citazioni attestano anzitutto l'esistenza di un vocabolario affermato "fare la pace, già presente in Pr 10,10, in Gc 3,18 e anche in ciò che Giuseppe dice degli Esseni. Quel che colpisce in questi testi è la stima eccezionale di cui viene circondata questa forma di servizio del giudaismo del primo secolo», che probabilmente «ha attirato l'attenzione di Matteo su questo punto»<sup>109</sup>. Se l'unicità del testo matteo sembra smentire questa attenzione il contesto della sua catechesi etica sembra confermarla. Infatti «si può dire che il posto che l'opera in favore della pace occupa presso i rabbini è assai vicino all'idea dell'amore, [agape], nel NT, sicché essa nel tardo ebraismo prende il posto che nel NT ha il comandamento dell'amore»<sup>110</sup>. Tenendo conto delle precisazioni redazionali mattee per il catechista Matteo «la giustizia superiore» è il «compimento della legge e dei profeti», reso possibile da Gesù (5,17.20.44). Questa si concretizza nel

<sup>105</sup> LUZ, *El evangelio*, 297; cf *Repubblica* 7,527DE; *Simposio*, 221DE; *Etica Eudemia* 7,3,1249b.

<sup>106</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 884-885.

<sup>107</sup> FABRIS, *Matteo*, 128.

<sup>108</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 152.

<sup>109</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 1008 e 1010-1011.

<sup>110</sup> W. FOERSTER, *eirēnē*, *GLNT* 3,215-216.

«fare la volontà del Padre» e l'essenza di questa volontà consiste «nell'amore di Dio e del prossimo» compreso il nemico, attuando così Dt 6,5 e Lv 19,18 (Mt 5,38-40; 43-47; 19,19; 22,37-40). L'amore del prossimo trova la sua piena espressione nell'attuare la regola d'oro. «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la legge ed i profeti» (7,12). L'amore verso il prossimo, proprio come ha fatto Gesù, è l'esercizio della misericordia trascurata da scribi e farisei (Os 6,6; 9,13; 12,7; 23,23). Il fare la pace è un'opera di misericordia (5,9). Questa sembra consistere nel perdono e nella preghiera per i nemici, nella riconciliazione interpersonale e comunitaria (5,23-24). «Il modello dell'operatore della pace rimane Gesù. La sua vita ci aiuta a capire il vero senso della pace evangelica e le esigenze per diventare gli operatori. Non senza resistenze e non senza opposizioni Gesù ha lavorato per instaurare nel mondo questa pace profonda e durevole, quella che è costruita su valori del Regno»<sup>111</sup>. Solo guardando Gesù Mt comprende la pace da fare da parte dei cristiani. Non si tratta della pace interiore, della tranquillità d'animo dei pacifisti che vogliono «vivere in pace con tutti», «ricercare la pace con tutti» (Rm 12,18; Eb 12,14) né della *pax romana* o internazionale dei pacificatori ad ogni costo. La pace qui direttamente intesa è quella interpersonale, l'assenza di conflitti e la concordia interpersonale tra i componenti della comunità. In questo senso il fare la pace consiste anche nel sopportare la divisione (5,10; 10,34-39). Tale pace è sempre storica e già escatologica e suppone sempre la pace con Dio. Solo indirettamente l'azione dei pacificatori concerne la ripacificazione tramite la promozione della giustizia, del progresso della pace nazionale e internazionale. «Se lo sviluppo è il nuovo nome della pace, chi non vorrebbe partecipare con tutte le sue forze? Sì, tutti».<sup>112</sup> Solo gli operatori della pace interpersonale comunitaria «saranno chiamati figli di Dio» (6,35).

Poiché gli operatori di pace si comportano come Dio Padre, così essi sono chiamati suoi figli. Ma tale nuova identità è non prodotta dall'opera di pace, ma dall'azione divina che suppone l'effettivo atteggiamento dell'operare la pace o l'amore. La struttura passiva del verbo, secondo l'uso giudaico, indica, senza nominarlo, Dio come soggetto che chiama e rende gli operatori di pace suoi figli. Come Dio consolerà gli afflitti, sazierà affamati, farà misericordia ai misericordiosi così chiamerà gli operatori di pace suoi figli (5,4.6.7.9) Il tempo futuro indica il futuro escatologico, che non esclude il tempo presente. «L'attuazione storica dell'amore verso il prossimo, in quella forma disinteressata e universale che ha il suo modello e la sua fonte nell'amore di Dio, è ad tempo un segno e anticipazione di questo rapporto filiale annunciato per il futuro escatologico, Mt 5,44-45»<sup>113</sup>. Il testo matteo corrisponde all'espressione greca di Osea 2,1; nel Libro dei Giubilei, 1,24; cf Sir 4,10; Rm 9,26; Ap 21,9. Nell'AT figlio/figli di Dio sono i membri della corte celeste, il servo di Dio, il re, il Messia, Israele. Questi testi sono da comprendersi in rapporto alla realizzazione divina dell'alleanza escatologica, mentre per Sir 4,10 questa qualità, legata all'azione di misericordia del sapiente, è già realizzata, amando come fa Dio, anche i loro nemici ed in ciò essi dimostrano di diventare ed essere già suoi figli. Analogamente i matteani operatori di pace, come attuatori della misericordia e dell'amore divino, secondo alcuni esegeti sono già figli di Dio, secondo altri sono nell'atteggiamento di ricevere la promessa della sua realizzazione futura escatologica. «Nella beatitudine 5,9 tale condotta riceve la promessa della filiazione divina escatologica; in 5,44-45 essa testimonia una filiazione divina già realizzata fin d'ora.

<sup>111</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 198-199.

<sup>112</sup> PAOLO VI, *Populorum progressio*, 87, EV 2/1132

<sup>113</sup> FABRIS, *Matteo*, 129.

Da una parte come dall'altra la carità e filiazione divina vengono collegate tra loro. Vi è corrispondenza tra le due parti della beatitudine, tra l'azione in favore della pace e la promessa della filiazione divina. L'elemento comune tra l'azione in favore della pace e la filiazione divina va ricercato nella misericordia, il cui nome cristiano è *agápē*<sup>114</sup>. Sembra preferibile una filiazione escatologica già iniziata nell'agape del Regno. «Poiché il regno di Dio ha già inizio, è aperto l'accesso alla filiazione divina: in Mt 5,9 gli operatori di pace, *eirēnopoioi* sono dichiarati beati, e in aggiunta si dice: perché figli di Dio saranno chiamati, *óti yioi theou klēthēsontai*. L'enunciazione al futuro serve, come in 5,4-8, a motivare l'assegnazione di salvezza nel presente. Poiché secondo 5,3.10 ad essi è accordata l'appartenenza alla *basileia tōn ouranōn*, coloro che son detti beati possono già partecipare al futuro bene salvifico (cf 17,25s). Filiazione è espressione della partecipazione alla filiazione di Gesù, che è già accordata, viene confermata dallo spirito come "caparra" (Rm 8,23) e avrà il suo compimento nel futuro»<sup>115</sup>. Sia nel presente che nel futuro il nome dato da Dio corrisponde alla realtà indicata dal nome stesso: la filiazione, la relazione del credente figlio in Cristo Figlio nello Spirito con il Padre, come *Abbà* (Gal 4,4.6).

«*Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi e il Regno dei cieli*», v 10

Si può considerare l'ottava beatitudine come un'abbreviazione e già un anticipo della nona. «Una forma breve che chiude la serie delle otto beatitudini, ricollegandosi, mediante l'artificio letterario dell'inclusione, alla prima: "di essi è il regno dei cieli"»<sup>116</sup>. Oltre la funzione letteraria di chiusura questa beatitudine ha anche quella di preparare l'ultima. Tale valore emerge dall'analisi della sua formulazione. L'inclusiva promessa, "ad essi è il regno dei cieli", è già stata considerata, trattando della prima beatitudine. Rimandiamo, dato lo suo sviluppo sinonimico, la chiarifica del verbo "perseguitare" all'analisi dell'ultima beatitudine. Il significato dell'ottava beatitudine dipende, come premessa, dal tempo perfetto che qualifica i beati e come contenuto dalla motivazione della persecuzione. Gesù proclama beati i perseguitati. «In 5,10 i perseguitati, *oi dediōgmenoi*, pone un problema: perché l'evangelista adopera il perfetto, là dove ci saremmo aspetti un presente (come nelle beatitudini precedenti)? Qual è la sfumatura di questo perfetto? uno stato presente del passato, l'intemporale dell'aramaico» o, preferibilmente secondo lo stile ellenistico mira a «collegare molto strettamente un'azione passata con le sue conseguenze presenti»<sup>117</sup>. La persecuzione, a partire dal Gesù Crocifisso, è ancora un'esperienza ecclesiale (10, 16-25). Il significato di tale persecuzione dipende dal valore della sua motivazione: «a causa di giustizia, *éneken dikaiosúnēn*». Nel contesto culturale, precisato il valore del termine senza articolo, si può determinare il suo significato in rapporto al valore dalla preposizione. Nel NT su 81x 54x il termine viene usato senza articolo e 27 con l'articolo determinativo. Nel DM su cinque ricorrenze in quattro «5,6; 5,20; 6,1.33 l'accompagnamento dell'articolo è per ragioni puramente stilistiche senza che ciò abbia niente che vedere con il senso del termine»<sup>118</sup>. L'uso letterario dell'espressione può aiutare a comprenderne il preciso significato. Gli ebrei sono perseguitati non perché sono tali, ma proprio perché cercano «la legge, la giustizia e il diritto sacro» (Sal 119,51.56; 1Mac 2,29:). Similmente i cristiani «se devono soffrire per la giustizia, sono beati. E' meglio infatti, se così Dio vuole, soffrire operando il bene che facendo il male» (1Pt 3,14a.17). Per opposto il fatto che gli ebrei, in seguito alla violazione dell'alleanza, soffrono «a causa dell'ingiustizia» commes-

<sup>114</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 1044-1045.

<sup>115</sup> F. HAHN, *yios*, *DENT* 2,1700-1701.

<sup>116</sup> FABRIS, *Matteo*, 129.

<sup>117</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 519-520, nota 19.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 536.

sa, conferma il senso positivo dell'espressione (Lev 26,18; Os 9,7; Ger 4,4; Lam 1,5; Bar 2,26; Ez 5,9; Dn 3,28 Sal 107,17). Questo sottofondo giudeo-cristiano consente ora di comprendere il contesto immediato matteano. Infatti il significato di giustizia sembra orientare il primo sviluppo del DM per entrare nel Regno dei cieli (5,20); la sua concreta attuazione è la condizione per avere la ricompensa da parte del Padre celeste (6,1), per cui la ricerca del regno va fatta concretamente mediante la ricerca della sua giustizia (6,33). La ricerca della giustizia è fare la volontà del Padre celeste. Infatti non «chi mi dice Signore, Signore, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» entrerà nel regno (7,21). In sintesi, l'ottava beatitudine, promettendo il regno dei cieli a coloro che soffrono a causa della giustizia, si armonizza perfettamente con questo contesto. Negativamente la clausola «a causa della giustizia» non va intesa in senso descrittivo, per il fatto che questi beati sono giusti, appartengono alla comunità cristiana, sono cristiani, causa di me, Gesù, *éneken mou* del v 10. Positivamente la persecuzione contro i cristiani deve così il proprio valore salvifico al fatto che essa colpisce persone che fanno il bene e più precisamente a motivo della loro buona condotta. La promessa indirizzata ai perseguitati dipende in fondo, almeno in primo luogo, dalla pratica della giustizia. Non c'è salvezza che nell'adempimento della volontà del Padre celeste. Ecco quanto vuol dire, quando parla di "giustizia"<sup>119</sup>. Secondo Mt 25,34.40.46 tutti coloro, cristiani espliciti o anonimi, che vengono perseguitati perché cercano e fanno la giustizia o la volontà del Padre sono i giusti a cui appartiene già il Regno dei cieli. L'inclusione tra la prima e l'ultima promessa consiste in questo: come il principale atteggiamento di assoluta fiducia in Dio dei poveri in spirito li rende disponibili per il dono del regno dei cieli, così il massimo dell'azione dei perseguitati per la giustizia che attuano li prepara a ricevere lo stesso dono del regno dei cieli. Così il fondamentale atteggiamento di fiducia iniziale tramite le altre sei beatitudini si compie nell'azione finale del venir perseguitati a causa della giustizia attuata. A motivo della gamma degli atteggiamenti che, in crescendo, diventano corrispettive azioni dai primi fino agli ultimi beati già fin d'ora viene donata la gioia escatologica del regno dei cieli, della consolazione, della gratuità, della pienezza, della misericordia, della filiazione nel regno dei cieli. L'ultima beatitudine sembra esprimere un commento di questa conclusione rivolto direttamente ai discepoli cristiani di tutti i tempi.

*«Beati siete voi, quando vi insulteranno e vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande sarà la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi», vv 11-12*

Quest'ultima beatitudine matteana, come precisazione dell'ottava, ha il suo corrispettivo nella quarta beatitudine lucana. Confrontando i due testi in rapporto ai contesti remoti e immediati è possibile coglierne il significato. I due testi hanno una analoga strutturazione quadripartita, che si scosta per lunghezza e per l'uso della seconda persona, dalle altre formulazioni tripartite. a. introduzione: «beati siete voi quando»; b. motivazione descrittiva temporale; b'. promessa descrittiva; a'. paragone finale.

a. La proclamazione iniziale tramite la seconda persona plurale del verbo essere al presente «beati siete voi» è direttamente rivolta al voi dei discepoli. Luca tralascia il voi. Anche il Gesù matteano, dopo le otto beatitudini generali, ritorna, come quello lucano, a rivolgersi al primo cerchio del uditorio, i suoi discepoli. Nell'ultima beatitudine la proclamazione non è futura ma presente. Questo tono esistenziale immediato lascia trasparire la situazione della chiesa perseguitata e, più in lonta-

<sup>119</sup> *Ibidem*, 550.

nanza, l'eco delle parole del Gesù storico sulla futura sorte, analoga alla sua e a quella dei profeti, che i suoi discepoli avrebbero subito a causa sua (Mc 8,34-35; Mt 10,39; Lc 9,23-24).

b. La motivazione della beatitudine è introdotta da una frase secondaria temporale congiuntiva che descrive l'immediata-futura situazione ecclesiale: «beati siete voi quando...». I due testi di Lc e Mt hanno in comune solo il verbo oltraggeranno, presente probabilmente nella fonte comune, differenti invece sono l'ordine, la quantità e la qualità degli atti persecutori. Matteo menziona in quest'ordine tre azioni temporali di maltrattamento: «quando vi insulteranno, *oneidísōsin*, perseguiteranno, *diōkōsin*, diranno ogni cattiveria, *eipēnsin pan ponērōn*» e aggiunge contro di voi mentendo, *psedómenoi*. Luca aggiunge il soggetto delle quattro azioni temporali, gli uomini, così ordinate «quando vi odieranno, *misēsōsin*; spiega con la ripresa di «quando vi separeranno, *aphorisōsoin*, insulteranno, *oneidísōsin*, respingeranno il vostro nome come cattivo, *ekbálōsin tò ónoma ōs ponēron*. Matteo è più breve e chiaro, ma meno ordinato. Luca è più lungo, meno chiaro nell'ultima espressione, ma più attento alla progressività.

Anzitutto Matteo usa il verbo tecnico per esprimere la persecuzione cristiana. Insultare, *oneidízō* nei LXX rende l'ebraico *ḥerep*. «La gamma semantica di questo termine è quanto mai vasta e va dal semplice rimprovero, alla maledizione e alla bestemmia, passando attraverso l'invettiva, lo scherno, l'affronto, l'insulto e l'oltraggio»<sup>120</sup>. Nell'AT e nel giudaismo esprime l'esperienza dell'oltraggio di Geremia, del popolo, del salmista, degli eletti qumranici (Ger 15,15; 20,8; Is 51,7; Sal 42,11; 69,8.10; 1QpHab 10,13). «Nella lingua dei LXX l'obbrobrio possiede un'accezione tecnica, in quanto accompagna le dichiarazioni di guerra, è imputato ai nemici ed, ancora, è il modo israelitico di designare il servaggio in Egitto e qualsivoglia sconfitta del popolo eletto, insomma un disonore. Rivolto a Dio, è un'ampia bestemmia, mentre Israele lo sopporta "a motivo del" suo Signore»<sup>121</sup>. Per gli autori del NT il verbo esprime in modo formale l'oltraggio fatto al Crocifisso e quindi ai cristiani (Sal 69,10; Mt 27,44; Mc 15,32.34; Rm 15,3; 1Pt 4,14; Eb 10,33; 11,26; 13,13). Mentre Luca mette al terzo posto l'oltraggiare, Matteo, mutuando l'uso dai LXX e ponendolo al primo posto, esprime in modo formale il significato della persecuzione cristiana. «Il macarismo di Mt 5,11 paral. Lc 6,22 collega il "soffrire del giusto" con la persecuzione dei profeti veterotestamentari; in questo caso *oltraggiare* è uno dei "verbi usati per indicare il destino". Con una simile categoria di oltraggio sta in sorprendente parallelo anche la beatitudine dichiarata in 1Pt 4,14, dove nei vv 12-19 *essere oltraggiato* è espressione del soffrire» cristiano<sup>122</sup>. Evitato da Luca, Matteo usa un altro verbo generico per esprimere l'azione persecutoria dei cristiani. I LXX rendono il verbo ebraico perseguire *rdp* con *diōkō*. Nell'AT e nel giudaismo il verbo esprime l'esperienza della persecuzione religiosa (Ger 15,11; 20,11; Sal 7,2; 35,3; cf in senso positivo QS 10,18). Il significato del verbo greco positivamente esprime l'azione di spingere, avviare, seguire che si sviluppa poi in senso negativo in perseguire, scacciare. Nel NT il verbo ricorre 54x e secondo l'uso del primo giudaismo e dell'ellenismo ha un significato positivo (Rm 9,30; 12,13; Eb 12,14) e negativo. «La maggior parte di questi passi parla in forma stereotipa della persecuzione [di Gesù in Gv 5,16; 15,16 e] dei seguaci di Gesù; ciò vale soprattutto per i vangeli e gli altri scritti postpaolini. Si ha qui un linguaggio protocristiano» (Lc 11,49; At 9,4)<sup>123</sup>. Matteo usa 6x il verbo ed esprime la persecuzione dei cristiani (5,10.11.12.44; 10,23;

<sup>120</sup> C. SPICQ, *oneidízō*, NLN 2,259.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 259.

<sup>122</sup> M. LATTKTE, *oneidízō*, DENT 2,612.

<sup>123</sup> O. KNOCH, *diōkō*, DENT 1,897.

23,34). «L'uso più antico del verbo si trova nella fonte dei logia Q, nel macarismo che dichiara beati coloro che sono perseguitati a causa di Gesù: Mt 5,10.11.12»<sup>124</sup>. Il «diranno ogni sorta di male contro di voi, mentendo», è la terza azione matteana che esprime la persecuzione dei discepoli. La corrispondente azione lucana, più oscura ma forse più originaria, «proscriveranno il vostro nome come malvagio», ha il suo contrapposto nella quarta maledizione, ma che si contrappone quasi alla lettera all'espressione matteana. «Quando tutti gli uomini diranno bene di voi» (Lc 5,26). Questa corrispondenza incrociata tra i tre testi lascia supporre che la fonte comune avesse due espressioni: «dire male» e «proscrivere il nome». Matteo usa la prima, Luca la seconda per la beatitudine e la prima, mutando "cattivo" con "bene", per la maledizione. I LXX traducono in Dt il verbo ebraico far uscire, *yaša'* con scacciare, *ekbállō* (2Cr 23,14; Esd 10,3). Con una sfumatura giuridica «"proferire un cattivo nome contro qualcuno", "pubblicare un cattivo nome", significa "diffamarlo", "parlare male" (Cf Dt 22,14). Matteo offre immediatamente l'equivalente»<sup>125</sup>. Una conferma per antitesi si può avere in Gc 2,6. I ricchi malvagi «bestemmiano il bel nome invocato su di voi». Matteo precisa che tale diffamazione è falsa. Come nell'accusa fatta a Gesù, si tratta di una falsa testimonianza, di una *pseudomartyria* (26,59). Se i cristiani sono perseguitati ciò non avviene per delitti commessi, ma per il bene fatto (1Pt 2,12.15;3,16). Luca, per esprimere il crescendo la persecuzione, premette altre due azioni: odiare ed escludere. I LXX rendono il verbo odiare, *šn'* con *mysēō*. Nell'AT e nel giudaismo, fra i vari significati, compare anche l'odio del nemici verso il giusto. Il pio israelita è odiato a motivo della sua fedeltà. «I vostri fratelli vi odiano a motivo del mio nome» (Is 66,5). «Nei Salmi si parla spesso di nemici che odiano l'orante» (Sal 18,18; 25,19; 106,10)<sup>126</sup>. Nel NT si risponde all'odio con l'amore anche per il nemico (Mt 5,43-44; Lc 6,27-28). Odiare è un atteggiamento fondamentale dei nemici di Dio, di Gesù e dei suoi discepoli (Lc 1,71; già in Is 66,5). «Il mondo odia Gesù perché egli testimonia ad esso che le sue opere sono malvagie (Gv 7,7). Il medesimo destino tocca ai discepoli di Gesù (Gv 15,18-25). Essere odiati a motivo di Gesù (Mc 13,13; Mt 24,9-10; 10,22; Lc 6,22; 21,17; 6,22) significa partecipare al destino di Gesù»<sup>127</sup>. Una modalità più lieve dell'odio è l'esclusione. I LXX rendono con il verbo separare, *aphorizō* vari verbi ebraici che esprimo divisione, scissione, separazione, segregazione, esclusione specialmente dei lebbrosi, degli stranieri, degli impuri, dei trasgressori della legge (Nm 11,14; Lv 13,4; Esd 10,8). «Dio lo [l'idolatra] separi per il suo danno, sia reciso di mezzo a tutti i figli della luce, essendo venuto meno alla sequela di Dio a causa della sua iniquità» (1QS 2,16-17). «Lc 6,22 (da Q) riprende il termine tecnico della prassi sinagogale (scomunicare). Chi riconosce Gesù come Figlio di Dio deve aspettarsi, nel contrasto tra cristianesimo e sinagoga, di venir escluso dalla sinagoga con una maledizione religiosa o una cancellazione dall'elenco (Cf Gv 9,22; 12,42; 15,2)»<sup>128</sup>. «Quest'uso è quello che evidentemente dà tutto il suo senso al verbo adoperato da Luca; esso ha dunque le sue radici nel linguaggio religioso giudaico e palestinese»<sup>129</sup>.

Sia Matteo che Luca indicano il motivo di questa persecuzione, ma il primo lo dice in modo semplice, «a causa di me; l'altro più articolato, «a causa del Figlio dell'uomo». L'espressione ha il suo ambiente culturale nell'AT. I profeti, Geremia, i giusti che ascoltano la parola di Jahve, i pii che pregano nei salmi sono odiati e per-

<sup>124</sup> *Ibidem*, 898.

<sup>125</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 336-337.

<sup>126</sup> O. MICHEL, *miseō*, *GLNT* 7,329.

<sup>127</sup> H. GIESEN, *miseō*, *DENT* 2,394.

<sup>128</sup> U. KELLERMANN, *aphorizo*, *DENT* 1,489.

<sup>129</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 330.

seguitati, messi a morte «per Te, a causa del tuo Nome, a causa di Jahve, a causa di te (Ger 15,15; Is 66,5; Sal 44,23). I cristiani usano questo stesso linguaggio, cambiando Jahve con Gesù Cristo, per esprimere lo specifico delle loro sofferenze. Sono oltraggiati «per il nome di Cristo», disonorati «per il Nome», sofferenti «per Nome del Signore nostro Gesù Cristo», «a causa di Gesù», «per Cristo», (1Pt 4,14; At 5,41; 15,26; 2Cor 4,11; 12,10). Nei vangeli sinottici sia la rinuncia a tutto e la scelta assoluta sono motivate «a causa di me; «a causa del vangelo», «a causa del mio nome», «a causa del regno di Dio» (Mc 8,35; 10,29; Mt 10,39; 16,25; 19,29; Lc 9,24; 18,29). Similmente le persecuzioni sono per «causa di me», «a causa del mio nome» «a causa del Figlio dell'Uomo», «a causa del mio nome» (Mc 13,9.13; Mt 5,11; 10,18; Lc 6,22; 21,12). Formule simili si hanno nei testi dell'accoglienza «nel mio nome» (Mc 9,37; Mt 10,40; 18,5; Lc 9,48; Gv 13,20) o del donare «nel nome perché siete di Cristo» (Mc 9,41). Formule analoghe di sapore escatologico vengono usate per esprimere negativamente il non vergognarsi «di me» o «del Figlio dell'Uomo» e positivamente il dichiararsi «per me» (Mc 8,38; 9,26; 12,8-9; Mt 10,32-33). Alcune di queste formule lasciano trasparire il linguaggio della catechesi cristiana postpasquale, che solo indirettamente risale a Gesù; altre invece, quelle di sapore escatologico, alludono alla coscienza dell'assolutezza del Gesù storico. Questo sembra essere il significato delle due formule dell'ultima beatitudine. «Il maggiore parallelo è probabilmente quello dato dalla sentenza riportata in Mc 8,38 = Lc 9,26; e, secondo un'altra tradizione, in Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33»<sup>130</sup>. In sintesi, in forza della formula «a causa di me», «a causa del Figlio dell'Uomo» l'ultima beatitudine non si rivolge, come le altre compresa l'ottava, agli sventurati per annunciare loro, dati i loro atteggiamenti e comportamenti, il dono del Regno, ma ai discepoli non a motivo dei loro sofferti comportamenti, ma proprio per la causa cristologica della loro persecuzione. «La promessa è legata non alle sofferenze come tali, ma al fatto che esse vengono inflitte a causa di Cristo e sono accettate nel suo nome»<sup>131</sup>.

b'. Il dono della promessa viene espresso con due frasi, una principale all'imperativo e l'altra secondaria esplicativa. L'intera espressione viene formulata dai due autori in modo sostanzialmente corrispondente, con leggere differenze redazionali, una matteana e sei lucane. Matteo sembra aver reso più comprensibile il lucano «saltellate di gioia, *skirtēsate*», con il più normale «esultate, *agalliāsthe*». Luca invece, per rendere più comprensibile il testo ai non giudei, introduce una serie di miglioramenti espressi. Cambia gli imperativi presenti matteani in aoristi. Aggiunge, in connessione con «ora» delle beatitudini e dei guai, «in quel giorno» escatologico. Spiega il «perché, *ōtī*» con «ecco infatti, *idou gàn*». Rende il plurale «nei cieli, *en toīs ouranoīs*» con il singolare «in cielo, *en tō ouranō*». Chiarifica «quelli prima di voi, *toūs prō ymōn*» con i vostri padri. In sintesi, eccetto il cambio matteano del verbo «saltellate» con «esultate» «le divergenze si possono spiegare come leggeri rimaneggiamenti redazionali di Luca» senza supporre divergenze nelle fonti utilizzate dagli evangelisti»<sup>132</sup>.

Il primo imperativo è espresso con il medesimo verbo, all'imperativo presente in Mt e aoristo in Lc, «rallegratevi, *chāirete, chārete*. I LXX traducono abitualmente il verbo ebraico rallegrarsi, *šmh*, con rallegrarsi, *euphrainō* e solo raramente con gioire, *chāirō*. Dal punto di vista teologico nell'AT il verbo esprime l'irraggiante allegria della relazione salvifica sperimentata nelle «feste cultuali, nell'attesa della salvezza escatologica, nella vittoria su nemici» (Lv 23,40; Ger 33,11; Sal 58,11)<sup>133</sup>. L'espressio-

<sup>130</sup> *Ibidem*, 1097.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 1108.

<sup>132</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 357.

<sup>133</sup> E. RUPRECHT, *smh*, DTAT, 2,750.

ne «rallegri per Jahve» (Sal 21,2) è la «gioia di relazione congiunta primariamente all'esperienza della presenza e dall'aiuto di Dio rivolto al singolo [re] come al popolo (2Cr 6,41; Zac 10,7, Sal 20,7; 33,3)»<sup>134</sup>. Nel NT, il significato del verbo viene reso con *chairō*. Oltre al valore di saluto, «è un verbo d'importanza teologica soprattutto in Q, Lc, Gv e in Paolo»<sup>135</sup>. Esprime l'esperienza personale e comunitaria della salvezza. In particolare per quanto concerne l'ultima beatitudine Mt, incoerentemente, con l'imperativo presente indica il continuare a rallegrarsi. Lc, più precisamente, invita a non continuare a rassistarsi, ma a cominciare già a rallegrarsi. Nel NT «più spesso l'invito alla gioia ha un carattere consolatorio di fronte ad una afflizione presente (Gv 14,28): dipartita di Gesù) o a persecuzione (Mt 5,12; Lc 6,23), intende ravvivare la speranza (Rm 5,12) o aiutare a sopportare le sofferenze (1Pt 4,13). La comunità deve rallegrarsi di partecipare alle sofferenze di Cristo, per potersi rallegrare nella rivelazione della gloria. Sofferenza e gioia sono sovente così strettamente congiunte, che colui che soffre deve rallegrarsi ora nella sofferenza e della propria sofferenza. Così anche ora ci si può già rallegrare in vista della ricompensa futura (Mt 5,12; Lc 10,20b) per cui l'invito alla gioia di Mt 5,12 corrisponde funzionalmente al grido di beatitudine (cf 1Pt 4,13ss)»<sup>136</sup>. Il secondo imperativo, al presente in Matteo e all'aoristo in Luca, è espresso da due verbi differenti. Mt coordina con il primo un secondo imperativo presente, esultate, continuate ad esultare *agalliāsthe*. I LXX traducono per 27x con questo verbo il termine ebraico, esultare, *gīl*. Il verbo esprime «una gioia accompagnata da grida spontanee ed entusiaste», specie nei testi postesilici<sup>137</sup>. «Le grida del *gīl* trovano posto in un canto di intronizzazione (Sal 2,11) o in occasione di un matrimonio regale (Sal 45,16). In Zac 9,9 queste grida accolgono la venuta del Principe messianico. In Sal 97,1; 149,2; 1Cr 16,31 esaltano lo stabilirsi del domino regale di Jahve. La lirica religiosa lo ammette nelle manifestazioni di riconoscenza suscitate dall'intervento di Dio per la salvezza dei suoi (Ab 3,18; Is 25,9; Zc 10,7; Sal 9,15) 21,2)»<sup>138</sup>. Il verbo *agalliāō*, ricorre 11x nel NT, di cui 3x in Luca e 1x in Matteo, è tipicamente biblico e come il corrispettivo ebraico *gīl*, esprime «la gioia che pervade tutto l'uomo e che si manifesta anche all'esterno. Come nei LXX così anche nel NT (eccetto Gv 5,35) ha significato religioso: indica la gioia e il giubilo per la salvezza donata e promessa da Dio mediante Gesù (Gv 8,56). Non è certo se il gruppo lessicale fosse già usato in Q; al riguardo l'unico caso che si può prendere in considerazione è Mt 5,12 (diversamente da Lc)»<sup>139</sup>. I due imperativi presenti mattea- ni, «continuate a gioire ed esultare, *chairēte, agalliāsthe*», costituiscono un binomio che rimanda al loro sottofondo culturale pagano, acclimatato nell'ambito ebraico e giudaico. Nel «contesto originario cananeo, *śmḥ* si applica alle acclamazioni entusiastiche che si emettevano durante le cerimonie religiose; *gīl* ne esprimeva il parossismo, poiché indicava grida selvagge e deliranti (cf Os 9,1)»<sup>140</sup>. I LXX rendono con il binomio verbale greco, gioire e rallegrarsi, *chairō, agalliāō*, quello ebraico rallegrarsi e gridare di gioia *śmḥ, gīl*, per esprimere una gioia accompagnata da grida spontanee ed entusiastiche. «La frequenza maggiore nei parallelismi con *gīl* è registrata da *śmḥ* (36x); nella gran parte dei casi (25x), *śmḥ* occupa la prima parte del parallelismo» (Sal 14,7; 16,9; 21,2; 31,8; 32,1.11; 43,1.9; 48,; 96,11; 97,1; 118,24; 149,2; 1QM

<sup>134</sup> S. PEDERSEN, *euphrainō*, DENT, 1,1473.

<sup>135</sup> K. BERGER, *chairō*, DENT 2,1863.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 2,1864-1865.

<sup>137</sup> CH. BARTH, *gīl*, GLAT 1,2072.

<sup>138</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 1018.

<sup>139</sup> A. WEISER, *agalliāō*, DENT 1,19-20.

<sup>140</sup> DUPONT, *Le beatitudini* 1017.

12,13; 19,5)<sup>141</sup>. Il verbo ebraico *gjl*, gridare orgiastico, evitato nel culto sacrificale, viene usato nel canto di intronizzazione o spozalizio del re, per la venuta del principe messianico, per lo stabilirsi della regalità di Jhave, per esprimere la riconoscenza rispetto all'azione salvifica (Sal 2,11; 45,16; 97,1; 1Cr 16,31; Ab 3,18; Is 25,9)<sup>142</sup>. Nel NT il verbo rallegrarsi, *agalliaō*, ricorre 11x e il sostantivo derivato 5x; con essi si esprime la gioia della salvezza promessa ad Abramo e già presente con il Battista nel seno di Elisabetta (Lc 1,44), di Maria per il suo concepimento, dei Giudei per la presenza di Giovanni Battista, di Gesù per la rivelazione del Padre, di Pietro per la risurrezione, dei cristiani per la fede, il battesimo, l'eucaristia, dei cristiani per la ricompensa presente e futura a motivo delle persecuzioni (Gv 8,58; Lc 1,44.47; Gv 5,35; Lc 10,21; At 2,26.46; 16,34; 1P 1,8; 4,13; Gd 24; Ap 19,7). Il testo di Mt 5,12 va compreso in quest'ultimo contesto. «I termini, che ricorrono soltanto nell'uso linguistico biblico ed ecclesiastico, esprimono la gioia che pervade tutto l'uomo e che si manifesta anche all'esterno. Come nel LXX, così anche nel NT hanno significato religioso: indicano la gioia e il giubilo per la salvezza promessa e donata da Dio mediante Gesù»<sup>143</sup>. Il complementare imperativo aoristo lucano, «saltate di allegrezza, *skirtēsete*», presente solo in Luca, 1,42.44 e 6,23, rimanda ai LXX, che traducono almeno tre radici ebraiche, tra cui *rqr*, che indica «saltare, danzare», in senso proprio degli animali e metaforico degli uomini (Sal 114,4.6, Mal 3,20)<sup>144</sup>. Ma già prima in Platone poi nei LXX il verbo viene usato in senso metaforico per esprimere la danza sacra, il saltare dei giovani e l'urtarsi dei gemelli, Esau e Giacobbe, nel seno di Sara per uscire per primo (Gen 25,22). Con lo stesso verbo Luca esprime la gioia saltellante di Giovanni Battista nel seno di Elisabetta e il gioioso saltare escatologico dei perseguitati cristiani. In sintesi, sia a livello ebraico che greco i tre verbi, gioire, rallegrarsi e saltellare, esprimono una gioia interiore che si esprime anche come esultanza esterna tramite «acclamazioni, o canti di ringraziamento; il motivo di tali gioia ed esultanza è teologico: «ringraziare Dio» che salva: «"Io esulterò nel Signore, mi rallegrerò in Dio, mio Salvatore"» (Ab 3,18); «questa gioiosa esultanza» si manifesterà «alla fine dei tempi» (Ap 19,6-8), ma per Matteo essa «appartiene fin da ora a coloro che ricevono l'assicurazione della loro "ricompensa nei cieli"»<sup>145</sup>. Il suo motivo è la grande ricompensa nei cieli.

b'. L'espressione si compone di quattro elementi, tre espliciti, vostra ricompensa, grande, nei cieli e uno sottinteso, è/sarà. La categoria di ricompensa tramite il greco dei LXX, *misthòs*, salario giornaliero, rende nella maggior parte dei casi l'ebraico *śkr*, «salario del soldato, del lavoratore»<sup>146</sup>. Per la concezione ebraica antica, disgrazia e fortuna, maledizione e benedizione del popolo prima e del singolo dopo sono conseguenze della non osservanza o osservanza della Toràhh secondo le clausole dell'alleanza (Dt 28,1-14; 15,68; Ez 18,20). Giobbe mette in dubbio questa corrispondenza (Prov 11,21; Gb 27,5ss; Sal 49,11; 73,25). Ma già in 2Mac 7,17; 12,42-42; Sap 3,1-10 si crede ad una ricompensa ultraterrena almeno per i martiri a motivo della fedeltà alla Toràhh. Nel giudaismo da una parte si fa leva anche sulla intenzionalità secondo cui attuare la Legge, dall'altra parte la stessa Toràhh sarebbe stata data per acquistare meriti come una somma da riscuotere nei confronti di Dio (*Pirque Abot* 2,16). In Mt il termine ricorre 10x. Il Gesù matteoano, muovendo dall'orizzonte culturale della ricompensa ebraico-giudaica, da una parte esclude la

<sup>141</sup> BARTH, *gjl*, GLAT 1,2077.

<sup>142</sup> Cf DUPONT, *Le beatitudini*, 1018.

<sup>143</sup> A. WEISER, *agalliaō*, DENT 1,19-20.

<sup>144</sup> M. J. MULDER, *rapa' ThWAT* 7,670.

<sup>145</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 1019.

<sup>146</sup> E. LPINSKI, *sakar*, ThWAT 7,798.

prospettiva del calcolo dei meriti davanti a Dio, dall'altra parte recupera l'importanza dell'intenzione secondo cui la si compie. Le opere della Legge, elemosina, digiuno, preghiera fatte per ostentazione o solo meccanicamente non sono meritorie; solo se vengono fatte con autenticità di cuore il Padre celeste le ricompensa (6,1-7; 16-17). Ad imitazione del Padre, solo se l'amore è disinteressato, e quindi rivolto anche ai nemici, è meritevole (5,43-47). Similmente sembra che solo se l'assistenza data ai piccoli, ai profeti, ai giusti, perché sono tali o discepoli di Gesù, sia meritevole (10,41); tuttavia anche l'effettivo amore del prossimo, che non sia volutamente distorto, è meritevole (25,31-46). Merito e demerito dipendono simultaneamente dal giudizio e dalla gratuità del Figlio dell'Uomo e di Dio (20,15;25,31). In quest'ottica la stessa sofferenza non è per se stessa meritevole, ma solo se è a motivo di Gesù; la sua grandezza, espressa dall'aggettivo «grande, *polys* con valore di comparativo, va considerata non in rapporto ad altri meriti di altri soggetti, ma in rapporto alla sua stessa entità. Anche questo merito, poiché la ricompensa è più grande della sofferenza, è gratuito e preparato dal Padre in anticipo (Mt 20,23; 25,34; 1Cor 2,9; 1Pt 1,4; 4,13; Col 1,5). Questa gratuità è dovuta alla realtà della stessa ricompensa, formulata dall'espressione nei cieli/cielo. Questa direttamente significa «il luogo in cui Dio risiede e in cui agisce, si trova presso di lui, viene assegnata da lui» ed in modo indiretto, analogamente alle altre beatitudini, «la promessa è il Regno di Dio (5,3.10;25,34), cioè Dio stesso è la promessa per gli uomini, che nei loro sforzi restano servi inutili (Lc 17,7-19), peccatori (Lc 18,10-14). Fare di tale ricompensa un motivo dell'agire è eminentemente teologico»<sup>147</sup>. Il contenuto da fruire è futuro, ma il suo riverbero è già attuale. I verbi usati presente matteano e aoristo lucano, «fanno pensare alla contentezza che l'intervento salvifico di Dio [non dalla persecuzione, ma rispetto alla salvezza escatologica] farà sprigionare e che la certezza di questo intervento provocherà fin d'ora»<sup>148</sup>. Questo modo di concludere l'ultima beatitudine sulla ricompensa escatologica con riverberi nel presente corrisponde come linguaggio quello di Gesù e del cristianesimo primitivo (1Pt 4,13), ma il fatto che la sofferenza attuale sia motivo di gioiosa serenità è specificatamente cristiano e non estraneo all'insegnamento di Gesù (Mt 5,46;10,17-25; 24,9; Mc 10,21) ed in questo l'ultima beatitudine ad un tempo corrisponde e si distingue dalle altre otto beatitudini.

A'. Nell'ultima parte del testo in Matteo si ha: «Così essi perseguitarono i profeti quelli prima di voi, *toùs prò ymōn*», in Luca: «i loro padri, *oi patéres autōn*». Le due espressioni letterarie, molto simili, hanno significato differente a seconda dell'uditorio. Per quello giudeo-cristiano matteano, indicando i vostri predecessori giudei, significa «quelli prima di voi»: per quello ellenico-cristiano lucano, poiché i predecessori dei persecutori sono i predecessori dei giudeo-cristiani, questi sono i loro padri, persecutori di Gesù come dei profeti (Lc 11,47-48; At 7,51-52).

In sintesi, le prime tre beatitudini lucane e le prime sette matteane formano un blocco unitario. Hanno come sfondo l'annuncio isaiano della salvezza messianica rivolto ai poveri; come contesto l'imminente-presenza del Regno di Dio proclamato da Gesù, come fondamento la parola e l'azione di Gesù che rende tutti gli uomini a partire dagli emarginati già partecipi della beatitudine del Regno. La quarta beatitudine lucana e l'ottava matteana hanno come sfondo la prima catechesi ecclesiale sul rapporto tra le persecuzioni subite dai cristiani e quelle già annunciate e poi sopportate da Gesù. La promessa non è più la partecipazione alla beatitudine del Regno di Dio, ma l'anticipo della gioia per la salvezza escatologica pasquale.

<sup>147</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 1059; W.PESCH, *misthos*, DENT 2,398.

<sup>148</sup> DUPONT. *Le beatitudini*, 1054.

### 3. L'imperativo antropologico

Le beatitudini, all'interno dell'interpretazione del DM, hanno avuto fin dal NT una differente interpretazione. Il problema è: sono adempibili da parte di tutti i cristiani o solo da una parte di loro, i più eroici? Nel NT c'è unanime consenso sull'obbligatorietà del duplice comandamento dell'amore e quindi sulla sua attuabilità da parte di tutti, come sintesi della Legge e dei Profeti, come legge nuova come carità che è il vincolo della perfezione (Mt 22,40; Gv 13,34; 1Gv 2,7-11; 1Cor 13; Col 3,14. Ma, oltre questo minimo, che è anche il massimo, già all'interno del NT si danno differenti interpretazioni su altre questioni etiche, possesso dei beni, celibato, divorzio (Mt 10-9-10; At 2,44; 1Cor 7,7-12; 25-28; Lc 16,18; Mc 10,11-12; Mt 5,31-32; 19,9). Analogamente fin dall'inizio della tradizione ecclesiale, da una parte Giustino, Aristide, Clemente papa, Policarpo, Crisostomo si rifanno al DM per dare un fondamento alla coscienza morale cristiana, dall'altra parte già nella *Didaché* 6, si riconosce la non universale obbligatorietà e praticabilità del DM e quindi delle beatitudini. «Infatti, se tu sai portare tutto quanto il giogo del Signore, sarai perfetto, se tu non (lo) sai fare, fa' quello che puoi». Secondo *l'opus imperfectum in Matthæum* 9 e 21 del secolo VI le beatitudini lucane del piano valgono per «la folla, i mediocri», quelle matteane del monte concernono «i discepoli, i prefetti». Le quattro beatitudini lucane vengono comprese da s. Ambrogio in senso morale, come corrispondenti alle quattro virtù cardinali elleniche. S. Leone Magno le intende in senso ascetico come i gradini dell'ascesi cristiana. Agostino, connettendo le otto (sette) beatitudini matteane con i sette doni isaiani (Is 11,2) dello Spirito, le interpreta in senso mistico e spirituale. Nella spiritualità pauperista radicale dei secoli XII/XIII le beatitudini evangeliche vengono intese e praticate in senso letterale. Tommaso d'Aquino, in S.th. 1-2, q 69, aa 1-4 e 2-2, qq 183-184, muovendo dalla beatitudini matteane come «consigli quali mezzi di perfezione», e dal rapporto tra virtù cardinali e beatitudini di Ambrogio e doni pneumatici isaiani di Agostino, elabora la teologia dello stato di perfezione mediante i voti religiosi dei consigli evangelici. Si formalizza così l'interpretazione cattolica dei due livelli della vita cristiana cattolica, quella dei precetti validi per tutti e quella dei consigli evangelici obbliganti per veto religioso quelli che sono nello stato di perfezione delle vita consacrata. «Le virtù ci dispongono alla vita attiva; i doni [dello Spirito] *ad otium contemplationis*; le beatitudini alla perfezione dell'una e dell'altra»<sup>149</sup>. Lutero, Calvino di fronte alla doppia morale cattolica e quella fanatica pauperista radicale, elaborano la morale dei due regni, quello spirituale in cui valgono le beatitudini, quello civile in cui non vale la radicalità evangelica. Successivamente, sempre nell'ambito della riforma, le beatitudini, data l'impossibilità di attuare il loro radicalismo, sono intese da Kant come etica dell'intenzione pura. Nella comprensione tradizionale riformata dell'uomo come istrionescamente peccatore le beatitudini vengono interpretate negativamente come la prova della radicale peccaminosità dell'uomo e positivamente come l'affermazione dell'assolutezza della grazia. Per J. Jeremias le beatitudini non sono legge, ma vangelo, ossia la grazia che fonda la pratica della legge. Nella prospettiva della teologia escatologica di A. Schweitzer Gesù avrebbe inteso le beatitudini come un'etica per un tempo di emergenza, che non può valere oggi. Con L. Tostoj e L. Ragaz le beatitudini non avrebbero un valore individuale ma sociale o socialista. Così nella concezione ecclesiale per D. Bonhoeffer le beatitudini vengono comprese come invito a rinnovare la chiesa non con la violenza di fronte alla violenza dei regimi dittatoriali. Analogamente per G. Lohfink il contenuto etico delle beatitudini «non si indirizza ad una *élite* all'interno della chiesa e, meno che mai, si indirizza *simpliciter* a

<sup>149</sup> D. BUZY, *Béatitudes*, DS 1,1037.

tutto il mondo. E' piuttosto un orientamento direttivo della chiesa che deve diventare, in quanto vero Israele, come una società *veramente alternativa* rispetto a quella violenta attuale»<sup>150</sup>. J. Blank invece interpreta le beatitudini non come leggi, ma come *modelli etici*. H. Schürmann distingue tra massime o precetti a carattere teologico-escatologico validi per sempre e quelli particolari validi in modo relativo alla situazione. Il concilio Vat. II, affermando in LG 40 l'universale chiamata alla santità della carità per tutti i cristiani, conferma anche l'universale validità delle beatitudini. Ma, incoerentemente poi, in PC 1, 43.44 e nei successivi documenti ecclesiali sulla vita consacrata si parla ancora dei voti religiosi per la pratica dei consigli evangelici come il di più ontologico e ascetico per seguire, da parte dei soli consacrati religiosi e secolari, Gesù Cristo, casto, povero, obbediente. In sintesi, «l'interpretazione mattea delle beatitudini costituisce una grande parte della storia dell'ermeneutica, di cui non costituisce il punto finale»<sup>151</sup>. La portata morale delle beatitudini viene differentemente compresa in rapporto al soggetto a cui si ritiene rivolto il loro radicale messaggio. A seconda del soggetto delle beatitudini si caratterizza anche il loro valore come precetti per tutti o come consigli per i chiamati alla perfezione o come purità intenzionale universale o come pura grazia offerta al peccatore o come ethos ecclesiale e sociale.

Esponendo in modo organico il significato delle otto (nove) beatitudini mattee non sarà poi possibile portare qualche chiarifica circa il rapporto tra atteggiamenti-comportamenti, soggetti, fondamento cristologico e promessa teologale. L'atteggiamento-azione dei poveri rispetto allo spirito non è distacco materiale dai beni, mistica della povertà, radicalismo pauperista, rivoluzione sociale, depressione individuale, ma umile disponibilità incondizionata nei confronti di Dio e dei fratelli. Questa disponibilità è provocata dalla povertà non tanto materiale, morale, spirituale, sociale ma dalla connessione con il dono del Regno di Dio attuato da Gesù e rivolto a tutti compresi più emarginati. L'atteggiamento-azione della povertà consiste nel riconoscere, come fa Gesù, il proprio rapporto economico, sociale, culturale, situazionale quale realistica possibilità di vivere la propria relazione esistenziale con Dio, con se stesso e con gli altri. L'umile disponibilità di spirito, centro della personalità, è l'atteggiamento fiduciale che accoglie il dono del regno che lo rende possibile. L'atteggiamento-azione di povertà, che regola ogni corrispondente attività, si fonda e corrisponde a quello di Gesù, lo sfortunato e il maledetto Crocifisso, il povero, il piccolo rispetto a Dio e all'uomo, che non è venuto per essere servito ma per servire e donare la sua vita per tutti. I cristiani e tutti i poveri di spirito considerati sfortunati dai Greci, maledetti dai Giudei, emarginanti dai contemporanei, data la loro realistica umiltà, sono i beati a cui va in anticipo il Regno dei cieli. Questo non è la Chiesa né il sacro impero etico-religioso, ma consiste nella regale paternità di Dio. Il Padre, mediante Gesù Cristo, primo beneficiario e attuatore del regno, attua la sua regale azione salvifica storica e già escatologica proprio nella concretezza della situazione esistenziale dei poveri, dei piccoli e degli emarginati.

La disponibilità teologale dei poveri di spirito si specifica come atteggiamento-azione dei sofferenti. La sofferenza interiore normalmente si esprime all'esterno rivolgendosi a Dio e al prossimo. Nell'esperienza esistenziale del dolore-sofferenza integrale, compresa quella del peccato e del disprezzo della salvezza propria ed altrui è normale invocare l'aiuto divino ed umano. Simile atteggiamento-azione si distingue dalla sublimazione masochista, dalla gridata disperazione degli eroi, dalla

<sup>150</sup> G. LOHFINK, *Per chi vale il discorso della Montagna. Contributi per un'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1990, 38 e 54.

<sup>151</sup> LUZ, *El Evangelio*, 301.

depressione autodistruttiva, dalla mistica della sofferenza. E' l'atteggiamento-azione della fatica nell'integrare dolore e sofferenza, compresa quella per il peccato perdonato, interna ed esterna propria ed altrui come parte della possibilità esistenziale di autovalorizzazione davanti a Dio e agli uomini. E' la preghiera, muta o vocale, del sofferente e del morente rivolta al Padre. per attuare tale integrazione. Gesù Cristo, il Servo Figlio sofferente, è fondamento, possibilità e modello di integrazione di tutta la propria precarietà, compreso il peccato perdonato. La beatitudine della sofferenza consiste nell'atteggiamento-azione del partecipare esistenzialmente al mistero pasquale di Gesù Cristo come morire e risorgere con lui. La consolazione promessa già e non ancora attuata, è la gioia non il piacere, sperimentata nella stessa sofferenza. La fonte di questa gioia del martirio bianco o rosso è l'agapica regalità del Padre, realizzata per tutti gli uomini da Gesù Cristo e attuata in noi dallo Spirito, il Sostenitore e il Consolatore. La sua consolazione va intesa non come sottrazione dalla condizione di sofferenza-dolore, ma come competenza che rende i sofferenti esistenzialmente adeguati ad integrare la propria sofferenza.

Il sofferenti consolati sono i miti. L'atteggiamento-azione di povertà e di sofferenza si concretizza in quello della mitezza. L'atteggiamento-azione dei miti non consiste nella non-violenza ad ogni costo, nella indolenza, nella rinuncia nella sopportazione stoica, nella imperturbabile impassibilità etico-confuciana, ma si rivela come forza non violenta fino donare la propria vita per Dio e per il prossimo. La mitezza è la forza della fiducia in Dio, in sé e nell'altro Il mite e povero per eccellenza è Gesù Cristo vissuto, morto e risorto per tutti gli uomini, come unico e reale rivelatore della mitezza regale del Padre, comunicata a tutti coloro che non lo rifiutano. La mitezza di Gesù è la sua regalità di Crocifisso, innalzato, vittorioso, risorto, glorioso. La mitezza cristiana si rivela come la forza di mettersi in modo attivo e responsabile fino alla morte dalla parte dell'azione storica di Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito rispetto a se stessi, all'altro e al mondo infarumano. La mitezza è la forza della pazienza e la pazienza della forza; è quindi l'agape orizzontale e verticale. La promessa, non di conquistare, ma di ereditare la terra significa quella tranquilla sicurezza temporale ed escatologica dell'agape regale e gloriosa di Gesù Cristo, Re Messia mite e glorioso su ogni realtà.

Con la quarta beatitudine metteana incominciano a prevalere le azioni rispetto agli atteggiamenti. I miti, esprimendo il loro atteggiamento, attuano il loro desiderio fondamentale: sete e fame di giustizia. La metafora dei due desideri fondamentali indica il fondamento d'ogni azione: compiere la giustizia. Questa non significa direttamente l'azione divina che giustifica il peccatore né la relazione equa tra gli uomini, ma il compimento della volontà del Padre. La giustizia divina rende possibile quella umana etica e questa contribuisce a realizzare la giustizia sociale. L'azione cristiana giusta sta nell'attuare la giustizia superiore o integrale cristiana che si riassume nell'attuare la volontà del Padre nella sua espressione suprema: l'agape per Dio e per il prossimo, compreso il nemico. Gesù Cristo è il Giusto, che compiendo ogni giustizia e attuando così tutta la legge e i profeti, rende possibile la giustizia integrale cristiana. I cristiani e analogamente gli uomini di buona volontà, mostrandosi integri come il Padre e attuando l'intera sua volontà, sono i beati o benedetti che Dio sazia. L'oggetto con cui Dio li sazia non è la giustizia, ma il suo frutto: la gioia di partecipare, anche se non in modo definitivo, al banchetto del Padre: la sua regale agape preparata fin dalla fondazione del mondo

Il comportamento giusto non può essere scisso da quello misericordioso e viceversa. La giustizia senza misericordia diventa ingiustizia e la misericordia senza giustizia decade a connivenza. La misericordia dei beati rispetto all'infinita miseria ma-

teriale e spirituale umana non è compassione emotiva né sprezzante compatimento ma duplice azione; perdono delle mancanze e alleviamento delle sofferenze. Gesù Cristo, il misericordioso che perdona e cura ogni infermità, è fondamento e modello della misericordia che perdona le mancanze e allevia le sofferenze. I cristiani e tutti gli uomini di buona volontà sono i beati, che mostrandosi misericordiosi come il Padre, perdonando e beneficiando, sono i beati a quali vanno in anticipo, anche se non in modo definitivo, il perdono e il dono di Dio, il Padre delle misericordie e di ogni consolazione.

Il comportamento giusto e misericordioso determina la qualità interiore dei puri di cuore. La purità del cuore, centro dinamico della personalità, non si identifica con la purità legale e cultuale né con la purezza sessuale e verginale. Essa significa l'autenticità della personalità assiologicamente avvalorata come giusta e misericordiosa rispetto se stessa, agli altri e a Dio. Gesù Cristo, in antitesi alla purità farisaica, proprio come giusto, misericordioso, innocente e santo, è il fondamento e il modello dei puri di cuore. I cristiani, come tutti gli uomini che vivono autenticamente, attuando integralmente la giustizia e la misericordia, sono i beati a quali viene promessa e già donata la visione di Dio. Questa non va compresa come conoscenza beatifica o contemplazione mistica o visione verginale, ma come reale partecipazione fin di da ora, soprattutto nella liturgia, con tutta la propria personalità o cuore, alla vita di Dio, proprio come Padre per Gesù Cristo nello Spirito

Le persone autentiche, nella misura in cui agiscono non giustizia, misericordia, perdono e aiuto, operano per la pace. Questa non corrisponde direttamente come la vittoria sui nemici né come la pace universale, internazionale, interclassista, pacifista, ma si rivela come ripacificazione interpersonale e comunitaria. Gesù Cristo, il re della pace, che dona e fa pace non solo tra gli uomini, ma anche tra questi e Dio, è il fondamento e il modello degli operatori di pace. Tutti questi, pur in modo analogo, contribuendo in modo concreto all'azione di ripacificazione orizzontale e partecipando anche nell'attuare la pace storica ed escatologica di Dio Padre, vengono da lui chiamati e resi suoi figli. La filiazione teologale fonda la fratellanza, presupposto della continua ripacificazione tra gli uomini e tra questi e Dio. La filiazione promessa, è già, pur in modo incompleto, quella escatologica dell'intercomunione agapica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito e ciascuno e tutti gli uomini figli e fratelli

Tutte le autentiche personalità assiologiche, tentando di attuare giusta e misericordiosa ripacificazione, non potranno evitare la persecuzione dei contendenti. Questa non si confonde con l'ostilità affettiva, economica, ideologica, etica, religiosa, sportiva. Essa va compresa dalla sua motivazione: a causa della giustizia ossia dell'attuazione della volontà o agape integrale del Padre. Gesù, il Figlio prediletto del Padre, ucciso fuori le mura della città, a motivo della sua agape integrale, è il fondamento e il modello per tutti i perseguitati, cristiani espliciti o anonimi a causa della giustizia integrale umana e divina. Così l'atteggiamento dell'assoluta fiducia in Dio dei poveri di spirito, sviluppandosi tramite gli atteggiamenti dei sofferenti, dei miti, dei puri di cuore e le azioni degli operatori della giustizia integrale, della misericordia e della pace si conclude, come per Gesù Cristo, con la persecuzione, preludio della morte.. Tutti questi cristiani espliciti o anonimi perseguitati a causa della giustizia o di Gesù sono i beati ai quali va in anticipo il Regno dei cieli. E perciò sono invitati a rallegrarsi e ad esultare, fin da ora nella sofferenza, assieme al Signore risorto, per l'incommensurabile gioia escatologica.

In sintesi, le beatitudini metteeane sembrano seguire un movimento di pensiero che va dall'accentuazione degli atteggiamenti rispetto a Dio nella prime tre beati-

tudini al rimarco, tramite l'atteggiamento dell'autenticità o purezza del cuore della quinta, ai comportamenti rispetto al prossimo nelle altre cinque beatitudini. Il movimento va dagli atteggiamenti ai comportamenti. Le prime beatitudini (poveri in spirito, afflitti e miti, puri di cuore) indicano i nostri atteggiamenti verso Dio. La quarta beatitudine (giustizia o amore integrale) fa il passaggio dall'apertura a Dio a quella verso il prossimo. Le altre due beatitudini (misericordiosi e pacificatori), propongono i corrispondenti comportamenti; le due ultime (perseguitati) ricapitolano e chiudono la gamma degli atteggiamenti-comportamenti e corrispondenti doni attuali e già escatologici. «Perciò gli atteggiamenti teologici, sono il fondamento dei comportamenti morali»<sup>152</sup>.

Quattro sono gli aspetti delle beatitudini: gli atteggiamenti-comportamenti, i soggetti, il fondamento cristologico, il dono temporale-escatologico. Il rapporto organico tra questi quattro aspetti anzitutto sembra poter fare evitare la questione della radicalità elitaria dei consigli evangelici rispetto all'universalità dei precetti. Secondo, tale rapporto permette di superare la prospettiva della pura intenzionalità o della sola grazia rispetto all'effettivo atteggiamento e comportamento etico teologico. Terzo, in tale modo si chiarifica l'identità diretta esplicita o anonima del soggetto personale adulto cristiano e umano e non adulto umano come tale e l'implicanza indiretta esplicita o anonima strumentale della comunità cristiana e umana.. Poiché gli atteggiamenti e i comportamenti sono specifici delle persone solo queste si possono considerare soggetti diretti delle beatitudini. Inoltre tali soggetti personali possono essere adulti e non adulti, cristiani o non cristiani. Rispetto ai soli atteggiamenti tutti gli esseri umani non adulti sono soggetti diretti impliciti delle beatitudini. Rispetto agli atteggiamenti-comportamenti tutti i cristiani adulti sono soggetti diretti ed espliciti mentre tutti gli adulti non cristiani in quanto essenzialmente etico-religiosi, sono soggetti diretti impliciti. Le comunità, tramite gli atteggiamenti-comportamenti sono soggetti indiretti delle beatitudini, espliciti se cristiane, impliciti se solo umane. «Come luci che brillano e guidano nelle tenebre, le beatitudini sono strade di speranza per l'umanità»<sup>153</sup>.

vr. 9.2.00 s.d.g

---

<sup>152</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 203.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 203.

## *Quinta domenica del Tempo ordinario*

Voi siete il sale della terra; ma se il sale perde il sapore, con che cosa lo si renderà salato? A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato dalla gente.

Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città che sta sopra un monte, né si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candelabro, e così fa luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli (Mt 5,13-16).

Il tema dominante di questa domenica è la bontà della vita come testimonianza cristiana ecclesiale resa possibile da Gesù per la gloria del Padre celeste.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 5,13-16**

La prima lettura isaiana annuncia il rapporto tra l'irraggiante luminosità delle opere della «giustizia» e la «gloria» di Jahve (Is 58,8.10). Nell'inno salmodico si esalta la «giustizia» del «beato che teme Jahve» come «luce per i giusti» (Sal 112,1.3.4). Nella seconda lettura Paolo contrappone alla «sapienza umana» la «potenza di Dio, Gesù Cristo Crocifisso», nella «manifestazione dello Spirito», fondamento «delle fede» (1Cor 2,2.4-5). Secondo il testo evangelico matteoano i cristiani, compiendo le «buone opere» della giustizia, diventano «sale e luce» per gli uomini così da orientarli «a dare gloria al Padre celeste» (5,13.14.16).

Il contesto immediato e remoto del testo permettono di comprendere il messaggio del corrispondente imperativo. Il brano di Mt 5,13-16 da una parte formula sinteticamente il messaggio delle beatitudini dall'altra parte anticipa quello dell'intero discorso del DM. I due enfatici «voi siete il sale, voi siete la luce, *ymeis este tò álas, ymeîs este tò phōs*», si collegano, attraverso la ripresa del semplice «voi», con i discepoli cristiani del primo cerchio dell'uditorio e dell'ultima beatitudine (vv 3. 11-12). Così, mentre rimangono legati alle beatitudini, costituiscono, «una specie di ponte tra il testo delle beatitudini» (vv 3-12) e l'intero contenuto del DM<sup>1</sup>. I discepoli-cristiani, come perseguitati a motivo della giustizia e/o di Gesù sono il sale della terra e la luce del mondo. «E' molto facile stabilire il legame con il seguito del DM. L'invito a compiere le "opere buone" con cui il v 16 tira la lezione dei vv 14-15, costituisce un inizio eccellente delle affermazioni riguardanti una giustizia più esigente in estensione (5,20-48) e in profondità (6,1-18). Tale invito si accorda particolarmente bene con l'insistenza mattea sulla necessità di "fare" e mettere in pratica quel che si è ascoltato, con cui la parabola delle due case conclude il discorso (7,24-27)»<sup>2</sup>.

Lo sfondo culturale è dato dal rapporto delle due realtà, sale e luce, con la cultura del vicino oriente e soprattutto biblico-giudaca. Infatti sia la natura delle due realtà sia soprattutto il loro uso determinano anche il loro valore semantico. La valenza metaforica delle due immagini dipende dalla natura, dall'importanza e dall'uso del sale e della luce. Gesù trae dall'esperienza vissuta della cose e delle relazioni le immagini per far comprendere il suo messaggio. Rispetto alla prima immagine, soprattutto prima dell'era industriale, «niente era più utile del sale, *nihil esse utilius sale et sole*» (Plin. *Hist. nat.* 31,102). In Palestina e in Siria il sale «veniva rac-

<sup>1</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 509; GRASSO, *Il vangelo*, 154.

<sup>2</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 509.

colto da pozze evaporate sulla riva del mar morto oppure dai piccoli laghi al limite del deserto siriano. Questa crosta salina, conteneva molti elementi estranei (magnesio, calcare, residui vegetali), che, allorché il sale viene sciolto dall'umidità, rimanevano come elementi non utilizzabili<sup>3</sup>. «Per gli antichi il sale ha una speciale importanza religiosa; esso infatti è preso come simbolo di durata e di valore, in quanto serve per purificare, per condire, (Gb 6,6), per conservare, per frizionare i neonati (Ez 16,4), per i sacrifici (Es 30,35), per dare solidità ai patti o patto di sale» (2Cr 13,5; Arist. *Eth. Nic.*, 8,1156b)<sup>4</sup>. In sintesi, il sale oltre il significato proprio, acquista anche un valore metaforico, ma mai viene predicato come attributo a una persona. Per tutta la cultura antica il valore reale e metaforico della realtà del sale dipende dall'orizzonte di comprensione. Nella cultura antica la luce ha valore e funzione analoga a quella del fuoco; è condizione di vita ancor più necessaria del sale. Ha valore reale che metaforico. In senso proprio può essere artificiale cioè prodotta dalle lampade (Gb 18,5) o naturale, irraggiata dagli astri (Gen 1,14). Il concetto di luce naturale dell'AT non viene mutuato dalla astrologia della Mesopotamia e dell'Egitto, dove l'acqua dei fiumi e la luce del sole dominano incontrastati. Per Babilonesi ed Egizi la luce è il sole, e quindi il sole è il Dio per eccellenza, il creatore. «Lo sfondo storico religioso del concetto di luce veterotestamentario va ricercato nello stadio "presolare", come si riscontra in Ugarit, presso i Sumeri e nello strato più antico della religione egizia. Tipico di questa organizzazione del mondo divino è il ruolo secondario dei corpi celesti e forse un collegamento della luce cosmica con l'etere. La luce è primariamente luce divina. E' indispensabile tener presente la distinzione tra luce e sole» e «la superiorità della luna sul sole. Nell'AT la luce naturale è nettamente separata dalla persona di Dio, una distinzione impossibile nelle religioni naturali. Per l'AT la luce è un prodotto della creazione divina e pertanto non proviene, come nelle cosmogonie antiche, dalle tenebre; è creata prima che vengano creati i lumi del cielo (Gen 1,2.14). L'uso metaforico di luce e tenebre nell'AT è quanto mai vario. Molto diffuso è l'uso figurato della luce per indicare la felicità, il benessere e simili (Gb 18,5). La lampada accesa nella casa è simbolo della prosperità e della felicità della famiglia (Ger 25,10). In testi di orientamento religioso la luce simboleggia la salvezza donata da Dio (Is 9,1)»<sup>5</sup>. Già nell'AT e più marcatamente nel giudaismo si accentua, soprattutto in senso etico, il contrasto tra luce-bontà e tenebra-cattiveria, tra «i figli della luce e i figli della tenebra» (Gb 24,13.16.17; 1QS 1,9). In sintesi, sia l'immagine del sale e sia quella della luce non sono mai predicate come attributo proprio ma solo in senso figurato di Dio e delle persone. Questo valore culturale metaforico del sale e della luce consente ora di comprendere meglio struttura e genere letterario delle due immagini matteeane.

In generale i vv 13-16 formano una struttura letteraria parallela sinonimica sproporzionata: affermazione, qualificazione, conseguenze negativa e positiva. A. «*Voi siete* (v 13a); B. ***il sale della terra***» (v 13b); C. applicazione negativa al sale insipido rispetto ai discepoli, v 13c; A'. «*voi siete* (v 14a); B'. ***la luce del mondo***» (v 14b); C'. applicazione positiva doppia, a. lampada e b. città rispetto ai discepoli, vv 14c-16. In schema: A.B.C; A'.B'.a.a'.C'. In particolare i vv 14-16 a loro volta mostrano una struttura concentrica chiasmica. A. «*voi siete la luce del mondo*» v 14a; B. la città posta sul monte non rimane nascosta (v 14b); B'. la lucerna posta sul candelabro illumina tutti quelli nella casa (v 15); A'. «*così dunque risplenda la vostra luce davanti agli uomini*» (v 16). In schema: A. B. B'. A', oppure A. B. a. a'. A'. Questa accurata struttura letteraria lascia trasparire l'elaborazione matteeana sulle due immagini, presenti negli

<sup>3</sup> J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia 1967, 201.

<sup>4</sup> F. HAUCK, *alas*, GLNT 1, 614-615.

<sup>5</sup> S. AALEN 'or, GLAT 1, 321. 325. 341-342-343.

altri sinottici in contesti differenti e con diverso significato. Il testo dell'immagine del sale ricorre in Mc 9,50 e in Lc 14,34-35, ma è già presente nella tradizione presinottica o fonte Q. Analogamente il testo dell'immagine della lampada ricorre in Mc 4,21 e in Lc 8,16; 11,33. «Percorrendo la storia della tradizione, si costata che la forma matteaana del logion appare più primitiva; ma è difficile dire chi tra Mt 5,15 (= Q) e Mc 4,21, si avvicini di più al detto originale pronunciato da Gesù»<sup>6</sup>. L'insieme del testo matteaano appare come «una struttura assolutamente originale. L'attività redazionale non consiste solo semplicemente nella scelta del contesto paradossale - "i poveri" delle beatitudini diventano la luce del mondo ! - ma nella sua minuziosa composizione d'insieme. I due logia della fonte Q (Mc 5,13ab par. Lc 14,34-35; Mt 15, par Mc 4,21; Lc 11,33) sono introdotti ogni volta da due affermazioni teologiche del redattore (5,13a.14a). Inoltre, 14a viene commentato in 14b tramite un logion del Smt [fonte matteaana]. L'applicazione parenetica del (v 16), infine, è ugualmente opera del redattore. Il brano nel suo insieme, è dunque caratteristico di Mt»<sup>7</sup>. Tendo conto di questa corrispondenza metaforica tra sale e luce, lucerna e città il testo può essere inteso come una «coppia di parabole»<sup>8</sup>. Oppure, confrontando 5,11-16 con 16,17-19, si potrebbe intenderlo come un testo di invio etico-missionario. Infatti «i vv 13-16 sono strutturati in due parti segnate, ognuna, da un rivolgersi agli uditori: "voi siete, *ymeis este*" .... Ogni parte è costruita da un'immagine metaforica illustrata da una parabola (sul sale; sulla lucerna); la seconda metafora ("voi siete la luce del mondo") è pure illustrata da un riferimento proverbiale («Una città, collocata sopra un monte, non può restare nascosta»). L'avverbio, "così *outōs*" introduce la conclusione (v 16), che esce dal parallelismo precedente: innanzitutto conclude i versetti 14-15 sulla luce, ma anche il versetto 13 sul sale, che presenta in negativo l'insegnamento dei versetti 14-15»<sup>9</sup>.

## 2. L'indicativo teologico

Trattandosi di una parola doppia, l'analisi separata delle due immagini permetterà di coglierne l'unità del messaggio.

*I discepoli sale della terra, v 13.*

Come nelle beatitudini, nel v 13 Gesù proclama l'identità dei discepoli cristiani perseguitati a motivo della giustizia e/o di lui come il sale (il significato cristiano) della terra. Il testo si compone di tre parti: A. affermazione positiva, «voi siete il sale della terra»; B. ipotesi etica negativa: «se il sale diventa insipido, con che cosa vien salato?»; C. conseguenza escatologica negativa: «a nulla serve che venir gettato fuori e calpestato dagli uomini» In schema: A.; B: b. b'; C.: c. c'.. La difficoltà consiste nel passare dal senso proprio negativo del sale a quello figurato applicato ai discepoli cristiani.

*A. Affermazione positiva: «Voi siete il sale della terra», v 13a*

L'affermazione iniziale, specifica di Matteo, svolge la funzione di precisare il soggetto-oggetto da spiegare tramite l'immagine per trarne una conclusione etica. L'indicativo descrittivo iniziale, tramite l'immagine applicata, diventa il fondamento dell'imperativo etico finale. L'affermazione iniziale si compone di quattro elementi: soggetto in posizione enfatica, verbo all'indicativo, predicato qualificante il soggetto, genitivo determinante l'ambito della funzione della qualità del soggetto. Il soggetto tramite il verbo predicativo viene qualificato come sale rispetto alla terra.

<sup>6</sup> ROSSÉ, *Luca*, 454.

<sup>7</sup> J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977, 123-124.

<sup>8</sup> J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1967, 106.

<sup>9</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 207.

Nella letteratura ebraico-giudaica nessuna persona viene qualificata con un tale predicato. Solo nel NT, oltre il nostro testo, ricorrono altre tre descrizioni immaginative dei discepoli da parte di Gesù: «Voi siete i tralci»; «Voi siete miei amici»; «Tutti voi siete fratelli», (Gv 15,5.14; Mt 23,8b). Le quattro descrizioni dei discepoli da parte di Gesù precisano tre tipi di interrelazioni dei discepoli con Gesù-Vite, tra di loro come fratelli, con gli altri uomini come sale della terra. «In ogni caso si tratta di modellare un'autocompressione» a livello cristologico, ecclesiologico e missionario<sup>10</sup>. Le due immagini a carattere interpersonale, amici e fratelli, sono immediatamente comprensibili. Anche quella metaforica cosale dei tralci rispetto alla vite, benché un po' meno, appare evidente. La metafora del sale della terra applicata ai discepoli cristiani rimane per noi implicita se non oscura. I vari usi e funzioni del sale nella letteratura ebraico-giudaica come purificare, conservare, sancire, fertilizzare, sacrificare sembrano più o meno appropriati. «Nel NT il sostantivo, si trova, oltre in Col 4,6, solo nella tradizione sinottica, dove le 7 presenze si hanno nel "detto del sale": Mc 9,50 (ter); Mt 5,13; (bis); Lc 14,34 (bis). Nello stesso contesto ricorre 2x il verbo salare, *alizō* (Mc 9,49; Mt 5,13) e una volta l'aggettivo, non salato, insipido, *ánalos* (Mc 9,50)»<sup>11</sup>. In Mc 9,49-50 nel contesto della discussione di chi sia il più grande e dello scandalo tra i discepoli si riportano tre affermazioni di Gesù, formanti una struttura tripartita: una indicativa sul salare: "ciascuno sarà salato con il fuco" purificatore v 49; cf Lv 2,13; un'altra applicativa del valore purificativo del sale, la parola di Gesù come la tora, se non diventa "insalato": "il sale è buono", per purificare dallo scandalo e conservare la pace nella comunità v 50a; l'ultima imperativa. "abbiate sale in voi e siate in pace tra di voi", v 50b. «Questo significa che la comunità sottostante al giudizio purificatore viene richiamata al dovere di essere pronta alla pace»<sup>12</sup>. Il sale, la parola di Gesù, purifica i discepoli dal male e li conserva nella pace. In Lc 14,34-35 nel contesto delle esigenze della sequela vengono riferite pure tre affermazioni di Gesù, formanti una sequenza tripartita: l'una indicativa: «il sale è buono», v 34a; l'altra applicativa negativa sul sale "insipido, insipiente", che non può essere salato: «ma se il sale perdesse il suo saporare, con che cosa lo si salerà?», v34b; l'ultima imperativa universale: «chi ha orecchi per intendere, intenda», v 35. Nella fonte Q la piccola parabola di Gesù rivolta ai discepoli che intendono seguirlo nella radicalità evangelica, estesa in Luca a tutti i cristiani, il sale buono, sembra alludere a due situazioni. Negativamente, nel caso che i discepoli diventino insipidi, ossia infedeli, soggiacciono al giudizio. Positivamente per evitare questo pericolo, sono invitati a permanere nella saporosità delle testimonianze e della povertà benefattrice. «Nel contesto di Luca, la metafora del sale si presenta come un'esortazione a perseverare nella vocazione cristiana, a non perdere la spinta alla radicalità nella sequela di Gesù. Emerge, alla fine, il pensiero del giudizio»<sup>13</sup>. Mt sembra aver non solo collocato il testo presinottico nel DM, ma di averlo anche reso nella sua triplice struttura più coerente ed esplicito. Oltre i vari significati da dare al sale, l'immagine del sale qualificante i discepoli, poiché non ha alcuna spiegazione, va intesa nella sua più elementare ovvietà. «Ogni metafora non spiegata, come è il caso di Mt 5,13a, dev'essere immediatamente intelligibile. Poiché il condimento è l'uso più comune del sale (Sir 36,26), bisogna considerare questo senso come il più probabile nel nostro caso (confronta Mc 9, 50 e Lc 14,34 sul «sale buono, *kalòn*», che rinviano chiaramente al contenuto). Come il sale è necessario e insostituibile nell'alimentazione quotidiana (nell'epoca antica!), così i discepoli hanno nel mondo una missione unica

<sup>10</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 207.

<sup>11</sup> A. SAND, *alas*, *DENT* 1,150.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 151.

<sup>13</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 959.

e necessaria»<sup>14</sup>. Questa identità dei discepoli non è naturale ma è effetto dell'azione salvifica di Gesù e perciò i discepoli ora possono e devono dimostrarsi sale tramite il fare l'intera proposta del Padre, che quella di Gesù Cristo per la terra abitata o uomini. L'inclusione tra «terra» e «mondo» dei vv 13a e 14 significa che l'oggetto da rendere saporito da parte dei discepoli mediante la loro qualità teologale di essere «il sale, *tò áles*» non è il suolo, ma la terra, sinonimo di mondo, il cosmo degli uomini o umanità, tutti i popoli (cf Mt 18,7; 28,19a). La qualità metaforica dei discepoli esige la stessa qualità metaforica rispetto alla terra come uomini. In sintesi, «i discepoli sono in relazione al mondo, cioè all'intera umanità: quello che il sale è per gli alimenti quotidiani; sono fonte di sapore (fonte di senso, si direbbe oggi)»<sup>15</sup>. Nell'applicazione della metafora Matteo, analogamente agli altri due sinottici, sviluppa non l'aspetto positivo sull'identità saporosa o significativa dei discepoli, ma quello deterrente dell'aspetto negativo della loro insipidezza o insignificanza.

*B. Ipotesi negativa: «Se il sale perdesse il suo sapore con che cosa lo si potrà rendere?», v 13b*

L'applicazione della metafora assertiva positiva considera realisticamente anche l'ipotesi negativa. In Mc 9,50a viene usata l'aggettivo proprio per esprimere la possibilità che «il sale diventi asalato, scipito *tò álas ánalon génētai*». In Mt 5,13b e in Lc 14,34 viene usato un verbo figurato per indicare l'ipotesi che «il sale si insipidisca, *ò álas mōranthē*». Nel NT, oltre qui, il verbo «insipidirsi o insipientirsi *moraínō*, ricorre in Rm 1,22; 1Cor 1,20, il sostantivo 5x e l'aggettivo 15x di cui 7x in Mt. Probabilmente il verbo usato da Matteo e da Luca, insipidirsi, insipientirsi *mōranthē*, tramite i LXX traduce la radice ebraica presente nella «Bibbia solo come aggettivo o nome *tpb*» con doppio significato di «insipido» o senza sale del cibo e «stolto» dell'uomo o delle sue parole (Gb 6,6; Ger 23,13)<sup>16</sup>. «In ambito biblico la concezione che sta alla base della deficienza che (s-)qualifica una cosa o una persona è d'impronta religiosa. Ma lo sfondo sapienziale che assimila il senso profano è inconfondibile in Mt e in Paolo. Un fatto analogo si ha in Mt 5,13 par Lc 14,34s con l'uso del verbo, suggerito dal deprezzamento naturale, nel detto figurato del sale, derivante a Q»<sup>17</sup>. Infatti il primo evangelista assimila chi ascolta e fa la parola o porta la scorta dell'olio al sapiente, *phronímō*, mentre paragona chi ascolta e non fa la parola o non porta la scorta dell'olio allo stolto, *mōrō*; i farisei sono qualificati come stolti e ciechi, *mōroi* e *typhloi* (7,24.26; 25,2.3; 23,17). «In Mt l'ammonizione ai discepoli a non *diventare* in 5,13 - dunque all'inizio delle direttive del DM - si congiunge al monito, espresso nella doppia, parabola conclusiva, di imitare l'uomo saggio, *anr phrónos* (non lo stolto, *mōrós*: v 26), cioè di ascoltare le parole di Gesù e metterle in pratica»<sup>18</sup>. In sintesi, dal punto di vista della genesi dei tre testi «la tradizione di Marco traduceva bene. «Se il sale diventa scipito (*ánalos géntai*)» (9,50); la tradizione basata su Matteo e Luca nel tradurre «Se il sale diventa stolto» pensava all'interpretazione «stolti discepoli, stolto Israele»). Si deve supporre che Gesù con l'espressione «sale divenuto insipido» colga una locuzione equivalente a «qualcosa d'inservibile, qualcosa che viene meno al proprio intimo significato»<sup>19</sup>. Dal punto di vista del messaggio, positivamente secondo i rabbini è assurdo che «il sale diventi insipido» (*B. Berakot*, 8b); negativamente se si considera l'imperfezione del sale formatosi per evaporazione sulla sabbia, si rende comprensibile l'ipotesi dei testi sinottici. Le due possibilità possono attuarsi a due livelli. A livello del Gesù storico come il sale in quanto tale

<sup>14</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 208.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>16</sup> J. Marböck, *tapel*, *ThWAT* 8,728; cf JEREMIAS, *Le parabole*, 200.

<sup>17</sup> P. FIEDLER, *moria*, *EDNT* 2, 442.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 443.

<sup>19</sup> JEREMIAS, *Le parabole*, 200.

non può insipidirsi così secondo l'immagine metaforica colta e proposta nella fonte Q, risalente a Gesù, il Regno Dio e la parola di Gesù, nonostante la loro piccolezza come grano di senapa o come pugno di fermento, non possono insipidire. «Impossibile è che ciò che Gesù apportava, ciò che dava ai suoi discepoli, diventasse insipido e svanisse (Mc 13,31)»<sup>20</sup>. Similmente come le tavole del forno a base di sale e il sale da cucina possono insipidire così secondo la prospettiva sinottica i cristiani discepoli postpasquali possono venire meno alla loro significativa identità. Possono insipidirsi, secondo Mc 9,40-50 nell'evitare lo scandalo o nel non mantenere la fratellanza; secondo Lc 14,34-35 possono insipidirsi nel radicalismo della sequela e, secondo Mt 5,13, nella testimonianza etica missionaria. A livello di comunità cristiana postpasquale il divenire realmente insipido del sale impuro raffigura «la possibilità psichica di un cambiamento dell'atteggiamento di fede dei discepoli. L'ammonimento tocca il discepolo nel suo essere terreno»<sup>21</sup>.

*C. Conseguenza negativa: «A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato», v 13c*

Se si verifica l'ipotesi dell'insipidimento del sale, il venir meno dei discepoli alla loro missione, si pone la domanda dell'utilizzo di tale materia. La formulazione della domanda viene posta dal secondo e terzo evangelista, usando il verbo generale condire «con che lo condirete, *tíni autò atrýsete?*» Mc 9,50; «con che sarà condito, *en tíni artytēēseta?*» Lc 14,35. Il primo evangelista invece usa lo stesso verbo salare, «con che sarà salato, *en tíni alisthēsea?*», Mt 5,13. La risposta, muovendo dalla fonte Q che aveva «gettare fuori, *bállein éxō*», viene variamente formulata. In Mc 9,50, posta la domanda si tralascia la minaccia e si passa subito all'esortazione, espressa da due imperativi che sottolineano la funzione pacificatrice comunitaria dei discepoli, «abbiate sale in voi e mantenete pace tra di voi». «La versione marciiana ha eliminato l'aspetto del giudizio per far posto all'esortazione alla pace, ovvero, come non è improbabile, ha conservato l'indirizzo originario ai discepoli, alla loro «sapienza escatologica» e al loro spirito di sacrificio, alla loro abnegazione nel seguire Cristo»<sup>22</sup>. Gli altri due evangelisti nel rispondere da una parte hanno mantenuto la risposta della fonte Q, ma la integrano in modo differente. Luca 14,35 premette alla minaccia di giudizio l'impossibilità dell'uso agricolo del sale insipido e aggiunge un imperativo. Il sale stolto, insipido «non è utile né per terreno né per concime», perciò «lo si gettano fuori, *éxō bállousin*. Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti». «Il versetto appare come un ampliamento descrittivo - assai oscuro - su vari usi del sale in agricoltura; e un'allusione al giudizio: «lo si getta, fuori». Conclude l'insieme della sua catechesi con una formula stereotipata. «chi ha orecchi per ascoltare, ascolti (Lc 8,8; Mc 4,9.23): un invito ad ascoltare attentamente e a riflettere sulla propria situazione di discepolo alla luce di quanto è stato scritto in questi versetti»<sup>23</sup>. Matteo 5,13 non aggiunge nessun imperativo ma aggrava la minaccia escatologica, premettendo l'impossibilità di qualsiasi altro uso del sale insipido e aggiungendo un'altra immagine di condanna. Rispetto agli altri due sinottici Mt 5,13 risponde alla domanda «con che si salerà?», affermando che il sale insipido «non serve a nulla, *eis oudèn ischýei*», può concludere per l'unica soluzione negativa «se non l'essere gettato fuori, *blēthen échō*». «Se non, *ei mē* (Mt 5,13) non indica l'eccezione («all'infuori»), ma è piuttosto avversativo («bensì») cf Lc 4,26; Mt 12,4; Gal 1,19): «Il sale divenuto insipido non serve più a nulla, bensì vien gettato in strada»<sup>24</sup>. Questo significato «do-

<sup>20</sup> G. BERTRAM, *moros*, GLNT 7,741.

<sup>21</sup> Bertram, *moros*, GLNT, 7, 742.

<sup>22</sup> PESCH, *Il vangelo*, 2,186.

<sup>23</sup> ROSSÉ, *Luca*, 596.

<sup>24</sup> JEREMIAS, *Le parabole*, 200-201.

vrebbe avvicinarsi di più alla destinazione originaria del logion [di Q], perché secondo *b. Berekh.* 8 b l'ebraismo intese il detto del sale come parola di minaccia contro Israele»<sup>25</sup>. Il sale gettato fuori dalla casa secondo Matteo è destinato ad essere calpestato dai passanti. In sintesi, «se i discepoli falliscono, se mancano al proprio compito, non resta loro che attendere il giudizio che gli uomini pronunzieranno su di loro. Il gettare via è matteoano (nel fuoco: 3,1= 7,19; in prigione: 5,25; nella geenna: 5,29 ecc), l'essere calpestato è un'antica, profetica immagine di giudizio dell'AT. Si trova collegata metaforicamente al torchiare (Is 63,3.6) o al trebbiare (Is 25,10). Il fallimento dei discepoli non riguarda soltanto l'incredulità e all'apostasia, a meno che nella visione matteeana della fede non si consideri la pratica della fede, che si dimostra in opere di misericordia (Mt 25,34s)»<sup>26</sup>. In sintesi, come prima attuazioni della beatitudini, il detto sul sale che diventa insipido sottolinea l'aspetto negativo per dar risalto indirettamente a quello positivo della funzione dei discepoli di rendere evidente il significato della vita cristiana per gli uomini della terra. I soggetti diretti del ministero e/o del giudizio, in caso di infedeltà, sono gli adulti discepoli-cristiani e analogamente i laici secondo il carisma personale. Soggetto indiretto esplicito è la comunità ecclesiale ed analogamente quella laicale non solo rispetto ai loro «egoistici bisogni» interni, ma della terra o umanità<sup>27</sup>. La missione di questa comunità cristiana-laica non sembra consistere in «una funzione alternativa» ma nella «forza di salare il mondo, altrimenti perde il suo scopo e viene consegnata al giudizio di Dio»<sup>28</sup>. Il detto parallelo dei discepoli la luce del modo spiega, conferma e conclude quello sul loro essere il sale della terra.

*I discepoli luce del mondo, vv 14-16*

I discepoli-cristiani, proprio come perseguitati a motivo della giustizia e/o di Gesù sono la luce o significato cristiano del mondo. Il testo ha una struttura tripartita: A. affermazione positiva: l'identità dei discepoli, v 14a; B. due esemplificazioni negative: a. la città sul monte, v 14b; b. la lucerna sotto il moggio, v 15; C. conclusione positiva bipartita: a. il risplendere delle belle opere, v 16a; b. la glorificazione del Padre, v 16b. Questa struttura è frutto della redazione matteeana. «Matteo non solo ha associato il paragone della città situata su un monte (15,14b) al logion della lucerna (5,15), che ritorna in Mc 4,21; Lc 8,16; 11,33, ma ha composto anche il raccordo: "Voi siete la luce del mondo" (5,14a) sullo stesso modello di 5,13a»<sup>29</sup>. In tal modo si ottiene che il rapporto tra l'affermazione generale, le due esemplificazioni negative e la conclusione, richiama, ma in senso deterrente, quello positivo delle beatitudini. L'indicativo, tramite la sottolineatura del negativo da evitare, rimarca l'imperativo da fare. «Troviamo qui lo schema soggiacente alle beatitudini, che stabilisce una perfetta corrispondenza tra la grazia e l'esigenza»<sup>30</sup>. Esponendo la prima si comprende il fondamento della seconda.

*A. Presentazione positiva, «voi siete la luce del mondo», v 14a*

Questa affermazione redazionale matteeana di 14a fa parallelo con quella di 13a. La metafora trasparente dei discepoli luce del mondo conferma, completa ed illumina quella enigmatica dei discepoli sale della terra. Come affermazione di 5,13a anche questa si compone di quattro elementi: soggetto in posizione enfatica, verbo indicativo, predicato nominale qualificante il soggetto, genitivo specificante l'ambito della qualità funzionale del soggetto. Il significato dell'affermazione rimanda al

<sup>25</sup> *Ibidem*, 201.

<sup>26</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,219-210.

<sup>27</sup> BONNARD, *L'évangile*, 59.

<sup>28</sup> LOHFINK, *Per chi vale*, 139-140.

<sup>29</sup> DUPONT, *Il Le beatitudini*, 498.

<sup>30</sup> J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977,427.

sottofondo ebraico-giudaico di luce, 'ōr, reso quasi sempre dai LXX con *phōs*. Nell'AT, oltre al significato proprio «in testi di orientamento religioso la luce simboleggia la salvezza donata da Dio (Is 9,1; 58,8; Sal 18,29; 36,10; 43,3; 97,11; Gb 29,3)»<sup>31</sup>. Per la concezione biblica e giudaica la luce, in antitesi alla tenebra, la perdizione, rappresenta la salvezza. Nell'AT e nel giudaismo, l'immagine della luce è stata applicata a Dio, al suo volto, alla sua gloria, alla sua manifestazione salvifica (Is 60,20; Sal 18,29; Sal 4,7; Is 60,1-2; Sal 50,2; Es 24,10, ), ad Israele (Is 10,17, al volto di Mosè (Es 34,29.35), al Servo di Jahve (Is 42,6); al giusto (Is 58,8; Pr 13,9), alla Parola (Sal 119,105) alla Toràh (Pr 6,23), al diritto (Is 51,4-5), a Gerusalemme (Is 10,17; 60,1-3), alla salvezza (Is 51,5), contrapposta alla tenebra del paganesimo (Is 9,1) e del peccatore (Gb 24,13-16). Questo dualismo tra luce e tenebra, tra i figli della luce e i figli della tenebra, diventa dominante nella letteratura giudaica e qumranica, (1QS 1,9; 11,3-5). In sintesi, per la cultura biblica ebraico-giudaica «la "luce" è una metafora "aperta" il cui significato appare nel suo contesto. L'incontriamo nel giudaismo con diverse applicazioni: Israele, individuo giusto e maestro, Toràh, il Servo di Dio o Gerusalemme possono essere designati come luce del mondo»<sup>32</sup>. In continuità con questa prospettiva metaforica aperta nel NT la luce viene attribuita alla salvezza (Lc 2,32), al linguaggio missionario (At 26,18.23), ma in particolare alle persone, Dio (1Gv 1,5), al Padre (Gc 1,17), soprattutto al Logos, Gesù, luce del mondo, della vita in cui credere testimoniato da Giovanni Battista (Gv 1,4.5.7; 12,8; 9,5; 12,35-36), ai cristiani, luce (Ef 5,8; Col 1,12) o figli della luce contrapposti ai figli delle tenebre (Lc 16,8; Gv 12,36; Ef 5,8; 1Ts 5,5), ai discepoli-cristiani come comunità ecclesiale. Questo molteplice uso della metafora consente «di comprendere l'affermazione "voi site al luce del mondo". L'identità dei discepoli cristiani luce del mondo non è naturale ma teologale. I discepoli sono resi sale e luce dalla parola-azione-persona di Gesù, luce del mondo, e perciò possono e devono diventare tramite le belle opere sale e luce non di e per loro stessi, ma di Gesù Cristo per il mondo. «L'essere "luce del mondo" è il «concetto che la comunità dei discepoli ha di stessa» come «dimostrazione della loro fede»<sup>33</sup>. Analogamente per l'identità dei discepoli sale della terra così per quella di essere luce del mondo non sviluppa l'aspetto positivo luminoso, ma quello deterrente tenebroso.

*B. Ipotesi negativa-positiva: città sul monte invisibile o visibile e lucerna sotto il moggio o sul lucerniere, vv14b-15*

La metafora della luce viene esplicitata in senso negativo-positivo tramite altre due metafore oscure-luminose.

*a. L'immagine della città sul monte del v 14b* corrisponde all'urbanistica palestinese e alle preferenze per le montagne di Matteo o della sua fonte. L'unione con quella della lampada è opera della redazione mattea. La coppia delle immagini è costituita in modo parallelo, la prima più breve introduce alla seconda più lunga. Letterariamente la sua forza esplicativa viene sottolineata dall'assenza dell'articolo determinativo sia della città che del monte. Non si tratta della città per eccellenza, Gerusalemme, sul monte Sion, ma d'una qualsiasi città posta su una delle tante colline palestinesi. Questa indeterminatezza sembra fondare la valenza esplicativa dell'immagine. Come una simile città non «può rimanere nascosta» così i discepoli non possono non essere luce del mondo. L'immagine può avere un significato indiretto apologetico e antitetico a quello di Gerusalemme, e diretto rispetto alla comunità ecclesiale dei discepoli e positivo centrifugo di luce dei discepoli missionari e centripeto dei popoli verso la chiesa. «Se si condivide l'ipotesi del pellegrinaggio

<sup>31</sup> AALEN, 'ōr GLAT 1,342.

<sup>32</sup> LUZ, *El evangelio*, 313.

<sup>33</sup> H. RITT, *phōs*, DENT 1,1854.

dei popoli, l'immagine contiene al tempo stesso una critica ad Israele. A quanto sembra, ai tempi del NT Israele riteneva di essere la luce dei popoli (cf Rm 2,19). Nel *Midrasch. a cant.* 1,13 si dice: "l'olio porta luce al mondo, così Israele è al luce per il mondo". Considerato che la critica ad Israele/Gerusalemme si fa sempre più chiara, si può concludere che per Mt Gerusalemme non è più la meta concreta del pellegrinaggio dei popoli. Anche questa immagine è applicata metaforicamente alla comunità dei discepoli e in questo modo potrebbe spiegarsi la mancanza dell'articolo davanti a città, *pólis*. In ogni caso si tratta di una città fondata da Dio. La forza di attrazione che essa irradia deriva da lui, [Gesù], al pari della luce che i discepoli devono diffondere. Sarebbe assurdo, dal punto di vista di Mt, pensare che si tratti di una luce che provenga dai discepoli. Proprio lo sfondo profetico delle immagini può preservare da questo errore (cf Mt 4,16)<sup>34</sup>. In sintesi, «ai discepoli viene assegnata, senza limiti, la funzione di luce del mondo e città sul monte. Questa prospettiva universale ricorre altrove in testi propri di Mt. Il campo coltivato dal Figlio dell'uomo è il mondo (13,38); il comando di missione indirizza i missionari a tutti popoli (28,19). Diversamente dal comando missionario, l'immagine della città posta sul monte simboleggia la forza di attrazione della comunità dei discepoli. In relazione ai popoli si è parlato di un moto centrifugo e centripeto. Da un canto si muovono i missionari per conquistare i popoli; dall'altro canto questi giungono di loro iniziativa, attratti dalla gloria del Signore. Nel vangelo di Mt sono presenti entrambi i movimenti»<sup>35</sup>.

*a' L'immagine della lucerna completa il senso negativo e positivo della città.* Analogamente la luce anche la lucerna nella letteratura ebraico-giudaica, oltre alla funzione propria, acquista un significato metaforico. I LXX rendono con i termini portalucerna, lucerniere *lychnía* e lucerna portatile *lúchnos*, i corrispettivi vocaboli ebraici, *menôrâ* o *nēr*. Come la luce anche la lucerna, *lúchnos*, *nēr*, nella sua funzione di continuare ad illuminare, può significare la continuità della vita dell'individuo (Gb 29,3), o d'Israele (2Sam 21,17), l'aiuto di Jahve (Sal 18,29), il suo comando (Pr 6,23), il profeta o la sua parola (Eccli, 48,1). Il largo uso della lucerna di terra cotta ad olio posta sul lucerniere e non sotto il letto o il moggio, misura per le granarie, nell'unico vano della casa palestinese agricola permette a Gesù di sfruttare il suo significato metaforico. «La metafora della lampada, usata da Gesù, è stata trasmessa in due forme fondamentali: Mt 5,15; par Lc 11,33; (Q) e Mc 4,21 par Lc 8,16; cf *Ev Thom*, 1,33). Le due varianti della tradizione solo con difficoltà si possono ricondurre a un'unica forma originaria. Gli autori dei vangeli hanno dato ogni volta una connotazione diversa alla metafora»<sup>36</sup>. «I diversi contesti indicano che essa poteva essere utilizzata per intenti differenti. La sua forma in Q, che Mt 5,15 ha conservato meglio di Lc 11,33, potrebbe essere questa: "Non bruciano (cioè: accendono) una lampada e la pongono sotto il moggio, ma sul lucerniere, ed essa fa luce a tutti coloro che sono nella casa»<sup>37</sup>. Pur variando i contesti e l'intenzione semantica, questa tende a sottolineare l'aspetto negativo. In Mc 4,21 la parabola della lucerna continua quella della semente per esprimere il rivelarsi del Regno di Dio ad opera di Gesù. Nella sua forma semitizzante di interrogazione retorica e di animazione della lucerna, come essere che viene, esprime l'impossibilità del Regno Dio a rimanere nascosto a livello dei discepoli. L'immagine dinamica si compone di due parti: la domanda retorica negativa e quella positiva. «Viene [portata] forse la lucerna, affinché sia messa sotto il moggio o il letto, o non piuttosto sia messa sul lucerniere?». «La parabola della lam-

<sup>34</sup> GINILKA, *Il vangelo*, 1,210-211.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 210.

<sup>36</sup> G. SCHNEIDER, *lychnos*, *DENT* 2, 232.

<sup>37</sup> J. GNILKA, *Marco*, Cittadella Assisi, 1987,240.

pada illustra allora l'idea che la rivelazione di cui i discepoli di Gesù sono privilegiati è destinata da Dio a essere largamente divulgata: ciò che, durante la vita terrestre di Gesù era rimasto riservato a pochi, [dopo pasqua] deve essere manifestato più largamente possibile. La prospettiva di Luca è totalmente differente. Nei due passi dove riporta la parabola, Luca mostra di conoscere le due tradizioni; attenua le loro differenze, non senza marcare i testi della sua impronta personale»<sup>38</sup>. I due testi lucani lasciano trasparire l'azione redazionale dell'evangelista sulle due tradizioni. L'azione è adattata alla casa greco-romana non con una sola stanza come quella agricola palestinese, ma con più stanze aperte tutte sull'entrata e con cantina o cripta. Trasforma l'interrogazione dell'azione animata della lampada marciana o astratta matteana in affermazione negativa pronominale con nessuno. Nella casa greco-romana non c'è la (unica) lucerna, ma più lucerne; quella che si accende la si pone nell'entrata così che possa illuminare chi entra e indirettamente anche le altre persone che si trovano nelle varie stanze aperte sull'atrio. Nessuno l'accende per porla sotto il moggio agricolo, ma su un vaso o non la si pone sotto il letto o la si porta nella cripta, bensì la si pone sul lucerniere affinché illumini ad un tempo sia chi entra sia chi sta già nella varie stanze illuminate dalla stessa lucerna. Il contesto di 8,16 è la conclusione della spiegazione della parabola del seminatore. Il v 16 «sembra dover illustrare ciò che si attende dai discepoli. Ascoltare la parola di Dio senza farlo fruttificare, sarebbe agire come chi accende una lampada, poi la copre con un recipiente o la pone sotto il letto; la lucerna che ha acceso non serve a niente: similmente non servirebbe a nulla aver ascoltato la Parola se non la si mette in pratica. La luce della lampada posta sul lucerniere non significa altro che il frutto portato da coloro che hanno accolto la Parola con cuore nobile e generoso»<sup>39</sup>. Nel v 17, Luca trasforma il processo necessario di Mc 4,22 in fine da raggiungere, come la compiutezza della rivelazione e la conoscenza del Regno. Nel v 18, l'evangelista, reinterpretando Mc 4,24-25, conclude il significato della metafora. Il «dunque» esortativo a porre attenzione non a «ciò che si ascolta» o contenuto marciano ma all'atteggiamento o al «come» si ascolta determina il proverbiale cambiamento. «Non basta ascoltare la Parola, c'è infatti modo e modo di ascoltarla; quindi fate attenzione a *come* ascoltate. Chi ascolta con "cuore generoso e nobile", sarà colmato di questa Parola; chi invece non prende le dovute disposizioni e si lascia sorprendere dalle difficoltà e dalle prove (8, 11-15), rischia di fallire totalmente anche se crede di aver ascoltato e compreso il Vangelo»<sup>40</sup>. Si comprende l'altro testo di Lc 11,33 nel suo contesto polemico contro quelli che chiedono un segno per credere in Gesù. Egli non dà nessun segno se non come quello di Giona per i Niniviti, la sua parola. «L'immagine deve far comprendere, per analogia, la ragione per cui Gesù non ha dato un segno, la sua divina missione era evidente per se stessa. Come una lucerna posta sul lucerniere illumina tutti quelli che entrano nella casa, così quando un inviato di Dio [come Giona] annuncia il suo messaggio, la verità della sua missione s'impose da se stessa; essa non ha bisogno di un segno di conferma. Se Giona è stato ascoltato dai Niniviti, che hanno udito la sua parola, a maggior ragione Gesù dovrebbe essere [ascoltato e creduto] da parte dei suoi contemporanei. La parabola è un'illustrazione dell'evidenza della missione di Gesù»<sup>41</sup>.

Per quanto concerne Mt 5,15, «percorrendo la storia della tradizione, si costata che la forma matteana del logion appare più primitiva; ma è difficile dire chi tra Mt 5,15 (= Q) e Mc 4,21, si avvicini di più al detto originale pronunciato ad Gesù. Co-

<sup>38</sup> J. DUPONT, *La lampe sur le lampadaire dans l'évangile de saint Luc, Etudes sur les évangiles synoptiques*, Uitgeverij, Leuven 1985, 2,1043 e 1044.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 1042-1043.

<sup>40</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 291-292.

<sup>41</sup> DUPONT, *La lampe*, 1045-1046.

munque, l'immagine proviene da Gesù: una parola di saggezza desunta dall'esperienza quotidiana: [alla sera in una casa monolocale agricola palestinese] una lucerna è fatta per illuminare e quindi per essere messa sul lucerniere e non sotto il moggio»<sup>42</sup>. Il testo è tripartito: azione positiva, negativa-positiva, positiva: «nessuno accende una lucerna e la pone sotto il moggio, ma la pone sul lucerniere, affinché illumini tutti quelli [che sono] nella casa». La seconda metafora per spiegare l'affermazione iniziale è quella della lampada. Come una città sul mondo non può rimanere celata, così nessuno accende una lucerna per nasconderla sotto il moggio, ma la pone sul lucerniere, perché solo così essa svolge la sua funzione di illuminare tutti coloro che sono presenti nel monolocale della casa palestinese. Questo comportamento è comandato dalla logica della funzione delle lampada, quello per cui è stata accesa, illuminare non qualcuno ma tutti i presenti nella stanza. A differenza di Mc 4,21 e Lc 8,16 Matteo applica la metafora ai discepoli, spiegando come essi possono e devono svolgere la loro funzione di essere la luce per tutto il mondo. «Nella letteratura rabbinica si menziona la copertura della luce con un recipiente, ma a proposito delle prescrizioni [sospese] del sabato»<sup>43</sup>. In quest'ottica l'effetto della copertura sarebbe che la lucerna sotto il moggio continua ad ardere, ma non giova a nessuno e per spegnerla normalmente non la si copriva per evitare l'esalazione del fumo bensì vi si soffiava sopra. Per Matteo la metafora non allude al modo di spegnere la lucerna né alla sospensione della volontà del Padre circa il sabato. La lucerna viene accesa perché continui ad illuminare tutti i presenti nell'unica stanza. «Fuori di metafora, ciò significa: ai discepoli è affidata la luce, perché la facciano risplendere. L'ardere della lucerna, rispetto alla sua accensione in Lc, simboleggia forse la persistenza [di questo risplendere]. Occultando la loro luce, i discepoli si renderebbero colpevoli, come il "servo malvagio e infingardo", che nasconde il suo talento sotterra»<sup>44</sup>. Nel v 16 l'evangelista spiega il senso positivo della metafora.

*C. Applicazione positiva, «così risplenda la vostra luce...», v 16*

Il testo è tripartito: a. passaggio dall'indicativo all'imperativo, 16a; b. fine da raggiunge, 16b, c. effetto da ottenere, 16c.

a. In 16a l'evangelista elabora il passaggio dall'indicativo della/e metafora/e all'imperativo della conclusione. Questo è ottenuto da: congiunzione «così, dunque, *oútōs*» conclusivo, cambio della affermazione da negativa a positiva avversativa «non ma, *oudè allá*», mutamento del soggetto impersonale sottinteso alla seconda persona «essi di voi, *umōn*» implicante gli ascoltatori discepoli cristiani, ripresa dello stesso verbo dall'indicativo presente nella metafora all'imperativo aoristo nell'applicazione «illumina, risplenda, *lámpei, lampsátō*», da ultimo, passaggio dalla lucerna della metafora alla luce, l'identità dei discepoli «lucerna luce, *lúchnos phōs*». Questa elaborazione del testo significa che se i discepoli-cristiani sono la luce del mondo, essi possono e devono attuare la loro identità personale e ministeriale ed ecclesiale, illuminando con le loro azioni o opere il mondo. «Il lettore del vangelo di Mt ricorderà 4,16, dove Isaia parla della luce che il popolo abitante nella tenebre vede. La missione degli apostoli dunque corrisponde a quella di Cristo stesso. Per lo più questa comprensione rimane occulta. Solo con il v 16 potrà renderla manifesta: la comunità, che è la luce del mondo, deve far brillare questa luce, altrimenti è tanto assurda come la lampada che giace sotto il moggio. Il v 16 è la chiave sintetizzatrice della pericope. La prospettiva si sposta dalle persone alle loro opere. Un segno linguistico di ciò è il passaggio da "illumina a risplenda, *lámpei a lampsátō*". Questo non significa l'introduzione di una nuova categoria, perché l'uomo si costi-

<sup>42</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 454.

<sup>43</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,212.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 211-212.

tuisce tramite il fare le sue opere e vivere di esse. I discepoli, cioè, i cristiani, sono la luce del mondo, quando lasciano brillare le loro opere, come il sale è tale quando serve per salare. L'indicativo "voi siete la luce del mondo" è quindi un'esigenza che si deve realizzare mediante le opere. Matteo connette indicativo e imperativo in altra maniera da Paolo. La condizione della salvezza promessa da Dio ("sale", "luce") è ad un tempo invito all'azione»<sup>45</sup>.

b. Nel v 16b si indica lo scopo dell'illuminazione ministeriale dei discepoli. Infatti nella misura in cui i discepoli attuano la loro identità ministeriale, essere la luce, questa brilla davanti agli occhi degli uomini. Questi, vedendo, comprendono l'oggettività della loro illuminazione, le belle opere, *kalà érga*. L'espressione, solo qui ricorrente nei sinottici, deriva dal giudaismo. «I Giudei pensano alla opere buone in senso stretto (opere non previste dalla Toràh: visitare infermi, alloggiare stranieri, dare corredo a sposi poveri, soccorrere gli indigenti, seppellire morti, attuabili solo da pochi ricchi]. In Gv (10,32s) le opere di Gesù vengono qualificate come "opere buone", i segni di rivelazione compiuti da Gesù in virtù del potere conferitogli dal Padre. Nelle pastorali [per influsso dell'identificazione stoica di buono, *agathós*, con bello, *kalós*, ragionevole] indicano soprattutto la buona condotta sociale dei cristiani (1Tm 5,10.15; 6,18; Tt 2,7.14; 3,8.14; 1Pt 2,12; Eb 10,24)»<sup>46</sup>. In Mt 5,16b che ha influito su 1Pt 2,12, l'espressione non ha significato sociale. In altri testi Mt indica le buone opere di misericordia da fare (26,6s; 25,35s). «Il v 16b indica l'obiettivo dell'azione: le buone opere del cristiano hanno una funzione missionaria. Da qui si rende chiaro il primato matteano delle opere rispetto alla parola. Come il discepolato significa il compimento dei precetti di Gesù, così nella predicazione la vita dei cristiani occupa un posto, per non dir il posto, decisivo. In questa concezione di un "cristianesimo delle opere" non si può scindere dal ministero speciale del predicare: la testimonianza mediante la vita è opera di tutta la comunità»<sup>47</sup>.

c. In 16c appare l'effetto della finalità dell'intera vita, questo non è antropologico, la conversione dei pagani, ma teologico, la lode al Padre. Analogamente a Paolo anche per l'evangelista le buone opere non sono per l'autoglorificazione né strumento per il proselitismo come nel giudaismo farisaico (Rm 3,27; Mt 6,1), ma per rivelare e suscitare la gloria per il Padre. «Mt parla decisamente delle buone opere, senza voler significare un'autoglorificazione tramite le opere. Ci sono pochi testi nel NT dove l'onore di Dio sia esplicitamente lo scopo di tutta l'azione cristiana. Qui si designa "a" Dio, per la prima volta nel vangelo di Matteo, come "Padre vostro che è nei cieli". Presumibilmente questa espressione non sorprende i lettori; era allora espressione corrente nella sinagoga, e come designazione di Dio, risultava familiare alla comunità nelle sue celebrazioni liturgiche. ["Padre che è nei cieli" era usato nella liturgia della comunità matteana cf 6, 9)]. Merita, nonostante, la nostra attenzione, poiché la designazione di Dio come "Padre" riveste una straordinaria importanza precisamente nel DM: essa definisce il suo centro, quella parte dove Mt presenta la relazione con il Padre come "versante interno" del cammino cristiano verso la perfezione (6,8s.14; cf 6,1.4.18). Nel v 16c si allude a un "segno" che suggerisce che la relazione con Dio è il fondamento per la prassi del DM»<sup>48</sup>. In sintesi, il voi delle due complementari affermazioni (v 13.14.16) si collega con voi dei vv 11-12 delle beatitudini e, mediante la categoria della opere buone come gloria del Padre celeste, esprime attuarsi dell'identità dei discepoli, anticipo dell'intero sviluppo del DM. Le metafore del sale, della luce, della città sul monte e della lucerna illustrano

<sup>45</sup> LUZ, *El evangelio*, 313-314 e 315.

<sup>46</sup> J. WANKE, *kalos*, *DENT* 1,1897.

<sup>47</sup> LUZ, *El evangelio*, 314-315.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 315.

l'eventuale assurdità del venire meno dei discepoli alla loro identità e, come conseguenza, alla loro missione rispetto al mondo. «Alla grande promessa del regno dei cieli che si trova nei macarismi, intessuta peraltro di toni fortemente parenetici, segue la descrizione del grande compito [dei discepoli-cristiani], caratterizzato dall'impegno e dalla universale responsabilità nel mondo» o imperativo antropologico<sup>49</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

L'accento alla storia dell'esegesi di questo testo consentirà di formulare meglio il suo messaggio. Per quanto concerne le immagini, sale, luce, lucerna e città già per G. Crisostomo sarebbero rivolte «al sacerdote o al religioso e all'uomo spirituale per istruire e correggere l'uomo carnale». Agostino interpreta in modo allegorico mistico l'immagine del moggio e del lucerniere. Il primo significa chi antepone la luce della dottrina e della verità agli interessi materiali, il secondo chi adatta il suo corpo al ministero ecclesiale affinché sia superiore la predicazione della verità e inferiore il corpo sottoposto. Secondo C. A. Lapide Gesù paragona «i prelati della chiesa al sale, alla luce e alla città»<sup>50</sup>. Per il v 16 T. di Heraclea mette in guardia dal desiderio delle gloria personale e la Glossa ordinaria afferma che «il fine delle buone opere non consiste nella gloria degli uomini». Nella polemica della riforma i soggetti ai quali è rivolto il testo sono i ministri della parola e l'oggetto, secondo la prospettiva paolina, è la sana dottrina e la corrispettiva predicazione. Le buone opere non sono quelle delle opere di misericordia, come in Mt 25,31-46, ma quelle tipicamente cristiane della carità: «insegnare lealmente a praticare la fede e istruire in essa, fortificarla e alimentarla»<sup>51</sup>. Per i cattolici le buone opere sono «il sale e la luce della dottrina e della santità davanti agli uomini, affinché vedano le opere buone e per questo glorifichino Dio, che ha donato così grande sapienza e santità»<sup>52</sup>. A partire dal Vat II, analogamente all'interpretazione delle beatitudini, anche la comprensione di questo testo orienta verso due prospettive circa il soggetto implicato e circa la corrispettiva azione. Per alcuni il soggetto sarebbe il singolo cristiano per altri la comunità ecclesiale. «E' evidente che H. Schürmann concepisce l'impegno verso il mondo solo come singole azioni concrete e influenzate mutuamente»<sup>53</sup>. Per altri invece i soggetti interpellati sarebbero il "voi" dei discepoli-cristiani come comunità ecclesiale. «In primo piano stanno o dovrebbero stare i "voi" più direttamente illuminati da Cristo e dalla sua Parola. i suoi discepoli, la sua chiesa, la sua "città sul monte"»<sup>54</sup>. Similmente alcuni intendono l'azione di tale soggetto «non come l'opera missionaria degli apostoli, ma il tenore di vita pio e moralmente buono dei discepoli»<sup>55</sup>. Per altri si tratta dell'azione missionaria sociale della chiesa come società alternativa. «La città che risplende sul monte è la cifra della chiesa nella sua qualità di *società alternativa* e proprio in forza di ciò cambia il mondo»<sup>56</sup>. In sintesi, dalla storia dell'interpretazione di Mt 5,14-16 emerge un duplice problema: il soggetto interpellato, personale e/o comunità?, e la qualità della azione richiesta, opere di misericordia e/o di fede?. L'esposizione dello sviluppo del messaggio del testo chiarendo il significato di questi quesiti, consente di cogliere la sua attualità. Muovendo

<sup>49</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,213-214.

<sup>50</sup> A. LAPIDE, *Commentaria*, 1,211-212.

<sup>51</sup> LUZ, *El evangelio*, 316-317.

<sup>52</sup> A LAPIDE, *Commentaria*, 1,212.

<sup>53</sup> LOHFINK, *Per chi vale*, 144.

<sup>54</sup> G. GIAVINI, *Ma io vi dico. Egesi e vita attorno al Discorso della montagna*, Ancora, Milano 1993,65.

<sup>55</sup> J.SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo. Tradotto e commentato*, Morcelliana, Brescia 1965,118.

<sup>56</sup> LOHFINK, *Per chi vale*, 143.

dall'identità del soggetto si può giungere a comprendere anche l'azione della sua missione.

Le due affermazioni parallele «voi siete il sale della terra, voi siete la luce del mondo» e le metafore esplicative, «città su monte e lucerna sul lucerniere» vanno comprese in modo complementare ed unitario. Infatti, proprio con sfumature integranti, accentuano la medesima idea, l'identità dei discepoli, fondamento della qualità dell'azione della loro missione. Chiarendo la genesi dell'identità del «voi» ecclesiale, si può comprendere la qualità della loro azione ecclesiale come testimonianza esistenziale.

Per Matteo i discepoli storici sono la tipizzazione dei cristiani di sempre e quindi i cristiani attuali sono l'attualizzazione dei discepoli storici. L'identità del «voi» dipende da quella del «noi» e questa da quella del «tu» rispetto all'«io», Gesù Cristo. Come il tu è l'oggettivazione dell'io, così il voi è effetto del noi. All'inizio, non in senso cronologico, ma genetico, non sta la buberiana relazione, ma l'io soggetto personale. In Dio all'origine della Trinità non sta la relazione, ma il Padre, l'ingenito, come la fonte della relazione ossia del suo Tu, il suo Logos o Figlio prediletto. Questi non è creatura del Padre, ma la sua adeguata espressione, l'uno per l'altro o relazione forma il loro noi. Il movimento di risposta del Padre tramite il Figlio dà origine allo Spirito: il voi del Padre per il Figlio nello Spirito. Il rapporto tra questa genesi e quella umana è analogico. Quella esprime il puro divenire tramite l'altro di uno dall'altro, ma non il cominciamento del Figlio e dello Spirito rispetto all'ingenità del Padre. Non ogni genesi è cominciamento. Si dà una genesi senza cominciamento quale divenire genetico del secondo dalla pienezza del primo e del terzo tramite il secondo. Mentre, per conseguenza, ogni cominciamento è genetico. Il cominciamento genetico radicale è la creazione. Essa è suscitamento esistetivo dell'io finito da parte dell'io creante non limitato tramite la sua azione trascendente, operante in quella immanente procreativa umana storica del noi o io-tu parentali. Ogni altra interrelazione, a patire da quella procreatività, suppone la pre-esistenza dell'io. Assolutamente parlando non esiste il tu. Infatti il noi parentale è l'interrelazione tra io-tu, ma come tra due io, ognuno dei quali, promuovendo l'altro, si configura come il reciproco oggettivo tu. L'io non solo pre-esiste alla relazione del noi, ma ne è anche la fonte, proprio come sua oggettivazione rispetto a quella dell'altro io. Ma anche questo, interagendo, si oggettivizza come tu dell'io che l'ha promosso. Ciascun io, interagendo, attua lo propria oggettiva identità o tu, mediante quella dell'altro tu del suo io. Così l'oggettiva realizzazione della propria identità è la reciproca promossa eterogeneità. L'io che ha avvalorato compiutamente il suo tu è l'«io sono» di Gesù Cristo proprio come definitivamente «umanato ed incarnato» (DS 150). Gesù Cristo è ad un tempo l'io, o persona, del tu, o Logos o Figlio prediletto o unico e immanente del Padre e del suo tu o personalità umana. Così il suo io filiale è diventato il suo adeguato tu umano, atto a promuovere, senza violentare, ogni altro io umano creaturale verso il proprio tu cristiano e filiale. L'attuatore di questa nuova promozione è lo Spirito Santo, il reciproco tu tra l'io del Padre e del Figlio. Infatti il Paraclito è ad un tempo lo Spirito del Figlio suo, cioè del Padre, inviatoci dal Padre nel cuore d'ogni io umano creato affinché si avvalori come cristiano filiale. Se e nella misura in cui non avviene questa reciproca promozione assiologica, ciascuno dei due io decade, senza cessare di esistere, al rango di esso isolato e solo. Mentre l'effetto dell'oggettiva identificazione dei due io come reciproco tu assiologico costituisce il noi. Solo questo noi è la comunità umana. Se e nella misura in cui questo noi non promuove altri noi scivola verso un essi, gli estranei assieme come solitudine di massa. Invece in proporzione che il noi si apre ad altro noi dà origine al voi, come reciproca identità assiologica. Due noi che si attuano, analogamente ai due io rispetto

a due corrispondenti tu, si oggettivizzano come reciproci voi dei corrispettivi noi. Come il tu non è l'opposto all'io, che è l'esso, ma diventa la sua promozione assiologica, così il voi non s'oppona al noi, come ad essi, ma realizza la sua identità assiologica. In quest'ottica appare evidente che l'identità dell'io come tu e del noi come voi, non è la loro estraneazione, ma la loro identità assiologica tramite la reciproca promessa identità. Anche se sembra il contrario, l'estraneazione e la sterilità dell'identità dell'io e del noi, non provengono dall'interno del loro egoismo, ma dalla sottrazione della feconda alterità assiologica. L'identità assiologica non è dono delle beneficenza dall'altruismo, nel qual caso si avrebbe un possesso espropriatore, ma promozione della propria oggettiva alterità come nuova identità. L'io o il noi amante o è egoista o altruista, quando e nella misura in cui vuole l'autentico valore dell'altro proprio come altro da sé e più identico a se stesso si avvalora come tu e voi del proprio io e noi. L'identità dell'agape, o benevolenza, è l'alterità dell'identità suscita e/o promossa. L'identità dell'io e del noi si nutre dell'alterità del suo tu e del suo voi.

I discepoli come uomini-donne sono un noi promotivo rispetto ad altri noi come reciproci voi umani. In quanto uomini o io esistenti continuano ad essere un noi umano, ma in quanto cristiani iniziano ad esistere come un originario voi promosso non da altro noi umano parentale, sociale, estetico, etico, religioso bensì dall'IO. L'identità dei discepoli-cristiani viene costituita da chi la proclama, rivelandola. Gesù, l'unico Maestro, come la Luce del mondo, rivelando l'identità dei discepoli-cristiani li costituisce come voi identici al sale della terra e alla luce del mondo. Questa identità è ad un tempo personale e comunitaria, distinta da quella di Gesù. Non si tratta di un "essi" massivo né di un "noi" implicante lo stesso Gesù, ma di un "voi". A differenza della comunità umana, che originariamente è il noi dell'io-tu, è un voi dell'io di Gesù e del noi dei discepoli cristiani umani. Certo in quanto il Figlio di Dio Gesù Cristo uomo è implicato nel nostro noi, ma non come un simmetrico io personale rispetto ad altro io, per il reciproco tu del noi. Infatti secondo Mt di solito non è Gesù terreno che si avvicina ai discepoli, ma viceversa, come in 5,1, sono i discepoli-cristiani che hanno il dono di avvicinarsi a Lui. Solo il Gesù glorioso si avvicina ai discepoli come in 17,7 e 28,18a, senza tema di rimanere implicato. Gesù non crea le singole persone dei discepoli-cristiani. Li scopre, li chiama a sé e li presuppone. Non dà origine ad un noi umano, unendosi a essi come «suoi fratelli» (28,10), ma come lo divino del suo Tu umano li costituisce voi cristiano. Perciò i discepoli sono il noi umano del loro voi cristiano rispetto all'io-Tu di Gesù Cristo. Gesù non accomuna l'unicità della sua relazione con il Padre, il Padre mio, con la nostra relazione con il medesimo Padre, il Padre vostro. Il Padre vostro rispetto a Gesù Cristo diventa il Padre nostro. Egli distingue, senza separare, tra il suo noi con il Padre e il nostro voi cristiano del nostro noi umano. Perciò chi ascolta, accoglie o disprezza il voi cristiano, ma non il noi umano, disprezza noi, il me e colui che mi ha mandato (Mt 10,40: Lc 10,16). Infatti l'io del tu, che è Gesù Cristo, da una parte è il Tu del Padre proprio come suo unico Logos o Figlio, e dall'altra parte è il suo tu o personalità umana per azione dello Spirito Santo, lo personale come tu economico del Padre e di Gesù Cristo. Sicché l'io del suo tu compiutamente umano, promuove il nostro diventare voi del nostro noi come io-tu e tu-io umani quale dono del Padre tramite l'azione del loro comune Spirito. Il nostro diventare voi ecclesiale del nostro noi o io-tu, tu-io cristiano è analogo a quello trinitario: questo è nell'ordine delle persone economiche, quello della struttura mediazionale rispetto al noi, cioè io-tu e tu-io umani. «Prego... affinché tutti siano uno, *unum, en*, come Tu, o Padre, in me e Io in Te» (Gv 17,21). Il nostro voi è una struttura sociale storica soteriologica economica. E' una «*de uniate Patri et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*» (Cipriano, *De Orat. Dom*, 23).

L'identità umana del Figlio di Dio è asimmetrica rispetto alla nostra, perché egli non è il tu cristiano, o persona umana, del suo io divino o persona divina, come il tu cristiano del nostro io umano. Unendoci alla sua personalità umana o natura umana dà origine al nostro voi cristiano del nostro noi umano. Questa trasformazione del noi umano in voi cristiano non avviene mediante il suscitamento esistenziale dei soggetti umani, ma tramite l'avvaloramento della nostra identità o personalità assiologica umana in cristiana o tu rispetto alla nostra persona ontologica umana o io. Tale nuova identità cristica in forza della rigenerazione o giustificazione avviene nel nostro venir associati mediante lo Spirito o partecipazione nella fede-battesimo al mistero di morte e risurrezione di Gesù Cristo (Rm 6,4; GS 22)). La nostra personalità o identità cristiana o tu dell'io è l'essere diventati «in Cristo una nuova creazione» (2Cor 5,7). Non è l'essere noi chiesa che ci inserisce in Cristo, facendoci il suo voi sacramentale. Ma è questa interrelazione o inserzione di ciascun io umano come tu cristico in Cristo che ci rende rispetto a lui il voi chiesa di ciascuno dei noi cristiani. Solo così in Cristo siamo tra di noi e con lui fratelli e figli del Padre nostro e costituamo rispetto a lui il voi chiesa e rispetto a noi il noi chiesa come «un solo (uomo) o corpo o sacramento di Cristo (Gal 3,28; 1Cor 12,13.27; LG 1).

In quanto noi cristiano come comunità ecclesiale allora siamo il voi per ogni altro noi umano comunitario in vista del suo voi ecclesiale. Siamo perciò rispetto al noi umano il voi ecclesiale del nostro noi ecclesiale come sale della terrea e luce del mondo, affinché ogni altro noi umano diventi il suo voi. In sintesi, noi discepoli cristiani siamo costituiti, mediante la partecipazione di fede-battesimo-eucaristia al mistero pasquale di Gesù Cristo, personalità cristiane o tu della nostra persona umana o io. In quanto cristiani costituamo il noi cristiano del voi comunità ecclesiale, quale voi sacramentale rispetto a Gesù Cristo e rispetto al noi del voi comunità umane. Come cristiani siamo ad un tempo voi rispetto a Cristo, noi tra di noi e voi rispetto al noi delle comunità umane. Come voi ecclesiale significhiamo o diamo sapore e illuminiamo direttamente la reciproca promozione alla corrispettiva identità oggettiva di ciascun io umano o persona rispetto al suo tu o personalità cristiana. Solo indirettamente, come voi sale e luce di ogni noi umano, contribuamo tramite la promozione delle singole persone all'avvaloramento del noi comunitario umano nel corrispettivo voi assiologico cristiano ecclesiale. Il voi dell'amore di predilezione o di benevolenza vuole direttamente l'avvaloramento dell'altro io personale umano verso il suo tu assiologico o personalità cristica e indirettamente promuove la trasformazione del noi comunitario umano nel suo voi assiologico cristiano ed ecclesiale. Naturalmente nella misura in cui tale promozione non si attua anche il voi ecclesiale, pur rimanendo per il dono di grazie cristica tale o indefettibile, di fatto scivola verso un voi di contrapposizione e/o una massa di essi rispetto ai corrispettivi voi contrapposti e/o massa di anonimi essi. In sintesi, questo modo di comprendere il noi ecclesiale, come effetto dell'essere trasformato in voi ecclesiale da Gesù Cristo tramite l'avvaloramento dell'io umano in tu cristiano di ciascun credente, permette di comprendere come il soggetto delle beatitudini, dei vv 14-16 e dell'intero DM sia inscindibilmente direttamente personale e indirettamente comunitario.

L'attivazione di questa identità personale e comunitaria chiarifica il secondo interrogativo, la qualità dell'azione dei discepoli proprio come voi-noi ecclesiale. A seconda della modalità dell'interrelazione semplice tra il mio io e il mio tu e doppia tra mio io-tu e tu-io dell'altro si danno vari tipi di noi-voi: «di somiglianza, (io come te), - di alleanza (io con te) - di confusione (io in te) - [di opposizione (io contro tu) - di ignoranza (io senza te)] e d'amore (io per te)»<sup>57</sup>. Questa differenza dipende dal come avviene l'interrelazione doppia tra l'io-tu rispetto al corrispettivo tu-io. La re-

<sup>57</sup> M. NEDONCELLE, *La filosofia dell'amore*, EP, Roma 1959, 34

lazione di somiglianza non è attiva, ma costitutiva dalla stessa realtà ontologica degli interagenti, medesima dignità tra io-tu mio e i tu-io dell'altro. Quella di alleanza si caratterizza per la collaborazione, senza precisazione di modalità. Quella di confusione indica la mistificazione derealizzativa del simbiotico io-tu mio rispetto al corrispettivo tu-io dell'altro, reciproca strumentalizzazione. Quella di opposizione significa l'esplicita controreazione della reciproca aggressione del contrappo- nente io-tu rispetto al corrispettivo tu-io, distruzione reciproca. Quella di ignoranza av- via verso l'anonimato dell'io-esso e del esso-io, reciproca massificazione di solitudi- ne. Quella d'amore esprime l'effettivo aiuto dell'io-tu mio rispetto ai corrispettivo tu-io dell'altro, reciproca promozione come genesi del noi.

L'autentica identità di ciascun io o persona del suo tu o personalità è eteroge- nea. La doppia eterogeneità tra io-tu e tu-io origina il noi. L'io da solo è sterile e quindi diventa sempre meno io e sempre più esso, senza però potersi estinguersi o assolutizzarsi. Ogni io o persona è esistentivamente o ontologicamente e indistrut- tibilmente identica a se stessa, per poter diventare esistenzialmente o assiologica- mente il suo tu o personalità storica. Per attuare questa autoidentità eterogenea assiologica l'io rispetto al suo tu non ha altra scelte che promuovere, secondo le sue possibilità, quella del tu dell'altro io. La promozione è un'azione esteriore di aiuto, ma non è la realizzazione dell'altro tu. Se avvenisse così l'altro io sarebbe espropriato del suo tu o identità assiologica, scopo della promozione stessa. La rea- lizzazione della propria identità come tu o personalità è sempre ed esclusiva auto- realizzazione dell'io come effetto assiologico della propria operazione interiore. La stessa nuova identità come tu o personalità cristiana donataci da Cristo e attuata in noi dallo Spirito non espropria l'io del suo tu, ma lo rende adeguatamente capace di autorealizzazione. Quindi «il noi dell'amore è un'identità *eterogenea* dell'io e del tu»<sup>58</sup>. Ogni noi umano è in grado di attivare questa reciproca eterogenea identità dell'io verso il suo tu. Questa reciproca promozione dei due io rispetto a corrispetti- vi tu costituisce l'autentico noi dell'amore di predilezione. Nella misura in cui que- sto noi promuove tramite l'avvaloramento dei due io rispetto ai corrispettivi tu, si avvalora come il suo voi rispetto al voi dell'altro noi. Il rischio di questo avvalora- mento mediato del noi in voi consiste nella realistica possibilità, simile a quella dell'io rispetto al suo tu, dell'autorinchiudersi nel suo splendido isolamento della dualità o di due cuori e una capanna, premessa della sua sterilità, scissione e fine. Simile pericolo, pur in modo opposto, il noi ricorre nel diventare un voi contrappo- sto, o disprezzante o emarginante il voi dell'altro noi, combattuto o disprezzato o ignorato. Il noi evita simili deviazioni nella misura in cui, promuovendo direttamen- te la reciproca eterogeneità dei tu quale nuova identità degli io, diventa indiretta- mente il suo voi rispetto al corrispettivo promossa voi dell'altro noi. Infatti tramite le promosse identità eterogenea o tu dell'identità dell'io si apre ad altri noi. Il voi quindi si rivela allora come l'oggettiva eterogenea identità assiologica del noi. I vari noi entrando in reciproca relazione promotiva attuano la loro eterogenea identità di noi proprio come loro voi. L'interazione di questi noi-voi e voi-noi costituisce la comunità umana ed ecclesiale. E' ora possibile comprendere la specifica azione del voi ecclesiale come il sale della terra e la luce del mondo.

Il noi ecclesiale si avvalora come voi proprio promuovendo il corrispettivo nuovo voi ecclesiale del noi umano. Infatti i discepoli, in quanto noi cristiano, sono rivelati e costituiti come voi ecclesiale proprio come il sale e la luce ma non per loro stessi, bensì per noi umano, come terra e mondo, così da potere diventare il loro stessi il nuovo voi ecclesiale. Il noi cristiano del voi ecclesiale compie tale promozione del

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, 36.

noi umano rispetto al suo nuovo voi ecclesiale mediante l'azione che promana dalla sua identità: il salare e l'illuminare.

Il soggetto diretto di tale azione è personale, le singole persone e, solo tramite queste, è quello indiretto comunitario, il noi-voi. Infatti la complementare immagine del sale che assapora e della luce che illumina significa un'azione personale tra l'io del suo tu saporoso e luminoso, rispetto al tu da assaporare e illuminare dell'io dell'altro. Solo questa interazione personale doppia tra io-tu saporoso-luminoso e tu-io promosso saporoso e luminoso promuove i corrispettivi noi-voi. Infatti questa azione personale, fuori metafora, significa testimoniare. «Senza volere violentare il testo o sollecitare abusivamente il sottofondo (immaginario), le nozioni del sale della terra e della luce del mondo si subsumono nella categoria di *testimonianza*»<sup>59</sup>.

Anzitutto il testimoniare esprime l'identità personale dell'io del suo corrispettivo tu semanticamente avvalorato così da promuovere analogo avvaloramento dell'altro io rispetto a suo tu. Nella misura in cui avviene questa interazione di promozione semantica interpersonale rinvia il noi rispetto al corrispettivo voi. La testimonianza è essenzialmente un'azione interpersonale e sperimentale semantica assiologica illuminante. Matteo non solo integra le due immagini, per cui non vanno separate, perché costituiscono una unità integrale, ma hanno anche un ordine di integrazione. Il calore senza la luce diventa anonimo e la luce senza il calore diventa fredda. Il testimone, il tu dell'io, è il saporare, tu, d'identità, io e l'identità, io, del sapore, tu. Il soggetto attivo, io, e passivo o oggettivo, tu, della testimonianza è la persona umana adulta rispetto a personalità storica in atto di esprimersi. L'animale e la cose come macchina fotografica e registratore non sono testimoni ma documenti per la testimonianza.. Quindi l'azione del testimoniare è sempre interpersonale tra io-tu e tu-io. L'oggetto di tale azione non è un accaduto naturale infraumano, sempre ripetibile e documentabile, ma un interfatto-evento storico umano divino intelligente e libero tra io-tu e tu-io, non ripetibile e quindi non esattamente documentabile, ma solo testimoniabile da un io-tu umano personale storico rispetto ad un altro tu-io. L'io testimoniale attivo attesta all'io ricettivo il suo nuovo tu assiologico divenuto attestato tramite l'esperienza fatta del fatto-evento salvifico, affinché quello se vuole possa diventare il suo tu assiologico attestato. Il testimone attivo, in seguito all'avvaloramento esperienziale riideintificatorio avvenuto in lui del suo io testimonia la sua nuova identità o tu assiologico per promuovere l'altro io verso il suo corrispondente tu assiologico. In forza dell'esperienza fatta l'io testimoniale diventa il tu testimoniato rispetto all'altro io per il suo nuovo tu assiologico attestato. Questa interrelazione doppia e reciproca dà origine al noi testimoniale, che diventa il voi testimoniale rispetto ad altri noi in vista del loro corrispettivo voi. Il testimone non potendo diventare inesperto, insipido e oscuro, può e perciò deve rimanere fino alla morte testimone della sua nuova identità assiologica e semantica. L'io-tu cristiano, e analogamente il noi-voi ecclesiale reso dall'esperienza di Gesù, tu, voi, sale e luce, resta per tutta l'esistenza sapore della terra e luce del mondo. L'insieme di questa duplice interazione attiva e ricettiva di io-tu e tu-io cristiani costituisce il voi ecclesiale del noi cristiano rispetto noi umano in rapporto a suo voi non ancora ecclesiale. L'indicativo dell'essere costituiti voi testimoniale fonda l'imperativo per il noi testimoniale. «La concentrazione della condizione del discepolo nella testimonianza non è una funzione riservata a un gruppo particolare della comunità. La testimonianza *appartiene costitutivamente alla condizione del credente*. Questa condizione di testimone( è presentata ad un tempo come indicativo (*ymeis este...*) e imperativo (*lampsáto*). [Si tratta] di divenire ciò che si è già

<sup>59</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 426.

In secondo luogo, questa struttura interpersonale sperimentale rivela la qualità dell'azione testimoniale. Il testimoniare non si identifica né con il semplice fare né con il teorico insegnare. Esso si rivela come un agire semantico o un significare pratico, il sapore dell'identità e l'identità del sapore. Direttamente l'io umano e analogamente il noi cristiano, avvalorandosi come tu cristiani in voi ecclesiali si rivelano all'io e al corrispettivo noi umani come possibilità concretamente nostra o sapore assiologico, tu, voi, di identità ontologica o io, noi di diventare tu cristiano e voi ecclesiale. Secondo Mt questa rivelazione assiologica semantica tipicamente mattea-na consiste nell'attuare la volontà del Padre, come agape integrale orizzontale fino a raggiungere il nemico e verticale fino a Dio Padre prediletto con tutto il cuore, l'anima e la mente. Così l'interrelazione della testimonianza agapica integrale tra io-tu e tu-io; e tra noi-voi e voi-noi è inscindibilmente agape ordinata di sé, del prossimo come sé e di Dio sopra sé tramite al concretezza dei beni materiali, primo dei quali la parola. Le "belle opere" sono la semanticità dell'agape. Il sapore di questo splendore e visione questo sapore o bellezza agapica diventa lode rivolta a Dio, il Padre celeste. Così, in sintesi, «la categoria della testimonianza trova la sua applicazione nell'espressione "belle opere" [che] attirano l'attenzione non sul credente che le compie, non sono una polizza della sua perfezione, ma rinviano a Dio. La loro finalità è di orientare gli uomini a confessare il loro Signore»<sup>60</sup>.

dalla universale responsabilità nel mondo» o dalla universale responsabilità nel mondo» o

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, 428.

## VI DOMENICA DEL TEMPO ORDINARIO

«Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli. Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono. Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegna al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione. In verità ti dico: non uscirai di là finché tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo! Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore. Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna. E se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo vada a finire nella Geenna. Fu pure detto: Chi ripudia la propria moglie, le dia l'atto di ripudio; ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio. Avete anche inteso che fu detto agli antichi: Non spergiurare, ma adempi con il Signore i tuoi giuramenti; ma io vi dico: non giurate affatto: né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è lo sgabello per i suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. Non giurare neppure per la tua testa, perché non hai il potere di rendere bianco o nero un solo capello. Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno».

Per alcune domeniche la liturgia presa in ordine progressivo alcuni brani de DM. L'idea centrale di questa domenica, in continuità con quelle precedenti, è il compimento della giustizia superiore ad opera di Gesù Cristo, vv 17-20, seguito dalle prime quattro antitesi di esemplificazioni concernenti l'offesa del prossimo, l'adulterio, il divorzio e il giuramento, 21-37. Date la difficoltà e l'importanza dei vv 17-20 è opportuno limitare l'attenzione a questo brano; la spiegazione delle quattro esemplificazioni potrà essere favorita dalla presentazione delle due ultime antitesi previste per domenica prossima.

## Testo e contesto di Mt 5,17-20

Nella prima lettura la libertà umana viene presentata come dono-impegno della sapienza nel nell'evitare il male che porta alla morte e nel compiere il bene che conduce alla vita (Sir 15, 15.17). L'inno salmodico proclama «beato l'uomo di integra condotta che cammina nella legge di Jahve» (Sal 119,1). Nella seconda lettura Paolo contrappone alla sapienza umana che ha «crocifisso il Signore della gloria», la

«sapienza divina che Dio ha preordinato per la nostra gloria e rivelato per mezzo dello Spirito», affinché i cristiani diventino «perfetti» (1Cor 2, 6.7.8.10). Il brano evangelico, si collega con le due letture mediante la tematiche del compimento della legge antica rivelata e attuata da Gesù e della giustizia superiore richiesta a discepoli.

Il contesto del testo è quello che segue alla doppia introduzione al DM. Mt 5,17-20 serve per passare dalle beatitudini e dai logia sul sale della terra e la luce del mondo, al suo primo sviluppo, le sei contrapposizioni tra i detti di Jahve e quelli di Gesù. Infatti da una parte all'indietro l'espressione del v 17 «la legge e profeti» fa inclusione con il v 12 e in avanti dà inizio al nuovo tema, il rapporto tra «la legge e i profeti» e l'insegnamento di Gesù, esemplificato dalle sei antitesi (vv 21-48). Similmente nel v 20 il termine «giustizia» si collega con i vv 6 e 10; l'espressione «io vi dico» viene ripresa nei vv 22.28.32.34.39.40 e il verbo «abbondare, *perisseýsē*» trova la sua inclusione nell'aggettivo «straordinario, *perissón*» del v 47. In sintesi, la pericope evangelica di Mt 5,17-20 «assolve egregiamente al suo ruolo-ponte tra l'esordio del discorso del monte e la serie di antitesi, che da una parte esemplificano la "giustizia" superiore, richiesta ai discepoli, e dall'altra parte illustra la missione di Gesù che consiste nel "dare compimento" alla legge e ai profeti»<sup>61</sup>.

Lo sfondo culturale permette di comprendere meglio non solo l'importanza del piccolo brano, ma anche il suo messaggio. L'ambiente e il correlativo sfondo culturale sono quello della comunità ecclesiale matteana degli anni 80 ad Antiochia di Siria, all'esterno in conflitto con il giudaismo farisaico legalista e all'interno tesa tra giudeo-cristiani fedeli alla legge o nomisti e ed ellenistico-cristiani più liberali. L'*umus* culturale è quello giudaico rabbinico; similmente il lignaggio, come "sciogliere o compiere", "fare e insegnare", precetti "leggeri e pesanti", è quello legale. Inoltre, più precisamente, il testo sembra supporre che la comunità sia in polemica con il rabbinismo farisaico su come interpretare la Toràhh secondo la tradizione orale rabbinica o secondo quella orale di Gesù. Da ultimo all'interno della stessa comunità ecclesiale l'evangelista sembra impegnato a mediare tra una interpretazione rigorista e lassista della Toràhh. «La ricerca sull'ambiente socio-religioso negli studi si orienta sempre più verso quello conflittuale, creatosi dopo la distruzione di Gerusalemme con il concilio di Jamnia (70-132 d. C.), fondato da rabbi Johanan Ben Zakkai. La difficoltà maggiore nell'interpretare Mt è costituita dall'apparente contraddizione tra l'affermazione delle perenne validità della Toràhh (5,17-20; 23,2) e l'interpretazione di Gesù che relativizza e in tal modo la "compie". La volontà di Dio, rivelata da Gesù Messia, Signore e Figlio di Dio, è in realtà al di sopra della Toràhh. Il vero conflitto è a livello pratico col modo di osservare la Toràhh. La giustizia cristiana dev'essere superiore (*pleíon*)" a quelle degli "scribi e farisei" (5,20), visualizzata in 6,1-6.16-18; 23,3-7»<sup>62</sup>.

L'origine, la forma e il genere letterario del testo permettono di precisare meglio e dall'intero questo stesso contesto. I quattro versetti di Mt 5,17-20 « formano un'unità letteraria. Sono unificati da particelle di aggancio ("infatti, *gár*" nei vv 18 e 20; "dunque, *oûn*" nel v 19). I vv 17.19.20 non hanno paralleli nei altri vangeli. Formule corrispondenti a quelle del v 18 si leggono altrove, nel vangelo di Matteo (24,34-34) e in quello di Marco (13,30-31) e Luca (16,17; 21,32-33). Possiamo considerare come redazionali - perché tipici del vocabolario e del pensiero matteano - gli elementi seguenti: Nel v 17: "non pensate"; "o i profeti"; "dare compimento". Nel v 18a + d: "in verità vi dico"; "senza che tutto sia compiuto". Nel v 19: " [Regno] dei cieli" (2x); "e insegnerà agli uomini". Tutto il v "20. Perciò Matteo avrebbe ritoccato

<sup>61</sup> FABRIS, *Matteo*, 136.

<sup>62</sup> SEGALLA, *Evangelo*, 87.

i versetti redazionali 18-19, redatto il v 17 (sulla base di una tradizione che diceva soltanto: "Io non sono venuto per abolire la Legge?) e composto il v 20. Possiamo quindi supporre che il v 17 e il v 20 formino la cornice matteana dei vv 18-19, che la tradizione gli ha fornito. L'importanza dell'intervento di Matteo nella redazione dei vv 17 e 20 invita a riconoscerci il pensiero direttivo di tutto il brano<sup>63</sup>. Data questa elaborazione solo nel sottofondo del v 18 si può sentire «la ripresa d'un logion tratto dalla fonte Q», mentre appare evidente «il significato cristologico» postpasquale del Gesù Maestro<sup>64</sup>.

Se il testo da una parte costituisce una unità letteraria dall'altra parte ognuno dei quattro logia ha una sua struttura. I vv 17 e 18 sono strutturati su un doppio parallelismo di tre frasi, la seconda delle quali si contrappone alla prima. A. Non pensate che sia venuto ad abolire; B. non sono venuto ad abolire; C. ma a compiere, v 17; A'. infatti in verità... finché sia passato; B'. un iota non passerà; C'. finché tutto sia compiuto, v 18; A. Chiunque trasgredirà uno di questi precetti minimi; B. e insegnerà; C. sarà chiamato minimo, v 19a; A'. chi invece farà; B'. e insegnerà; C'. sarà chiamato grande; v 19b; A". Poiché vi dico; B". se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e farisei; C". non entrerete nel regno dei cieli; v 20. In schema: A. B. C. ; A'. B'. C'; A. B. C.; A'. B'. C'; A". B". C". Questa struttura lascia già in qualche modo comprendere anche il genere letterario del testo. «Abbiamo a che fare con quattro tipologie diverse. Il V 17 è "un asserto teologico nella forma di un detto in prima persona singolare"; il v 18 è un detto profetico, il cui carattere profetico è stato ulteriormente rafforzato da Matteo con ritocchi aggiuntivi all'inizio e alla fine; il v 19 è un detto legale [di diritto sacro del taglione, escatologico e *halakalico* o di prassi di vita]; il v 20 per sé è anch'esso un detto profetico ("detto di ammissione), ma meglio definirlo un "regola di pietà", poiché l'accento principale è posto sulla differenziazione tra *dikaioσύνη* dei discepoli e quella dei farisei»<sup>65</sup>. In «conclusione, 5,17-20 gioca un ruolo importante nel DM. Enunciando la posizione principale di Cristo di fronte alla legge, dà già il tema che sarà sviluppato da 5,21 a 7,12. per formularlo Mt prende una tradizione della fonte Q (v 18), già commentato dalla sua comunità (v 19). Lo interpreta introducendo la clausola di 18d e inquadrandola tramite i vv redazionali 17 (?). 20. Il compito dell'esegesi consiste nel determinare come e in che significato Mt interpreta, o corregge, l'accolta tradizione con l'aiuto delle sue aggiunte»<sup>66</sup>.

#### Indicativo teologico

«Il brano solenne e apodittico è uno dei più difficili del vangelo di Matteo, anzi del NT»; «si nota una tensione o una contraddizione tra i principi annunciati in questi versetti», perciò l'esposizione tenta di formulare le principali soluzioni date ai singoli aspetti di modo da poter cogliere l'unità tematica del brano evangelico<sup>67</sup>. Infatti «i vv 17-20 non possono essere compresi pienamente mediante un'analisi di ognuno preso separatamente. Essi chiedono di essere interpretati gli uni dagli altri come pure dal contesto in cui si trovano, specialmente la sequenza del testo che essi introducono»<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 215-216.

<sup>64</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 108; GNILKA, *Il vangelo*, 1,217.

<sup>65</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 234.

<sup>66</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 110.

<sup>67</sup> GIAVINI, *Ma io vi dico*, 66; DUMAIS, *Il discorso*, 217.

<sup>68</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 215.

## A. Gesù è venuto per compiere la legge e i profeti, v 17

Il v 17 si compone di tre frasi parallele sinonimiche, di cui la seconda è antitetica alla prima e l'ultima è conclusiva. Il testo ha un triplice contenuto: missione di Gesù, rispetto alla legge e ai profeti, compimento. Anzitutto mediante la rimarcata opposizione redazionale matteana «non venni, ma venni, *mē ouk ēlthon, allà ēlthon*» Gesù intende chiarire un equivoco circa la sua missione. Questo fraintendimento non sembra essere un eco della polemica del Gesù storico contro i farisei né un riverbero del dibattito comunitario circa il valore della Toràhh né una frase solo retorica ma può indicare un'opinione dei degli ambienti liberali ellenico-cristiani rifiutata dall'evangelista oppure preferibilmente, esprime il significato negativo e soprattutto positivo della missione cristologica secondo il primo evangelista. In una serie di detti sinottici in prima o terza persona singolare Gesù o Figlio dell'uomo e/o la protocomunità cristiana parla, sintetizzando, dello scopo della sua venuta o missione (Mc 2,17; 10,45; Lc 7,33-34; 12,49.52; 19,10). «Come sempre, anche qui la tradizione protocristiana è intervenuta riplasmando, rielaborando, (tra l'altro con l'adozione della cristologia del Figlio dell'uomo) e creando varianti; ma in questa operazione ha avuto con molta certezza a disposizione, come "materiale di partenza" dei detti di Gesù»<sup>69</sup>. Come in Mt 10, 40.34 e 15,24 così in 5,17 l'evangelista esprime la sua comprensione della venuta o missione di Cristo. «Entrambe le frasi sono formulate in maniera radicale ed esclusiva (*mē...ouk... allà*), entrambe trattano dell'orientamento fondamentale della vocazione messianica di Gesù, entrambe sono rapportate alla realtà religiosa di Israele»<sup>70</sup>. Per comprendere il contenuto della venuta e missione di Gesù è opportuno prima chiarire il significato dell'oggetto dell'azione di dissolvere o compiere. L'espressione «la legge o i profeti, *tò nómos ē toùs prophētas*», 4x volte presente nel primo evangelista (5,17; 7,12; 11,13; 22,40)], è preferita dal primo evangelista. Il binomio va inteso in senso unitario e non primariamente come testo codificato. «Se nella tradizione Matteo ha posto sullo stesso piano la Toràhh che «ha parlato in forma profetica» e i profeti che si sono espressi anche in forma normativa<sup>71</sup> Nella tradizione ebraico-giudaica «non interessava il fatto di avere un codice di leggi [commentato dai profeti], ma il fatto che Dio, tramite la sua rivelazione unica, aveva mostrato ai padri la propria volontà e che tale rivelazione era stata ed era tramandata oltre. Ai profeti [commentatori delle legge] sono subentrati ora gli scribi (Mt 23,3). In quale misura stereotipata Matteo utilizzi l'espressione risulta con chiarezza estrema da 7,12. Si può ritenere che l'identità ivi affermata: "legge e profeti" = torà = volontà di Dio debba valere anche per 5,17. A partire di qui si tratta ora di decidere dei due verbi contrapposti "dissolvere-compiere, *katalýein-pleroûn*»<sup>72</sup>. Il significato della venuta-missione di Gesù è espresso da due verbi all'infinito aoristo ripetuti due volte e posti in posizione contrapposta: all'inizio e a metà il verbo, «abolire, *katalýsai*» e a metà e alla fine «compiere, *plērô-sai*», formando così un chiasmo. Il significato di «dissolvere, *katalýō*», può indicare un'azione teoretica che pratica. Nel giudaismo indica l'azione dell'abolire la legge o quella più pratica dell' *infrangere* la legge» (2Mac 2,22). «Il verbo *abolire* (*katalýein*, cf 24,2; 26,61) è molto forte: distruggere, demolire; non designa [soltanto] confutazione teorica della legge, ma un'attività specifica per sottrarre e liberare gli uomini dalla sua autorità»<sup>73</sup>. Gesù né abroga né trasgredisce la legge nella sua essenza, ma se mai abolisce o annulla la sua falsa interpretazione, come quelle che concernono

<sup>69</sup> T. SCHRAMM, *erchomai*, DENT 1, 1390-1391.

<sup>70</sup> TRILLING, *Il vero*, 218.

<sup>71</sup> A. Sand, *Il vangelo*, 1,

<sup>72</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>73</sup> Bonnard, *L'evangelo*, 61.

il *korban*, l'impuro cultuale, il libello di divorzio, il riposo sabbatico (Mt 15,3.20;19,9; Gv 5,18), sottraendo così gli uomini dal suo pesante giogo, che i farisei neppure toccano con il dito (cf Mt 11,28.30; 23,4). In sintesi, Gesù non ha trasgredito né annullato fondamentalmente il costume dell'impurità e del riposo sabbatico, ma solo alcune loro efflorescenze, per spiegarne e sviluppare «il significato originario»<sup>74</sup>. Il verbo «compiere, *plērōō*, ricorre 16x in Mt ed «è un termine chiave della teologia mattea»<sup>75</sup>. Secondo la tradizione giudaica la Scrittura continua ad avere un compimento narrativo storiografico e/o etico applicativo. Analogamente il verbo compiere riferito all'integrità della Scrittura può assumere due complessi significati fondamentali, quello narrativo e quello applicativo. Anzitutto, nel primo senso tutta la Scrittura trova il suo adempimento «nell'attività di Gesù. a) La storia di Gesù "compie" nel significato della storia della salvezza i vaticini della legge e dei profeti (1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4), b) compie con la sua obbedienza le esigenze della legge e dei profeti, cioè osserva la legge. Gesù, c) Gesù compie la legge, [e i profeti] con la sua morte e risurrezione e li portò alla loro meta finale»<sup>76</sup>. In secondo luogo, Gesù compie la Scrittura con il suo insegnamento etico, «presentandola nel suo autentico significato, elevandola alla sua piena espressione con il completarla quantitativamente e con il perfezionarla qualitativamente»<sup>77</sup>. In sintesi, «il compimento delle Scritture in Mt 5,17-48 si iscrive sulla linea diritta della tradizione farisaica (rabbinnica) che, nella Toràhh orale, proponeva tre livelli nel compimento della Toràhh scritta: l'esegesi, la pratica e la storia»; l'azione del compiere in 5,17 è «anzitutto "valorizzare la legge (e i profeti che interpretano la legge) *medianate l'insegnamento*», secondo, l'azione obbediente e la morte-risurrezione; terzo, «l'oggetto materiale è tutto quanto "l'AT", la sacra Scrittura, l'oggetto formale è il suo carattere normativo»<sup>78</sup>.

#### B. Gesù proclama la perennità della legge, 18

Con «l'infatti, *gà*» della frase iniziale del v 18 l'evangelista lascia capire che la riconosciuta validità sincronica della legge e dei profeti trova la sua continuità in quella della sua diacronica perennità. Il v 18, «definito il più giudaico di tutto il NT» sembra avere una struttura ternaria parallela in stretta connessione con il v 17. Infatti come ai due «abolire» di 17ab corrispondono i due «passare» di 18ab così al finale «compiere» di 17c fa da riscontro la «compiuta o avvenuta» di 18c. Dal punto di vista dell'origine il testo è una elaborazione della fonte Q, presente in Lc 16,17. «Il nocciolo dell'asserzione è identico: la torà resta in vigore, irrevocabilmente» ma differente è il contesto, il testo e il significato<sup>79</sup>. In Luca «il "piccolo blocco erratico" dei vv 16-18 è formato da tre logia indipendenti, legati dal tema della Legge, raggruppati già nella fonte Q. L'interesse per la questione della validità della legge nell'economia cristiana che sembra avere suscitato questo raggruppamento è un tipico problema giudeo-cristiano»<sup>80</sup>. Nel v 16 (Mt 11,11b) Luca rapporta la legge, i profeti e il Battista all'economia o periodizzazione cristiana; nel 18 (Mc 10,11-12; Mt 19,9) tratta del divorzio, in 17 «viene proclamata la perenne validità della Legge in tutti i suoi dettagli. Essa si leggeva nella fonte Q = Mt 5,18: Rispetto al parallelo

<sup>74</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. vol. I. Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 89.

<sup>75</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 119.

<sup>76</sup> LUZ, *El evangelio*, 325.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>78</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 218; H. HÜBNER, *pleroō*, *DENT* 2,988; TRILLING, *Il vero*, 226.

<sup>79</sup> TRILLING, *Il vero*, 212.

<sup>80</sup> ROSSÉ, *Luca*, 631.

matteano, "Luca traduce in un linguaggio più chiaro e accessibile ciò che Matteo esprime alla maniera semita"<sup>81</sup>. Luca rende con il comparativo «più facile» la formulazione semita matteana «finché non passi il cielo e la terra», che ha valore di semplice comparativo ed evita la ripetizione del verbo «passare», utilizzando «cadere». Alla redazione matteana appartengono l'affermazione iniziale: «Amen...» e «finché tutto non sia avvenuto, compiuto», che fa inclusione con il compiuto finale del v 17c. Matteo ha premesso al logion un'affermazione fondamentale e l'ha sviluppato con due frasi parallele seguite da una conclusiva. Il sottofondo culturale è quello giudaico-rabbinico concernente la perenne validità della legge (Bar 4,1; Sap 18,4; Fil. Vit. Mos., 2,14). Secondo Mt Gesù avrebbe autoritativamente confermato tale concezione. «Quando l'evangelista introduce il versetto con la formula rafforzata "amen io vi dico" [13x] mostra da parte sua di voler confermare e far valere la concezione tradizionale del *nómos*»<sup>82</sup>. L'"amen" dà all'affermazione un triplice significato: afferma l'asserzione precedente; ha valore assiomatico-argomentativo e valore escatologico-apocalittico. L'oggetto dell'asserzione, la sua qualità, viene descritto con tre termini e con due affermazioni parallele e una conclusiva. Si tratta della *Toràhh* considerata in tutte le sue formulazioni anche minime come sono la più piccola lettera ebraica *yod*, resa non bene con lo *jota* greco, e l'apice, *keraiá*, corno, trattino distintivo di alcune lettere o loro ornamento scribale o come traduzione errata del *waw*, e, ebraico. Questi due segni grafici «hanno una funzione metaforica nella sentenze rabbiniche e l'affermazione della loro eternità esprime il fatto della convinzione dell'eternità della Legge nella sua integrità»<sup>83</sup>. La prima frase di 18b «finché sia passato il cielo e la terra», in analogia all'escatologicità della Parole di 24,35, esprime un comparativo di confronto con la seconda frase parallela di 18c «un'iota o un'apice non passerà della Legge». Rispetto alla fine del mondo, o del cielo e della terra, anche le sfumature della *Toràhh* rimangono ancora più valide. «Questa prima clausola con «"finché non, *éōs àn*" significa allora che la Legge resta in vigore fino alla consumazione escatologica. Ma come Mt comprende questa tradizione afferente la validità della legge nella presente economia? La clausola redazionale [di 18d] "finché tutto sia compiuto, *éōs àn pánta génetai*, dovrebbe indicarci, ma di fatto, è così poco chiara che tutte le interpretazioni sono ipotetiche»<sup>84</sup>. Si danno tre interpretazioni. Temporale: la *Toràhh* resta valida fino alla fine del tempo della creazione, ripetendo così il significato di 18b; storico-salvifica cristologica: Gesù ha compiuto con la sua vita, morte e risurrezione ogni esigenza della *Toràhh*; etica escatologica: «la congiunzione temporale. "fino, *éōs*", comporta una sfumatura finale. "Tutto, *pánta*, dal contesto immediato, indica tutto ciò che è esigito dalla Legge. Come in 6,10 e 26,42 significa "arrivare" nel senso "d'essere fatta [la volontà]". Se questa analisi dei concetti è corretta, 18d espone allora lo scopo della validità della Legge. La legge è valida fino a che tutto quello che esige, sia compiuto dalla comunità. L'intenzione ultima che giustifica la sua autorità è l'instaurazione del diritto Dio da parte dei discepoli. Va da sé che la volontà divina di cui si tratta qui è la Legge "compiuta" da Gesù nel senso del v 17»<sup>85</sup>. In sintesi, «Matteo definisce il valore della legge non come entità assoluta, ma in rapporto alla storia di rivelazione e salvezza che hanno il loro fulcro in Cristo. La legge in rapporto a Cristo e alla sua interpretazione conserva il suo valore normativo anche per i cristiani» e per la stessa comunità ecclesiale fino alla fine della storia dell'economia della salvezza<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 634-635.

<sup>82</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 223.

<sup>83</sup> ZUMSTEIN, *La condition* 121.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 121-122.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 122.

<sup>86</sup> FABRIS, *Matteo*, 139.

## C. Gesù richiama alla integrale coerenza di vita, v 19

Come l'«infatti» redazionale del v 18 lo collega al v 17 così il «dunque», pure redazionale, connette il v 19 al v 18. «Come indica il «dunque, *oûn*, il v 19 tira la conclusione pratica del “dogma” : solo l'osservanza scrupolosa della Legge permette di accedere alla grandezza escatologica» del regno<sup>87</sup>. Se si tiene conto dei diversi elementi paralleli il testo mostra d'aver ricevuto dall'opera redazionale metteana sulla formulazione della sua fonte particolare una strutturazione in due parti, ciascuna delle quali, secondo lo stile del diritto negativo-positivo applicato alla prassi (cf 5,22.34-36; 16,19; 18,18; 19,12; 23,8-10.20-22), si compone di tre elementi: due ipotesi parallele, negativa e positiva bipartita con corrispondente conclusione; segue poi una frase ipotetica bipartita. In schema: A. a. b. c. A'. a. b. c. B a. b. L'uso terminologico di «trasgredire e insegnare, uno solo dei minimi comandamenti, piccolo, chiamato piccolo nel regno o fare e insegnare, (uno solo dei minimi comandamenti) chiamato grande nel regno lascia trasparire il sottofondo giudaico-rabbinico, ma mitigato cristianamente. Per i rabbini precetti minimi o leggeri sono non magiare il sangue, lasciar libera la madre degli uccelli dopo avere allevata la nidiata, non cuocere il capretto nel latte della madre (Dt 12,23; 22,7; Es 34,26) e i precetti grandi o pesanti sono la profanazione del nome di Jahve, l'onorare i genitori (Dt 5,11.16). Per la concezione giudaica, anche se di fatto non era così, non era ammissibile un disprezzo dottrinale di questi comandamenti lievi. Se «uno dice: “accetto tutta la Toràh meno questa parola” costui ha disprezzato la Parola di Dio» (*Sifre Num*, 15,31,112). Secondo il rabbinismo non era lecito trascurare l'insegnamento di alcun precetto anche minimo. A seconda della qualità del precetto trascurato si applicava una pena corrispondente. La quantità del peso del precetto trasgredito o osservato determinava quella del demerito o merito nella gerarchia celeste. Il Gesù matteano, ossia della comunità giudeo-cristiana prematteane soggiacente nella fonte Q, evidente in 23,23 e in Lc 11,42, da una parte non insegna né abroga alcuni comandamenti leggeri come quella della purità legale, la tassa per il tempio, il precetto del sabato, l'offerta privata, l'elemosina e il digiuno, il giuramento e il pagamento della decima ( 15,17; cf Mc 7,19; 17,24-27; 6,23-24; 6,1-4; 23,16-23) e soprattutto con le sue sei antitesi riformula quelli essenziali o pesanti (5,21-46). Dall'altra parte afferma che bisogna osservare alcuni precetti leggeri, ma ne trasgredisce alcuni, senza trascurare quelli gravi come «la giustizia, la misericordia e la fedeltà», ossia l'amare il prossimo come se stessi (M 23,23; Lc 11,42) . «Il Cristo matteano non condanna di principio la minuziosità farisaica; l'obbedienza può discendere fino negli infimi dettagli della vita quotidiana a condizione tuttavia che ciò non implichi trascurare l'essenziale. Questo versetto come i capitoli da 5 a 7 una autentica reinterpretazione della Scrittura e della pietà giudaica. Il Cristo matteano fa di più di richiamare ai suoi interlocutori l'essenziale: egli rivela e, per conseguenza esercita l'autorità dell'Inteprete atteso degli ultimi giorni»<sup>88</sup>. Questo contesto da una parte consente di comprendere come Mt permetta la trasgressione e il non insegnamento di uno di «questi» precetti minimi senza con questo venir esclusi dal regno; dall'altra parte rende possibile così l'accentuazione del fare sull'insegnare e l'applicare la legge del taglione o proporzionalità positiva in tutta la sua scalarità dal minimo al massimo escatologico. La proporzionalità «del diritto del taglione escatologico stabilisce una corrispondenza esatta tra la condotta dell'uomo e la sua retribuzione futura. Così, nel nostro versetto, all'inosservanza deliberata dei più piccoli comandamenti corri-

<sup>87</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 123.

<sup>88</sup> BONNARD, *L'évangile*, 340.

sponde l'infino posto nel regno; inversamente, all'osservanza rigososa di tutta la legge è garantita dalla garndezza esactologica. Abbiamo qui una curiosa mescolanza di motivi giudici e non giudaici. [Tuttavia in sitesi], l'evangelista non s'attarda sull'idea di rango, né su quella di piccolo comandamento come tale. Ciò significa formulare un solenne avvertimento. Il Cristo è il garante escatologico della pratica della legge nella chiesa. Ogni critica della Torh, ogni abrogazione, anche se minina, implicherà un "declassamento" nel Regno»<sup>89</sup>. Il doppio passivo teologico futuro «sarà chiamato, *klēthēsetai*» indica che Dio Padre è la fonte di provenienza e la meta finale di questo coerente ed integarle comportamento dei discepli e catechisti cristiani.

D. Gesù precisa la condizione per entrare nel regno: la giutizia più abbondante, v 20

Tramite l'autorevole affermazione iniziale di Gesù. «dico infatti a coi che, *lègō gār ymî óti*, il v 20 da una parte si collega e riassume l'intera pericope e dall'altra parte il cambio di persona dalla terza singolare alla seconda plurale, il voi dei discepoli, e soprattutto l'argomento, la giustizia, richiamo ai vv 6 e 11, fomulano l'intestazione per l'intera pericope sulle antitesi come esplificazioni della giusta più abbondante. Tuttavia il v ha una sua autonomia. «Il detto si presenta come un logion autonomo. Questa impressione è rafforzata anche dall'«infatti, *gār*». Chiaramente, come già «l'infatti, *gār*» nel v 18, e il «dunque, *óun*» nel v 19, l'0 «infatti, *gār*» qui serve a Mettao di connettivo redazionale. [Ciò] consente di cogliere l'intenzione di ricollegare obiettivamente il v 19 al v 20, ossia il tema della Toràhh, *nómos* con quello della giustizia, *dikaioýnē*<sup>90</sup>. Dal punto di vista dell'origine è probabile che il testo sulla giustizia superiore sia un'elaborazione matteaana connessa già in precedenza con il catalogo delle antitesi «verosimilmente formualto da Gesù stesso»<sup>91</sup>. Il testo sembra avere una triplice struttura: A. dichairazione: «infatti vi dico», v 20a; B. condizone comparativa: «se la vostra giustizia non è più abbondante...», v 20b; C. fine da raggiungere: «non entrerete nel regno», v 20c. Questa forma letteraria lascia intravedere i tre dati fondamaneti del suo contenuto: obbietivo da raggiungere, entrata nel regno, mezzo per raggiungerlo, la giustiza, e il modo, più abbondante. La categoria fondamentale è la giustiza. In Mt giutzua assume almeni tre sugnificati: cristologico, soteriologico ed etico. In M 3,15 nel dialogo di Gesù con il Battisata prima del battesimo «la giustizia diventa il progamma di Gesù. Essa è contenuto della volontà di Dio. Dio vuole giustizia come la salvezza degli uomini [6,10]; è ciò che Gesù comincia a realizzare con la parola e con l'azione. Con ciò la giutizia diviene da una parte, espressione della salvezza di Dio, di cui gli uomini "hanno fame e sete" (5,6). Dall'altra, essa rimane - sulla linea vereotestamentario- giudaica - una esigenza che Dio pone per gli uomni, una condizione della salvezza che deve essere realizzata da loro (5,20). La richiesta di una "giustizia migliore" (5,20) non è perciò una super-pretesa riservata ai discepoli, ma un'indicazione della via da seguire, che viene determinata, a forma d'esempio, dalla concretizzante esposizione della volontà di Dio nelle antitesi (5,21-48) e quindi dalla presenza "permanente" di Gesù come maestro della sua comunità (28,18-20)»<sup>92</sup>. La modalità di questa giustizia è duplice, quantitativa e qualitativa. L'espressione ridondante «supererà di più» indica anzitutto una maggiore quantità, ma non nel senso numerico di un gan numero di detatgli rimproverato da Gesù a scribi e a farisei (23,23), bensì nel senso della integralità essenziale

<sup>89</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 124-125.

<sup>90</sup> TRILLING, *Il vero*, 231-232.

<sup>91</sup> L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesesi. Volume Primo, Prima Parte: Introduzione Generale. Seconda Parte: Commento fino a 7,27*, EP, Marino 1976, 398.

<sup>92</sup> K. KERTELEGE, *dikaioyne*, DENT 1 871.

delle Toràhh, come viene esemplificato nelle antitesi (5,21-48) e nel senso non solo del dire, ma dell'attuare o fare tale integrità. «L'obbedienza della comunità deve essere più ricca, più completa, più abbondante di quella degli scribi e dei farisei che dicono, ma non fanno (23,3)»<sup>93</sup>. L'inclusione tra «supererà, *persseýsē*» di 5,20 e «esimio, eccellente, *perissón*» di 5,47 indica la superiorità qualitativa come «radicalizzazione dell'esigenza e intensificazione dell'obbedienza» come amore integrale esterno ed interno del prossimo compreso il nemico come fa di Dio Padre<sup>94</sup>. Gesù invita i discepoli cristiani «ad andare oltre il conformismo esterno, che caratterizza la giustizia farisaica, e a compiere le esigenze della Legge nell'intimo, nel cuore. Gesù va ancora più in là dando un nuovo fondamento all'agire etico. Il motivo profondo dell'agire è l'appello interiore a diventare veramente figli del Padre e a riprodurre, in modo simile, nella propria vita la qualità dell'essere e dell'agire del Padre verso tutti (5,45-48). Le esigenze della giustizia nuova sono esigenze dell'essere. I discepoli sono chiamati a diventare quello che sono nel [loro] profondo: figli del Padre»<sup>95</sup>. Come conclusione l'entrata nel regno è ad un tempo dono ed effetto di questa condizione filiale: è l'esplicita partecipazione alla vita di Dio Padre per Cristo fin già da questa vita storica. In sintesi, «il v 20 funge da sovrascritta, da titolo di quanto segue e allo stesso tempo costituisce il detto chiave per la dottrina di vita del popolo di Dio, così come l'intende e la esige Matteo. [I suoi] elementi sono concentrati qui come raggi della luce nella lente. L'obiettivo di ogni vita e azione è la *basileía tōn ouranōn*. Il presupposto per entrarci è il possesso delle "giustizia". Questa dev'essere presente in maggiore abbondanza e in forma più completa che negli scribi e nei farisei, ossia, praticamente in pienezza» resa possibile da Gesù Cristo<sup>96</sup>. Perciò «il v 20 è il corollario soteriologico della cristologia sviluppata nei vv 17-19: la salvezza consiste nella perfezione etica, quale pratica della Legge, "compiuta" da Cristo»<sup>97</sup>. La serie delle antitesi che seguono, la regola d'oro, in cui consiste la Legge e i Profeti e soprattutto il duplice comandamento dell'amore con l'esortazione finale ad essere perfetti o integri come il Padre celeste (5,21-48; 7,12 esprimono «il modo [matteano] di intendere e attuare la volontà di Dio proposta [e compiuta] da Gesù come giustizia traboccante, condizione richiesta per partecipare alla salvezza escatologica» del regno di Dio<sup>98</sup>. Questo è già il contenuto dell'imperativo antropologico.

#### L'imperativo antropologico

L'imperativo antropologico è un'esplicitazione del significato della giustizia superiore proprio in quanto compiuta pratica soterica della Legge evangelica. Il testo matteo di 5,17-20, data la sua problematicità, è stato fin dall'inizio della sua interpretazione diversamente compreso. Da una parte la corrente giudeo-cristiana tende a comprendere la validità dell'intera tradizione giudaica come normativa anche per la comunità cristiana; dall'altra parte a partire da gnostici-cristiani, marcioniti, valentiniani, manichei contrappongono la legge dell'AT al vangelo del NT. A partire da Origene, Ireneo, Crisostomo, Agostino, Damasceno da una parte confutano le due tendenze estreme, della validità di tutta la legalità ebraico-giudaica e della sua opposizione al vangelo. Gesù non «ha trasgredito la legge, l'ha approfondita e attuata soprattutto con la sua morte e risurrezione»<sup>99</sup>. Nel Medioevo si dà sistematici-

<sup>93</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 126.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>95</sup> DUNAIS, *Il discorso*, 219.

<sup>96</sup> TRILLING, *Il vero*, 233.

<sup>97</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 127.

<sup>98</sup> FABRIS, *Matteo*, 139.

<sup>99</sup> Cf LUZ, *El evangelio*, 329.

tà all'esegesi patristica circa il compimento della legge. Si ammette che nel compimento del vangelo trova differente comprensione l'imperfezione dell'AT. Infatti per quanto concerne il fine nel compimento della legge evangelica si realizza pienamente l'intenzione soterica della legge antica. Per quanto riguarda il contenuto culturale le leggi dell'AT cessano perché nella liturgia cristiana si compie realmente ciò che esse raffigurano e comandano. Rispetto al contenuto morale la sostanziale virtualità morale dell'AT è contenuta e completata nel NT. Gesù spiega e compie nella sua essenza la legge antica con la sua azione e con il suo insegnamento. Gesù ha osservato l'essenza della legalità dell'AT e l'ha completata in tre modi: «esprimendo l'autentico significato della legge», «comandando come osservare integralmente ciò che la legge antica imponeva» e «aggiungendo certi consigli di perfezione» (Sth 2-2, q 107, a 2). «Nel conteso della Riforma Mt 5,17 diviene un punto centrale nella controversia contro i Battisti. Nell'interpretazione si ha [in questa disputa] uno spostamento di accento: il punto fondamentale non è il perfezionamento della legge, come nell'esegesi [patristica e] medioevale, ma la sua corretta esposizione da parte di Gesù». L'esegesi della riforma da una parte deve contrastare l'anomismo degli Anabattisti e dall'altra parte il letteralismo dei Mennoniti. Rispetto all'esegesi cattolica è più attenta all'aspetto di compimento normativo mitigato con la soluzione dei consigli evangelici, quella riformata invece, rifiutando la prospettiva dei consigli evangelici, ha rimarcato l'aspetto della grazia salvifica cristologica e del compimento profetico da parte di Gesù soprattutto con il suo mistero pasquale. In sintesi, rispetto a Mt 5,17-20, anzitutto «in nessuna epoca si esclusero diverse prospettive ermeneutiche, ma sempre considerate come differenti aspetti»<sup>100</sup>. In secondo luogo, nei contesti ecclesiali della ripresa religiosa tradizionale prevale l'interpretazione etico-legalista; in quelli del recupero della storicità-secolare riemerge la comprensione soterico-cristologica.

Per comprendere meglio la perenne novità del messaggio del testo è opportuno considerarlo sulla filigrana della teologia ufficiale e pratica del giudaismo farisaico legalista della fine del primo secolo. Dai documenti giudaici più o meno coevi il «"modello" o la "struttura" del nomismo del patto è la seguente. 1. Dio ha scelto Israele e 2. ha dato la legge. La legge implica sia 3. la promessa di Dio di mantenere l'elezione e sia 4. la richiesta di obbedire. 5. Dio compensa l'obbedienza e punisce la trasgressione. 6. La legge fornisce i mezzi di espiazione e l'espiazione ottiene 7. la conservazione o il recupero della relazione del patto. 8 Tutti quelli che si mantengono nel patto con l'obbedienza, l'espiazione e grazie alla misericordia divina appartengono al gruppo di quelli che si salvano. Una importante interpretazione del primo e degli ultimi punti è che l'elezione e da ultimo la salvezza sono considerati un frutto della misericordia divina piuttosto che un conseguimento umano»<sup>101</sup>. «Rallegra nella tua verità l'anima del tuo servo e purificami nella tua giustizia, poiché spero nella tua bontà, ho fiducia nelle tue benevolenze. Con i tuoi perdoni mi hai liberato dalle mie pene, poiché mi sono appoggiato sulle tue misericordie» (1QH 22,30-32) All'opposto di questa rilettura del nomismo giudaici, secondo la tradizionale comprensione polemica cristiana si ritiene questo «principio: ogni azione è seguita da una ricompensa o da un castigo corrispondente; tutti i beni e tutti i mali, che sono il retaggio degli uomini, sono il salario delle loro opere buone o cattive. Questa sicurezza si fonda sulla natura di Dio, vero giudice: Io, Ya, Io fedele nel pagare il salario" (*Abot Pirq.*, 2,16)»<sup>102</sup>. Forse, il contorcimento dei vv 17-20 documenta che si

<sup>100</sup> *Ibidem*, 328.

<sup>101</sup> E. P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986, 580-581.

<sup>102</sup> J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie. II Théologie morale. Vie morale et religieuse*, Beauchesne, Paris 1935, 53-54.

tratta di una teologia né di pura grazia né di solo merito, ma mista. Esponendo alcuni tratti dell'imperativo può emergere l'attualità del messaggio evangelico del testo.

Poiché la questione è il rapporto tra Scrittura, e tradizione orale dei rabbini e/o di Gesù, Mt chiarisce il concetto di legge e profeti. Secondo l'evangelista Gesù intende «la legge e i profeti», non come due dati distinti, ma integrali. «Gesù ha integrato *Tôrâ* e *nebi'im* [profeti] nell'unica cosa importante di fronte al regno dei cieli che sta arrivando (22,40)»<sup>103</sup>. Gesù riconosce l'autorità della Scrittura come legge e profeti, ma non in modo letterale e meccanico, bensì ermeneutico o «ambivalente». Da una parte Matteo sottolinea che Gesù assume un atteggiamento positivo di fronte alla legge [e ai profeti]; dall'altra non si può non considerare una certa critica in numerose affermazioni<sup>104</sup>. Infatti da un lato Gesù vive la sua esistenza storica come ogni giudeo del suo tempo cioè secondo l'interpretazione culturale della Scrittura del suo contesto. Si fa battezzare da Giovanni, partecipa al culto sabbatico sinagogale scritturistico, riconosce le regole medico-sanitarie, rispetto l'ethos del puro, paga il tributo, va in pellegrinaggio a Gerusalemme secondo il calendario liturgico, frequenta il tempio discutendo e insegnando come ogni rabbino, a Gerusalemme mangia la pasqua con i suoi discepoli (5,15; 8,4;13,53-58;17,27; 21,1-10. 23-27; 26,17.29). Dall'altro lato Gesù non si attiene scrupolosamente all'intera pratica nomistica giudaica rispetto al digiuno, al riposo sabbatico, all'impurità legale, toccando lebbrosi, frequentando peccatori, mangiando senza lavarsi le mani, copie miracoli di sabato, profetizza sciagure contro il tempio, bestemmia, lasciando capire di ritenersi il Cristo, il Figlio di Dio (8,14-15;12,1-8; 15,1-3; 8,3; 9,10-10-11; 15,1-2; 26,61.63-65). Secondo l'autorità ufficiale giudaica Gesù, infrangendo con il suo comportamento il comune ethos legale, culturale, morale e teologico, cioè l'intero sistema giudaico, si è reso degno di pena capitale. Inoltre Gesù con il suo insegnamento prende posizione non solo contro l'intero sistema legale giudaico, ma anche nei confronti della legge e dei profeti. Anzitutto Gesù condanna il comportamento vanitoso e ostentato di scribi e di farisei circa il loro modo di fare elemosina, preghiera, digiuno, circa moralismo rigorista, proselitismo, giuramento, censo, vestiti, titoli, posti d'onore, ipocrisia (5,2.5.16; 23,5-7; 13-29) e critica l'interpretazione giudaica della Scrittura o tradizioni umane circa il riposo sabbatico, la purità legale, la pietà parentale, il divorzio (12,8; 11,18; 15,5-6.10-20: 19,3-9). In secondo luogo Gesù prende posizione con assoluta autorità rispetto alla stessa legge, riformulandola, circa il rispetto del prossimo, la riconciliazione, l'adulterio, lo scandalo, il divorzio, il giuramento, la vendetta, il perdono, l'amore del prossimo compreso il nemico, ma anche circa il tributo a Cesare, la risurrezione dei morti, il più grande comandamento, la filiazione messianica (5,21-47; 22,15-45). In sintesi, mentre secondo Matteo Gesù conferma l'autorità dell'insegnamento di scribi e farisei storici come proiezioni o attualizzazioni dei quelli contemporanei matteani, critica la loro autorevolezza ossia il loro comportamento e soprattutto il contenuto del loro insegnamento legalistico, dimenticando così «la misericordia», con il «trasgredire il comandamento di Dio in nome della vostra tradizione» e con «l'annullare la parola di Dio in nome della vostra tradizione» (9,13; 12,7; 15,3 e 6).

Gesù non si limita a osservare l'essenza della legge e dei profeti né a criticare il loro travisamento farisaico e la loro incompiutezza, ma ne dà una completa riformulazione formale. Gesù riformula lo spirito delle Legge secondo il Vangelo. Anzitutto Gesù contrappone alla sola esteriorità formale etica l'osservanza interiore o del cuore, in e per cui l'uomo diventa cattivo o inquinato e/o buono o puro

<sup>103</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 109.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 105.

(9,4;15,19; 22,37). Per la concezione integrale o olistica biblica, giudaica e matteane dell'uomo il cuore è la parte fondamentale che indica tutto l'uomo. Infatti «i LXX, quasi senza eccezione, hanno reso i due concetti [ebraici] *leb*, *levab*, cuore, con *kardia*, cuore [che] significa *l'interiorità della persona umana*, la sede dell'intelligenza, della conoscenza e della volontà, ma che assume anche il significato di *coscienza*»<sup>105</sup>. «Specialmente Mt ha mostrato nella figura del fariseo la condotta ipocrita: Mt 6,1-8.16-24; 7,15-23; 15,7-9; 23,1-37. Gesù invece esige l'unità di cuore, parola e azione: Mt 12,34; Lc 6,45. Questa accentuata richiesta del cuore nella predicazione di Gesù non sta nel senso di uno spiritualismo; essa presuppone sempre l'azione dell'uomo, ma vuole impedire ad essa di diventare ipocrisia e menzogna»<sup>106</sup>. Perciò secondo Matteo «il movimento verso Dio e verso gli altri è in primo luogo un movimento del cuore»<sup>107</sup>. In secondo luogo, Gesù alla numerosa minuziosità legalista farisaica con i suoi «613 precetti, negativi tanti quanti i giorni dell'anno solare [365] e positivi tanti quanti le ossa del corpo [248]», Gesù propone la radicale essenzialità, ma non dei consigli, bensì dell'intera volontà del Padre<sup>108</sup>. Ai 39 divieti concernenti il sabato Gesù, come «Signore del sabato», propone la «filantropia» del «sabato per l'uomo, non l'uomo per il sabato» come espressione della regale misericordia del Padre (Mt 12,8; Mc 2,27)<sup>109</sup>. La radicale essenzializzazione consiste nell'agape per Dio e per il prossimo, compreso il nemico, come «primo e massimo comandamento e il secondo simile a questo, da cui dipendono tutta le legge e i profeti» (22,39-40). «La legge è unificata nell'essenziale: tutte le esigenze sono incentrate sul duplice comandamento dell'amore: l'amore come apertura a Dio e come apertura agli altri; 5,21-48; 7,1-5.12»<sup>110</sup>. In terzo luogo alla contrattualistica del merito davanti a Dio Gesù sostituisce la gratuita di fronte al Padre che vede nel segreto. Il merito à la gratuità dell'amore rivolto anche ai nemici e la fiducia assoluta nella bontà del Padre (38-48, 6, 8.32). Di fronte alla legge «Gesù resta dunque un maestro di etica e non un legislatore. Gesù ha spezzato tutte le angustie della legge mediante la libertà dell'amore. Ogni realtà giuridica che tocca solo ciò che è esterno, periferico per l'uomo, non è ancora morale; solo a partire dal centro dell'uomo, da suo cuore, ogni cosa ottiene il suo carattere e valore morale. Dove l'agire resta legalistico-esteriore, Gesù eleva la sua protesta»<sup>111</sup>. In sintesi, «[1] la torà non rappresenta per Gesù l'esclusivo quadro di riferimento normativo, ma è comunque il fondamento stabile del comportamento morale e della prassi religiosa. [2] La predicazione della *basileia* rivela una conoscenza nuova e profonda del volere di Dio che implica anche un atteggiamento critico riguardo ad alcune interpretazioni e pratiche del suo tempo. [3] In definitiva Gesù nel suo profondo legame con il Padre, nella sua conoscenza immediata di Dio, rivolto verso gli uomini e preoccupato della loro salvezza, finisce per annunciare un ethos nuovo, suo proprio. [4] Tale pretesa di annunciare la volontà assoluta e pura di Dio è fondata sulla certezza di recare egli stesso la signoria di Dio nella sua forza liberatrice e ad un tempo vincolante»<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 219; A. SAND, *kardia*, *DENT* 1,1909.

<sup>106</sup> SAND, *kardia*, *DENT* 1,1912.

<sup>107</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 219.

<sup>108</sup> J. BONSRIVEN, *Le judaïsme*, 78.

<sup>109</sup> SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, 89.

<sup>110</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 219-220.

<sup>111</sup> SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, 1, 87.90.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 91.

---

## *Settima domenica del Tempo ordinario*

Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due.<sup>42</sup> Da' a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle.

Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5,38-48).

Le due ultime antitesi di Mt 5,38-48, mentre completano le quattro precedenti, vv 21-37, come sei esemplificazioni sulla giustizia superiore richiesta al cristiano, vv 17-20, costituiscono anche il tema per questa domenica: l'amore per il prossimo compreso il nemico come e perché così ama Dio, il Padre celeste.

### **1. Il testo e contesto di Mt 5,38-48**

La prima lettura, Lv 19,1-2. 17-18, muovendo dalla santità di Jahve, formula il comandamento dell'amore per il prossimo. Per l'autore del Salmo la santità di Jahve è «misericordia, amore, pietà», come di Padre per i suoi figli (Sal 103,4.8.13). Nella seconda lettura Paolo considera la santità della comunità cristiana come «tempio di Dio» in cui «abita lo Spirito di Dio», per cui i cristiani sono «di Cristo e Cristo è di Dio» (1Cor 3, 16.23). Il testo di Mt 5,38-48, riprendendo il rapporto tra santità e amore di Dio per Cristo nello Spirito, esprime in modo plastico lo stile dell'amore cristiano.

Il contesto mediato di Mt 5,38-48 è il DM e immediato è quello delle antitesi, vv 21-48, che esemplificano e completano il concetto di giustizia superiore del v 20. Infatti la «giustizia superiore, *perisseúsē*», del v 20 trova la sua inclusione con «lo straordinario, *perussòn*» del v 47. I vv 21-48 sono sei esemplificazione che sviluppano in modo progressivo il v 20. Matteo vuol far comprendere in modo plastico come si passa dalla giustizia degli «scribi e dei farisei» a quella superiore o straordinaria che consente di entrare nel Regno dei cieli come «perfetti» figli del Padre celeste. L'evangelista attua questo confronto antitetico su sei aspetti della vita di relazione: omicidio e riconciliazione, vv 21-26; adulterio e scandalo, vv 27-30; divorzio, vv 31-32 (Mt 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18); giuramento, vv 33-37; legge del taglione, vv 38-42 (Lc 6,29-30); amore dei nemici, vv 43-48 (Lc 6,27-28.32-36), come compimento della Legge e dei Profeti o della giustizia superiore o della volontà del Padre

(5,17.20; 7,12.21; 22,40). Con quest'ordine progressivo dei temi Matteo evidenzia come «le ultime due antitesi mettono l'accento sull'amore degli altri. La quinta lo definisce negativamente come rinuncia all'uso della forza davanti all'avversario (v 39a) e , già positivamente, come compimento di gesti di benevolenza nei riguardi del prossimo, anche avversario (vv 39b-42). La sesta illumina che cosa significhi, in senso positivo, amare la persona dei nemici e ne mostra il fondamento divino»<sup>1</sup>.

L'ambiente culturale permette di comprendere meglio la struttura e il messaggio del testo matteoano 5,38-48. Infatti il testo lascia intravedere alcuni sfondi del suo ambiente vitale. All'esterno la comunità matteana di Antiochia di Siria degli anni 80-90 non può prescindere dal confronto con la cultura giudaico-farisaica su come interpretare la Scrittura ed in particolare la Legge. Vanno intese secondo la tradizione orale-scritta dei rabbini o di Gesù? Inoltre i singoli cristiani, come i discepoli storici di Gesù, devono convivere nel loro contesto economico, sociale, giuridico, etico, politico della Palestina e di Siria occupate dalle legioni romane. Per orientare i cristiani in queste situazioni Matteo usa metodo-linguaggio «giudeo-farisaico» per interpretare l'AT e in particolare la Legge secondo la tradizione orale-scritta di Gesù<sup>2</sup>. All'interno la comunità ecclesiale si sperimenta un clima di rilassamento o di «poca fede» (6,30), di turbamento per l'incoerenza da parte di «falsi profeti» (7,15), di non attenzione ai fratelli più deboli (18,8-14), di autoritarismo di stampo farisaico (23,8-12), di persecuzione (5,11-12). Questo ambiente rende più comprensibile l'attenzione riservata alla "legge" e all'attuazione della volontà di Dio come amore del prossimo compreso il nemico. «La legge è al centro delle preoccupazioni di Mt. Formula la sua posizione badando a due fronti. Contro il giudaismo rabbinico d'obbedienza farisaica, non pretende certo di possedere una nuova Toràh, ma la Toràh restituita nella sua autenticità dal Messia. Contro gli "antinomisti" della sua chiesa che contestano la validità della Toràh, ne afferma l'autorità normativa per la fede. Ai suoi occhi, la Legge è dunque una parte costitutiva e inalienabile della predicazione cristiana (cf 5,17-29). E' la Legge reinterpretata dall'insegnamento e dal comportamento di Gesù »<sup>3</sup>.

L'origine, la struttura e il genere letterario di testo possono ulteriormente contribuire alla comprensione del suo messaggio. Per quanto concerne il contenuto «le antitesi 1. 2 3 4 non hanno paralleli evangelici (eccetto alcuni elementi degli sviluppi che le prolungano). Le antitesi 3. 5 e 6 hanno paralleli in Luca (ant. 3. 5 e 6) e Marco (ant. 3), ma in questi Vangeli la forma antitetica è assente. Possiamo quindi considerare che il contenuto comune di queste ultime antitesi proviene dalla fonte Q. In ciò che riguarda la forma antitetica: "Avete inteso che fu detto" + precetto della legge + "Ma io vi dico" tre opinioni maggiori emergono dalle discussioni. Le sei antitesi sono tradizionali; la forma antitetica risale a Gesù che si è opposto a certi enunciati della Toràhh. Le sei antitesi sono redazionali. procedono dall'evangelista». [Preferibilmente] «le antitesi 1. 2 e 4 sono tradizionali, anteriori all'evangelista; le antitesi 3. 5 e 6 sono redazionali. Le antitesi prima, seconda e quarta, che procedono dal fondo speciale [matteoano] sono "primarie"; la terza, quinta e sesta "secondarie". Per concludere se la forma antitetica di tutte o di parecchie antitesi è redazionale, non vi è alcun motivo per dubitare che il contenuto di tutte le antitesi abbia la

<sup>1</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 271.

<sup>2</sup> LUZ, *El evangelio*, 1, 347.

<sup>3</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 309-310.

sua fonte nell'insegnamento di Gesù [e] mantiene la sua coerenza con i contenuti del ministero di Gesù. Riteniamo questi dati come sicuri: qualunque sia l'origine del contenuto e della formula delle antitesi, Matteo li ha fatti suoi e noi dobbiamo capire il suo testo così come si fa leggere»<sup>4</sup>.

Per quanto concerne la struttura il testo «è diviso in sei unità letterarie, tutte costruite seguendo uno stesso schema. 1) l'introduzione di una tesi mediante la formula: "Avente inteso che fu detto agli antichi, *ēkoúsate óti erréthē toís archáiois*", vv 21 e 33, soppressione di "agli antichi" nei vv 27.38.43; formula semplificata nel v 31: "Fu detto"; 2) l'enunciato della tesi, che è una citazione dell'AT; 3) l'introduzione di un'antitesi con la formula: "ma io vi dico, *egō dē légō ymîn*"; 4) l'enunciato di Gesù che è una presa di posizione in relazione della tesi. In cinque unità su sei, l'"antitesi" è seguita da uno sviluppo sotto forma di spiegazioni concrete (vv 22b.34b-36.39b-42.44b-47), di esposizione causidica (vv 23-26), di minacce di sanzioni (vv 22b.29-30) o di invito generico (vv 37.48). Sul piano stilistico, le regole generali e assolute sono enunciate mediante formule con il *voi* (o *chiunque*) mentre gli esempi applicativi sono espressi con la formula *tu*. Parecchi autori sottolineano che mediante l'uso di "ancora, *pálin*" del v 33, Matteo ha separato le antitesi in due gruppi di tre. Ogni gruppo avrebbe rispettivamente 258/244 parole e 1131/1130 lettere. Sul piano del contenuto, l'aver incorniciato la serie delle antitesi con la prima e la sesta, manifesta che Matteo unifica le esigenze della nuova giustizia nel comandamento dell'amore reinterpretati da Gesù. Eppure c'è un vero movimento nelle antitesi, un vero progresso [un parallelismo progressivo] nella presentazione del contenuto della Legge, dalla prima che invita a evitare l'espressione della collera che ferisce il proprio fratello fino alle ultime due che chiedono di amare i propri nemici. L'ultimo versetto "sarete voi dunque perfetti, *ésethe oûn ymeís téleioi*" indica che siamo giunti al culmine della graduatoria»<sup>5</sup>.

Questa strutturazione del testo lascia intravedere anche la sua qualità letteraria. Questa dipenda dal valore che si dà alla forma antitetica. «la particella greca "ma, *dē*" che introduce la seconda parte della forma antitetica, è suscettibile di un duplice uso: un uso avversativo (ma) e un uso copulativo (in più). [Infatti si ha un] approfondimento della legge antica: ant. 1 (omicidio / collera). ant. (adulterio / cupidigia); ant. 6 (amare il prossimo / amare il proprio nemico): abrogazione della Legge antica. ant 3 (divorzio permesso / nessun divorzio); ant. 4 ( giuramento permesso □ nessun giuramento) ; ant 5 (legge del taglione / nessun taglione»<sup>6</sup>. Per quanto concerne l'uso dell'AT non si tratta sempre di citazioni letterali. «5, 21 (omicidio) cita il quinto comandamento del decalogo (Es 20,13; Dt 5,17), che poi accompagna con un'aggiunta. "chi ucciderà...", che riecheggia certi passi dell'AT senza citarli ( per es. Es 21,12; Lv 24,17); 5,27 (adulterio) cita il sesto comandamento del Decalogo (Es 20,4; Dt 5,18); 5,31 (ripudio) riprende Dt 24,1, ma non totalmente; 5,33 (giuramento) fa eco a certi versetti del Pentateuco, in particolare Es 20,7; Lv 19,12; Nm 30,3; Dt 23,22; 5,38 (taglione) corrisponde a una formula che si legge in tre passi (Es 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21); 5,43 (amore del prossimo) cita Lv 19,18 e aggiunge un comanda-

<sup>4</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 229.232; LUZ, *El evangelio*, 343-344

<sup>5</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 226-227.

<sup>6</sup> Ibidem, 228; invece per LUZ, *El vangelo* 343 «le antitesi primarie [1.2.4] radicalizzano il precetto veterotestamentario e le secondarie [3.5.6] lo invalidano» similmente per ZUMSTEIN, *La condition*, 312 nota 3 «la prima, la seconda e la quarta radicalizzano la Legge; la terza, la quinta e la sesta annunziano di fatto l'annullamento».

mento: “e odierai il tuo nemico” che non si trova in nessuna parte dell’AT almeno sotto questa formula radicale<sup>7</sup>. Quindi la forma antitetica non concerne tanto l’esegesi giudeo-farisaica dell’AT, cioè la *halaká*, quanto lo stesso AT. Il genere letterario antitetico: «Voi avete udito che fu detto... Ma io vi dico» è rabbino, ma il contenuto è gesuano-cristiano. «Quando un rabbino usa questa formula nei dibattiti sulla legge, egli cita nella sua tesi un’interpretazione della Legge trasmessa nella tradizione da uno o da altri rabbini, e propone, in antitesi, la propria interpretazione della Legge. Quindi, egli cerca di giustificare la sua interpretazione con l’aiuto di una citazione della Scrittura. Il rabbino che usa questa formula sa e dichiara che egli si oppone a un’opinione maggioritaria o generale. Dal confronto con lo schema rabbinico, due differenze significative appaiono nelle antitesi del DM. Nella tesi, Gesù cita un testo della Scrittura, non un’interpretazione di essa. In più, egli non giustifica la sua proposta personale come si fa nelle scuole; egli la proclama con autorità. Di conseguenza, anche se le antitesi matteane sono probabilmente ispirate dallo schema rabbinico, esse se ne distinguono in modo considerevole. Noi siamo in presenza di una formulazione nuova, senza equivalenti nel giudaismo<sup>8</sup>. L’analisi delle due ultime antitesi consente di verificare questa continuità letteraria e novità di spirito e di contenuto.

## 2. L’indicativo teologico di Mt 5,38-48

«Le due ultime antitesi in Matteo sono tematicamente collegate. Esse trattano dell’atteggiamento da prendere di fronte agli altri, specialmente di fronte a coloro che si comportano come avversari. Queste antitesi sono le uniche che Luca ha conservato nel suo vangelo (6,27-35). Ritroviamo in esse lo stesso contenuto sostanziale che c’è in Matteo, ma vi notiamo pure parecchie e significative differenze: 1. l’assenza della forma antitetica, e quindi di ogni riferimento all’AT; 2. l’unificazione letteraria e tematica di tutto il passo mediante la ripetizione del comandamento “amate i vostri nemici” all’inizio e alla fine (vv 27.35) e la ripresa dell’espressione “fare del bene” (vv 27.33.35); 3. l’invito finale a diventare “misericordiosi” come è “misericordioso il Padre vostro” (v 36), piuttosto che a diventare “perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48). E’ difficile ricostruire il testo della fonte comune a Matteo e a Luca<sup>9</sup>. Il testo di Matteo sarebbe più vicino alla fonte di quello di Luca. Più spesso si ammette che il testo di Luca sia più vicino alla fonte di quello di Matteo. Più probabilmente la fonte aveva due forme senza la forma antitetica e questo spiegherebbe meglio le divergenze tra Mt 5,38-48 e Lc 6,27-36. L’analisi dei testi permette di comprendere convenienze e differenze di messaggio.

### A. *Non vendetta, ma non opposizione, Mt 5,38-42 (Lc 6,29-30)*

I vari loghia dei due testi esistevano sciolti nella fonte Q. In Luca, nel contesto dell’amore dei nemici, formano un doppio parallelismo sinonimico di quattro imperativi componenti «due sentenze participiali in cui ogni volta il dativo si alterna con *apo* e il genitivo<sup>10</sup>. In schema: A. B.; A.’ B’. In Matteo, dopo l’introduzione del testo con la forma antitetica abbreviata: «Avete udito che fu detto: occhio per occhio, ma io vi dico», Gesù enuncia l’imperativo fondamentale di «non opporsi al malvagio», vv

<sup>7</sup> DIMAIS, *Il discorso*, 233-234.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>10</sup> S. LÉGASSE, *E chi è il mio prossimo?*, Dehoniane, Roma 1991, 119.

38-39b. Seguono quattro proposizioni con cinque imperativi che esemplificano l'imperativo fondamentale. Le quattro frasi formano un duplice parallelismo decre-scente. Ciascuna di esse è introdotta alternativamente dal pronome "chi, *óstis*", (vv 39b. 41) e da un participio preceduto da " a, *tō*" (vv 40.42). Il v 42 contiene però un duplice imperativo, che gli dà, nel passo, un accento speciale. In schema: «A. proposiz. rel. + imper. B. partic. dat. + imper; A'. proposiz. + imper. B'. partic. dat. + imper; imper. negativo. Determinanti sono i cinque imperativi [esemplificativi]. Per l'energia che li caratterizza sono da considerare come direttive profetiche. Sono disposti in modo da formare un *anticlimax*, cioè la direttiva che richiede l'imperativo più difficile è posta all'inizio»<sup>11</sup>.

Nel v 38 il soggetto dell'«avete udito che, *ēkoúsate óti*» è il voi dei discepoli; quello del passivo «fu detto, *erréthē*» è Jahve. Il contenuto della tesi del taglione viene mutuato da vari testi dell'AT (Es 21,23-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21). Tale norma è già codificata nel codice di Hammurabi; è alla base della legislazione del sistema dei Greci, dei Latini e di Israele, fosse ancora vigente al tempo di Gesù. «Non si può stabilire con certezza se e in quale misura la legge del taglione venisse applicata nella prassi giuridica del tempo di Gesù. Billerbeck risponde affermativamente, perché ritiene che i maestri della Mishna del II secolo disputano ancora su una motivazione biblica per il passaggio dall'interpretazione letterale del detto "occhio per occhio" a un risarcimento in denaro. Flavio Giuseppe presuppone entrambi. "Chi ha mutilato, subirà la stessa sorte, venendo privato di ciò che ha privato l'altro, a meno che il mutilato preferisca ricevere un risarcimento in denaro" (*Ant. Jud.*, 4,280)»<sup>12</sup>. La legge del taglione non è barbarica; è invece ma una mitigazione della settuplicata o illimitata vendetta del sangue di Lamech (Gen 4,23-24). Infatti rappresenta un inizio di umanizzazione dell'interrelazione e fa leva sulla responsabilità dei propri atti, sull'uguaglianza delle persone, sulla proporzionalità tra crimine e pena. Ciò nonostante Gesù comanda di superarla, v 39a. «Ma io vi dico di non opporvi al malvagio». Già in Pr 20,22 e poi in Rm 12,17; 1Ts 5,15 e 1Pt 3,9 la legge del taglione viene interpretata positivamente. In Mt 5,39a Gesù comanda di non stare contro, *antistēnai*, di non opporsi non tanto al maligno o alle forze del male, nel qual caso invece bisognerebbe opporsi (Gc 47), ma alla persona violenta. Questa non-opposizione non significa rinuncia alla difesa in tribunale; né è finalizzata a mettere in cattiva fama il violento o ad aggravare la sua posizione davanti a Dio (Pr 25,21-22); né induce a compiere strategie di missionarietà o di resistenza organizzata. La non-opposizione va praticata nei confronti di chi usa violenza e quindi rispetto alla sua azione. In tal modo si disinnesci la progressione delle violenze e si favorisce il miglioramento delle relazioni. Soprattutto la non-resistenza induce a capovolgere le istintive abitudini aggressive in azioni di relazione e a vedere, come fa Gesù Cristo, anche nell'uomo violento il prossimo. Il significato dell'imperativo del non stare-contro viene esplicitato dai cinque imperativi dei quattro esempi dei vv 39-42. Il primo esempio concerne in litigio, in cui uno viene colpito sulla guancia. Il linguaggio di Lc 6,29a è più raffinato, ma meno espressivo di quello matteoano. «A chi ti colpisce, *typ-tonti*, sulla guancia porgi, *páreche*, anche l'altra». Tuttavia l'impartivo presente luca-no "porgi" indica un comportamento abituale. Il testo di Mt è più crudo ma più evocativo. «Ma chi ti schiaffeggia, *rapízei*, sulla tua guancia destra, rivolgiti, *strépson*, a lui

<sup>11</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 272.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 274-275.

anche l'altra». Anzitutto il testo matteano tramite il verbo *rapizei* chiarifica l'imperativo di non-opposizione alludendo allo schiaffo dato al Servo di Jahve e allo stesso Gesù durante l'interrogazione del sommo pontefice (Is 50,5; Mt 26). In secondo luogo la precisazione della guancia destra suppone che lo schiaffo sia un manrovescio. Questo gesto «è considerato doppiamente ingiurioso e colui che lo riceve ha diritto a una doppia indenizzazione (cf Mishna: *Baba Kamma*, 8,6; *San* 58b). Ciò nonostante Gesù chiede di rispondere all'insulto presentandogli [volgendogli anche l'altra guancia. Si tratta, per lo meno, di un invito a lasciare cadere [per questa singola circostanza] il proprio diritto a una compensazione prevista dalla legge. Ma il testo [date queste precisazioni] dice certamente di più» come si può cogliere dal secondo esempio<sup>13</sup>. In Lc 6,29b, «rispetto a Matto l'immagine del secondo esempio è stata totalmente cambiata per renderla comprensibile ai credenti ellenistici. Si parla del gesto del ladro che strappa prima il vestito esterno (mantello) [più facile da togliere, *árontos*] e al quale non si deve neanche rifiutare [trat-tenere, *kólúsēs*] la tunica»<sup>14</sup>. Nel testo di Mt 5,40 il cambio dei verbi e l'inversione tra tunica e mantello lasciano capire che si tratta di un'esperienza forense. «A chi ti vuole processare, *thélonti soi krithēnai*, e toglierti, *labeîn*, la tunica, lasciagli, *àphes*, anche il mantello». «In un processo, la tunica, che è il vestito che si mette sotto, può essere data in pegno, ma bisogna lasciare al povero il suo mantello per proteggersi dal freddo della notte (Es 22,25-26; Dt 24,12-12). Invitando a lasciare, anche il proprio mantello, Gesù chiede non soltanto di dare la veste più preziosa ma, in fin dei conti, di dare tutto, tutto ciò che si ha per coprirsi»<sup>15</sup>. L'esempio lucano è meno radicale e più urbano; quello matteano è più radicale e più rozzo. Il derubato lucano del mantello ha ancora la tunica, non è un «povero in canna. L'accusato [matteano] è nudo di fronte al suo provocatore! E' povero in canna; infatti non può più essere privato d'altro che della veste che porta sul corpo»<sup>16</sup>. Il terzo esempio, v 41, assente in Luca, fa riferimento all'esperienza di un'azione esigita, imposta dall'autorità pubblica civile o militare romana di occupazione. «E chi ti requisisce, *angareúsei*, per un miglio, sottoponi con lui per due». «La requisizione consisteva nell'obbligare qualcuno ad accompagnare un rappresentante del potere per proteggerlo, portagli i bagagli o indicargli la strada»<sup>17</sup>. Più ampiamente ancora l'angheria è ogni prestazione esigita e imposta da altri in suo favore o vantaggio di un terzo. Il Cireneo viene angariato a portare al croce di Gesù (Mt 27,32). Gesù invita a compiere tale azione al di là di ciò a cui si viene costretti. Non per evitare danni maggiori né per il malsano gusto del soffrire, ma, come ha fatto Gesù per non opporsi al violento e così vincerlo con la bontà (Rm 12,17). L'ultimo esempio va oltre la non-opposizione, pur rimanendo nell'ambito della povertà. Non è chiaro se Luca 6,30 abbia radicalizzato Mt 5,42 o se Mt abbia adattato alla vita della comunità (questione di prestiti) un detto che primariamente parlava di aggressione. Il testo lucano è un duplice esempio, prima positivo e poi negativo di dono totale e continuato di beni materiali. «Dà, *dídou*, a chiunque ti chiede e non richiedere, *mē apaítei*, il tuo da chi te l'ha preso». Con l'uso dei due imperativi presenti Luca sottolinea la continuità dell'azione del donare e

<sup>13</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 265.

<sup>14</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 224.

<sup>15</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 265.

<sup>16</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 277.

<sup>17</sup> S. LÉGASSE, *I poveri di spirito. Vangelo e non violenza*, Paideia, Brescia 1976, 75.

del non richiedere la restituzione. Secondo Lc 14,33; 18,22 «ogni cristiano deve dare *tutti* i suoi beni a *tutti* quelli che lo sollecitano»<sup>18</sup>. Il teso matteano riporta un duplice esempio: il donare e l'imprestare. «Dà, *dós*, a chi ti doma e non volgere le spalle, *mē apostrophēs*, a chi vuole da te un prestito». Matteo, usando l'imperativo aoristo, non sottolinea la continuità di donare come in Luca, ma la sua singolarità. Nella seconda parte della sentenza non si tratta più di donare ma di prestare denaro o cose al richiedente. Anche in questa circostanza l'imperativo aoristo sottolinea la singolarità dell'atto dell'imprestare. «Donare, non volgere le spalle sono esortazioni che ricorrono del tutto simili anche nell'AT (Dt 15,7-11; Sir 29,1-7; *Sifre Dt 15,7 ss*)»<sup>19</sup>. In sintesi, l'imperativo fondamentale del non-opporci al malvagio viene spiegato attraverso cinque imperativi esemplari: porgi anche l'altra guancia, lascia anche la tunica, sottoponiti per due miglia, dona e non volgere le spalle. L'ordine esplicativo della non-opposizione è in decrescendo: non opposti al malvagio che ti percuote, che ti chiama in giudizio per il mantello, che ti angaria, che ti chiede un dono, che ti domanda un prestito. Il significato etico di questo concreto radicalismo decrescente verrà chiarito nell'imperativo antropologico. Esposizione dell'ultima e conclusiva antitesi dell'amore per il nemico completa il messaggio matteano sulla giustizia superiore come esistenza cristiana integrale o misericordiosa.

*B. Non odio, ma amore per il nemici, Mt 5,43-48 (Lc 6,27-28.32-36)*

Luca e Matteo attingono il contenuto dei loro testi dalla comune fonte Q, ma ciascuno elabora questo contenuto in forma differente.

Luca sembra sviluppare in due strofe concentriche il comando dell'amore dei nemici, distinte e congiunte al centro dalla regola d'oro. Nella prima strofa l'amore del nemico viene esplicitato in quattro esigenze, vv 27-28), corrispondenti e a Mt 5,43-44, seguite da quattro esempi (vv 29-30), simili a quelli matteani, vv 29b-42; viene poi la regola d'oro come conclusione della strofa, v 31, presente in Mt 7,12. La seconda strofa continua con tre esemplificazioni, vv 32-34, prese dai due imperativi dell'amare i nemici e del donare a chi chiede dei vv 27 e 30, per concludere come in conclusione ripetendo il comandamento dell'amare i nemici, fondato sulla promessa di diventare figli dell'Altissimo, benevolo verso gli ingrati e i malvagi, v 35. L'esortazione a diventare misericordiosi come il Padre è misericordioso, v 36, chiude ad un tempo il discorso e l'apre sulla tematica di come giudicare, vv 37-39. In schema. A. amore per i nemici, vv 27-28; B. quattro semplificazioni, vv 29-30; C. regola d'oro, v 31; B'. tre esemplificazioni per diventare figli dell'Altissimo, vv 32-35; A'. amore per i nemici, v 35; imitazione di Dio come misericordioso, v 36. Oltre l'elaborazione strutturale Luca esprime il messaggio del testo in modo più comprensibile per cristiani ellenici. «L'amore del nemico viene esplicitato in quattro esigenze (vv 27-28), seguite da quattro esempi (vv 29-30); la regola d'oro (v 32) conclude questa unità letteraria. Luca ha trovato nella fonte (cf Mt 5,46-47) il modello che ora sviluppa in tre esempi, costruiti a partire dagli elementi dei vv 27 e 30: amare - fare del bene - dare in prestito; il v 35 ha tutta l'aria di essere la conclusione della parte centrale del DP. La funzione letteraria del v 36 è discussa, ma probabilmente si tratta di una transizione, visti i legami con i loghia a monte e a valle»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> LÉGASSE, *E chi è il mio prossimo?*, 125.

<sup>19</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 278.

<sup>20</sup> ROSSÉ, *Luca*, 223. 227. 228 e 231.

«Come attesta Lc 6,27-28. 32-36, Mt ha trovato il contenuto della sesta antitesi nella fonte Q. Nell'insieme, la versione matteaana sembra più vicina a Q di quella di Luca. Infatti è più breve e meno elaborata; diversamente, il vocabolario lucano conviene a un uditorio pagano-cristiano ellenistico, mentre quello matteaano è ancora più vicino al mondo giudeo-palestinese»<sup>21</sup>. «La sesta antitesi illumina che cosa significhi, in senso positivo, amare la persona dei nemici e ne mostra il fondamento nel modello divino. La sesta antitesi offre la struttura seguente: la tesi (v 43); l'antitesi formulata da due imperativi [ambidue redazionali] (v 44); il motivo: il comportamento benefico di Dio nei riguardi di tutti, indicato da due esempi (v 45); due argomenti aggiunti (vv 46-47); il versetto di conclusione (v 48), che è il punto di arrivo di tutta la sezione delle antitesi e che con l'espressione "il Padre mio celeste" ripresa dei vv 5,16.45, assicura la transizione alla sezione seguente (6,1-18), centrata sul Padre celeste»<sup>22</sup>. Dal punto di vista estetico il testo «è caratterizzato da una serie di strutture parallele, tipicamente matteeane. I concetti paralleli si completano e si chiariscono a vicenda: amare/odiare, v 43, amare/pregare, nemici/persecutori, v 44, sole/pioggia, malvagi/buoni, giusti/ingiusti (chiasmo), v 45bc, amare/salutare, coloro che vi amano/vostri fratelli, pubblicani/pagani, vv 46.47, figli/voi, padre celeste/padre celeste vv 45a.48. In schema: A. a. b, tesi, v 43; B. a. b., antitesi, v 44; C. a. b., a'. b', fondamento teologico, v 45bc; C'. a. b. c., prima argomentazione, v 46; B'. a'. b'. c', seconda argomentazione, v 47; A'. a. a', conclusione, vv 45a e 48.

Matteo introduce la sesta antitesi, v 43a, con la formula breve. «Avete udito che fu detto», v 43a. La tesi si compone di due parti, una positiva e l'altra negativa: «Amerai, *agapēseis*, il tuo prossimo e odierai il tuo nemico», v 43bc. La prima parte della tesi, v 43b, corrisponde al testo di Lv 19,18b del LXX, privato della sua modalità. «come te stesso». Il significato di questo verbo specifico del greco biblico, prediligere, *agapāō*, non sottolinea l'aspetto fisio-psichico affettivo, ma quello pratico intelligente e libero o morale-teologale. «Il verbo "amare" implica in questo passo del Levitico, l'astenersi da ogni forma di torto al prossimo. Ma, partendo da altri passi (Dt 10,18-19; Lv 19,33-34) si è invitati a dare al verbo "amare" un contenuto pure positivo. Secondo la Toràh, amare il prossimo, significa astenersi dal ledere, positivamente, agire concretamente per il suo bene»<sup>23</sup>. La parte negativa della tesi, v 43c, non appare nell'AT. L'odiare potrebbe significare, data la povertà della lingua ebraica, l'assenza di amore (Dt 21,15) o il non obbligo di amare i nemici. Oppure potrebbe essere un eco dell'odio sacro per i nemici della comunità, in linea con certi salmi dei LXX (Sal 25,5; 100,3; 138,21-21) e con testi di Qumran. La Regola della Comunità stabilisce che i suoi membri «amino tutti i figli della luce...e odio tutti i figli delle tenebre» (1QS 1,9-11). Preferibilmente l'evangelista per costruire l'antitesi all'amore del prossimo, aveva bisogno della sua formulazione negativa. Questa trova il suo contesto di opposizione tra Giudei e Samaritani, Farisei e popolo della terra, gli *am ha-aretz*, i qumranici figli della luce e i mondani figli della tenebra. «Così come di fa leggere, il testo imputa al giudaismo tradizionale la consegna di odiare i propri nemici. Il senso del v 43c è quindi il seguente: il comandamento dell'amore del prossimo è stato trasmesso nell'ambito del giudaismo con un'interpretazione specifica, che escludeva espressamente i nemici dall'ambito dell'amore. E' molto probabile

<sup>21</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 313.

<sup>22</sup> DUAMIS, *Il discorso*, 271.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 271.

che Matteo non abbia creato di getto la formula "odierai il tuo nemico". Qui abbiamo a che fare con una "massima popolare" che traduceva la condotta abituale dell'Israelita medio dell'epoca<sup>24</sup>. Nell'antitesi del v 44a con l'autorevole contrapposizione «ma io vi dico» il Gesù matteo annulla la tesi negativa giudaica e supera quella positiva mosaica. Il testo lucano 6,27a, preso dalla fonte Q, viene introdotto da una debole avversativa «ma a voi che ascoltate», non concerne il contenuto ma l'uditorio cioè i discepoli in contrapposizione ai destinatari dei «guai». Il contenuto, vv 27b-28, è dato da quattro imperativi positivi opposti alle identità nei nemici: amate i nemici, beneficate gli odiatori, benedite i maledicenti, pregare per i calunniatori. Di fronte alla violenza la risposta cristiana va dall'esterno all'interno e «si pone sullo stesso piano della reazione ostile del nemico; il male vinto dal bene corrispondente, da un atteggiamento positivo della stessa qualità, ma di segno opposto: "non lasciatevi vincere dal male, ma vinci col bene il male"»<sup>25</sup>. In Mt 5,44b Gesù dà solo due imperativi che corrispondono al primo e al quarto di Luca, con una modifica dell'identità dell'ultima categoria di nemici. «Prediligete i vostri nemici, *echthrou̅s*, e pregate per i vostri persecutori, *diōkōntōn*». I calunniatori lucani diventano i persecutori matteani. La categoria generica lucana di odiatori, v 27c, viene precisata da Matteo con quella di persecutori. Da questo risulta «che i nemici da amare sono in primo luogo e soprattutto i persecutori collettivi e personali, Ebrei e Pagan, dei cristiani (Mt 5,10-12; 10,22.23; 23,34; 24,9)»<sup>26</sup>. I nemici vanno amati non in quanto nemici, ma perché è prossimo amato da Dio. I discepoli sono perseguitati non come persone, ma in quanto cristiani, ossia a causa di Gesù o del suo vangelo (5,11). Il comandamento di Gesù concerne sia la comunità, il voi dei discepoli, sia i singoli cristiani. L'amore richiesto non è quello erotico né quello affettivo parentale né quello amicale, ma quello specificatamente teologale cristiano, che concerne soprattutto la volontà di benevolenza. «L'amore include anche il nemico o non è amore. L'amore del nemico è la prova dell'autenticità dell'amore del prossimo: è la sua verifica critica. Bisogna intendersi sul termine amore: non si tratta di un sentimento né di una naturale benevolenza. Matteo concretizza l'amore tramite il tema della preghiera: amare il proprio nemico non significa ignorare la sua ostilità, non rispondere alle sue provocazioni, ma ad agire in suo favore fino a prendere parte per lui davanti a Dio» come ha fatto Gesù, Stefano (Lc 23,34; At 7,60)<sup>27</sup>. Il fondamento di questo amore è teologico, v 45a. I cristiani possono e devono amare i nemici per esprimere il loro diventare tali. «Affinché diventiate figli del Padre vostro celeste» o «dell'Altissimo secondo Luca 6,35c). «Chi è capace di amare i propri nemici si dimostra figlio (creatura) di Dio. L'indole dei figli è l'indole del padre, la sua è la loro natura, la sua condotta la loro condotta. Dalla somiglianza si riconosce la parentela»<sup>28</sup>. Il fatto di tale filiazione può essere inteso come una promessa o come una conseguenza. A chi si comporta così viene donata la filiazione o il comportarsi così è conseguenza della filiazione divina?. Il senso dinamico di filiazione, come relazione salvifica e gratuita già presente nell'AT e nel giudaismo, con il Padre tramite Gesù compone i due aspetti. I cristiani che amano i nemici, come i pacificatori di 5,9, mo-

<sup>24</sup> *Ibidem*, 272-273.

<sup>25</sup> ROSSÉ, *Luca*, 223-224.

<sup>26</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 273-274.

<sup>27</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 318-319.

<sup>28</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 291.

strando le opere del Padre (5,16), da una parte sono già figli di Dio, invocandolo come Padre, dall'altra parte stanno già diventandolo. «Dio ha già accolto i discepoli, ma finché vivono in questo mondo essi si trovano sotto la prova. Solo alla fine saranno irrevocabilmente suoi figli»<sup>29</sup>. Con due frasi parallele concernenti l'amore di Dio, Matteo evidenzia il fondamento e il significato dell'amore per i nemici, v 45bc. «Dio fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» così i cristiani possono e devono amare tutti gli uomini nemici e amici. «Sopprimendo tutte le restrizioni e facendo di una "situazione limite" la regola, il Cristo matteano fa comprendere che l'amore non è un impegno limitato, circoscritto, occasionale. L'amore è un compito infinito, illimitato che non è mai terminato. Questa distruzione del limite, questa radicalizzazione dell'esigenza è d'altra parte il filo conduttore delle antitesi, costruite secondo lo schema "non solamente... ma anche"»<sup>30</sup>. Oltre il fondante esemplarismo teologico l'evangelista spiega ulteriormente cosa significhi l'amore integrale con due argomentazioni, vv 46-47. Matteo e Luca sviluppano questo dato della fonte Q secondo le sensibilità delle loro comunità. Luca, riprendendo i motivi nel v 32 del v 27a amare, nel v 33 del 27b beneficiare e nel v 34 del v 30a prestare, sviluppa lo stesso argomento come tre frasi parallele negative, vv 32-34, riassunte da una frase positiva, v 35abc, seguita da due conseguenze positive, v 35de. Luca per rendere l'argomentazione comprensibile a dei cristiani ellenico-pagani al posto di pubblicani e pagani matteani, parla di peccatori. La forza dell'argomentazione consiste nel far risaltare la differenza dell'amare, del beneficiare e del prestare tra peccatori e cristiani. I primi amano, beneficiano e prestano spontaneamente in forza della reciprocità, ossia del calcolo. Per tre volte il Gesù lucano sottolinea che se i cristiani amano, beneficiano e imprestano in vista del ricambio si comportano come i peccatori e quindi chiede retoricamente ai voi dei suoi discepoli «quale grazia(favore) per voi, *poía ymîn cháris*». L'evidente risposta è nulla. Perciò nel v 35a con una leggera avversativa positiva Gesù riassume: «piuttosto amate i vostri nemici e fate del bene e prestate non sperando nulla di ritorno». A chi ama in questo modo appartiene già la grande «ricompensa, *misthòs*» o favore di Dio che consiste nel diventare figli dell'Altissimo. Infatti chi ama così ama come ama Dio «che è buono verso gli ingrati e i malvagi». «Dio dà la sua grazia, cioè la sua approvazione, il suo favore a chi entra nella logica dell'amore divino, aperto e gratuito, manifestatosi in Cristo»<sup>31</sup>. Nei vv 46-47 la duplice argomentazione del Gesù matteano è condotta secondo l'uditorio giudeo-cristiano. Infatti l'argomentazione è negativa e consiste nel far emergere la differenza tra l'amore reciproco dei pubblicani e il salutare spontaneo dei pagani e quello gratuito e impegnativo dei discepoli cristiani. Infatti se i discepoli si limitano come i pubblicani ad amare coloro che li riamano, non possono sperare «alcuna ricompensa, *mithón*». E se si limitano a salutare solo i fratelli come fanno i pagani, «non fanno niente di più, *tí perissón poieíte*». In sintesi «in questo appello a un "di più" (*perissón*, v 47). ciò è implicitamente un invito a praticare una giustizia che "supera" (*perisseúsē*, v 20), quella degli scribi e dei farisei, giustizia sovrabbondante che è descritta dall'insieme delle antitesi, il cui culmine è l'amore dei nemici. L'appello a un "di più" non è altro che un appello a un andare oltre costante e senza limiti, il cui modello è l'essere e l'agire stesso di Dio

<sup>29</sup> *Ibidem*, 1, 293.

<sup>30</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 319.

<sup>31</sup> ROSSÉ, *Luca*, 228.

(vv 45-48). Mt 5,45-47 e il passo di Lc 6,32-35 dimostrano bene che il comandamento di amare i propri nemici non è una richiesta "naturale". Gesù ha [vissuto e] pronunciato questa richiesta partendo dal presupposto non "naturale" che il regno di Dio è già presente e che ciascuno [come la comunità] è chiamato a vivere la vita di questo Regno»<sup>32</sup>.

Per Matteo il v 48 sembra essere ad un tempo la ricapitolazione e la conclusione delle antitesi ed in modo particolare dell'ultima: l'integrità dell'amore cristiano esemplarizzato e fondato su quello del Padre celeste. Analogamente per Luca il v 36 sembra concludere i vv 32-35 e già introdurre ai vv 37-42. I due testi pongono tre problemi: il loro rapporto, il significato cristiano dell'imitazione del Padre e lo specifico contenuto di tale imitazione. Sembra che il testo lucano «diventate misericordiosi, *gínesthe oiktírmones*, come anche, *kathōs*, il Padre vostro è misericordioso, *oiktírmōn*» sia più vicino alla fonte Q di quello matteoano. Tramite l'imperativo presente il Gesù lucano invita i cristiani diventare continuamente, ogni giorno, misericordiosi. Il «come anche, *kathōs*» è dato dall'esempio, che è sempre anche fondamento o possibilità, di tale atteggiamento il Padre. Nell'AT Jahve è qualificato come «misericordioso e pietoso. Infatti gli aggettivi, *rĀĒûm*, 12/13x viene predicato di Dio, *hammûn*, 11/12x è attribuito a Dio, *oiktírmōn*, 13/17x qualifica Dio, *eleēmōn*, 12x è predicato di Dio, *chrēstós* 18/25x pure è detto di Dio. «Jahve, Jahve, Dio misericordioso e pietoso lento all'ira e ricco di grazia, che perdona la colpa, la trasgressione il peccato»(Es 3,46). Jahve è un Duo paterno. «Come un padre ha pietà dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono» (Sal 103,13). Questa tenerezza materna-paterna di Jahve diventa nel giudaismo motivo di imitazione nel *Targum di Gerusalemme* su Lv 22,18. «Popolo mio, figli di Israele, come il vostro Padre è misericordioso in Cielo, così voi dovere essere misericordiosi sulla terra». Nel NT Gesù, esercitando la misericordia materna-paterna rispetto alle sofferenze umane (Lc 7,13), rivela quella del Padre (Lc 15,20). Il cristiani diventano realmente figli di Dio se sanno essere «benevoli e misericordiosi» verso tutti, amici e nemici «come anche è benevolo l'Altissimo verso gli ingrati e i malvagi, come anche è misericordioso il Padre» (Lc 6,35.36; Mt 18,33). I cristiani possono e devono essere pieni «di misericordia, perdonandosi a vicenda "come" il Signore ha perdonato» (Col 3,12-13). Devono «diventare buoni e pieni di compassione, perdonandosi a vicenda "come" Dio ha perdonato in Cristo» (Ef 4,32). In sintesi, per Luca «il discepolo è chiamato a imitare il Padre là dove si manifesta e viene sperimentato come Colui che perdona e ricrea (cf 18,23ss). Il tema della misericordia caratterizza per Gesù il legame intimo tra la realtà di Dio-Padre e la venuta del Regno»<sup>33</sup>.

Mt 5,48 «siate dunque, *ésesthe oûn*, voi perfetti, *téleioi*, come, *ōs*, il Padre vostro, il celeste, è perfetto, *téleios*» è probabilmente meno originario del parallelo di Lc 6,36. Il testo matteoano, analogamente a quello lucano, ha una struttura binaria parallela: imperativo da realizzare e modello secondo cui attuarlo. Oltre le medesima struttura il testo matteoano risulta, mediante sette modifiche, più elaborato. All'imperativo presente medio lucano «diventate, *gínesthe*, fa da riscontro il futuro medio indicativo «sarete, *ésesthe*» con valore di imperativo. Inframmette tra l'imperativo e il predicato il conclusivo «dunque, *oûn*» e il pronome personale «voi, *ymeîs*». Al participio aggettivale lucano «misericordiosi, *oiktírmoi*» fa da riscontro quello

<sup>32</sup> DIMAIS, *Il discorso*, 279-280.

<sup>33</sup> ROSSÉ, *Luca*, 232.

matteano di «perfetti, *téleioi*». Al complesso lucano «come anche, *kathōs*» subentra il semplice matteano «come, *ōs*». Al posto del semplice «padre vostro» lucano appare il complesso «il padre vostro, quello celeste». Qualificato da Luca come «misericordioso, *oiktírmōn*» e da Matteo come «perfetto, *téleios*». I due testi si chiudono ugualmente con la semplice copula «è, *éstin*». La differenza più rilevante è data dal valore del predicato aggettivale «perfetti/perfetto come termine di paragono per l'imitazione dei discepoli rispetto al Padre vostro quello celeste. Nella cultura greca l'aggettivo perfetto/i, come non mancante di niente, completo «che basta a stesso», viene attribuito non solo alle cose, ma anche al *kosmos*, a certi uomini e soprattutto a Dio come «perfettissimo»<sup>34</sup>. Nell'AT «i termini che corrispondono al nostro aggettivo "perfetto" sono frequenti: *tâmim* [completo] ricorre 89x, *tâm* [completo] 15x, *shâlem* [integro] 28x; ma mai sono attribuiti a Dio. [Similmente] gli equivalenti greci [nel LXX], *téleios* (20x), *ámōmos* (87x), *ámemptos* (15x) ma si usano a proposito di Dio. I testi di Qumran fanno grande uso del vocabolario di "perfezione" [1Qs 1,8]: ma mai lo utilizzano per parlare di Dio. In tutto il giudaismo post-biblico non conosciamo un solo caso dove Dio sia detto "perfetto". Nel NT, non c'è altro esempio che Mt 5,48. Questo silenzio non è casuale. Gli aggettivi ebraici o aramaici che noi traduciamo con "perfetto" esprimo un'idea di totalità; si predicano a ciò che è completo, intatto, a ciò che non manca niente. Al giovane che ha osservato tutti comandamenti Gesù dichiara, cf Mc 10,21: "Un cosa ti manca"; Mt 19,21 non vuole dire altro quando scrive. "Se tu vuoi essere perfetto", cioè: se tu vuoi che non ti manchi niente. Usato in questo senso, l'aggettivo "perfetto" conviene solo agli esseri limitati. Si può dire che le opere, le vie, la Legge di Dio, [il cuore, Noè Abramo, Israele (1Cr 29,9; Gen 6,9; 17,1; Dt 18,13) sono perfetti, ma non si dice mai che lui stesso è perfetto, come non si dice che è "completo", "finito". L'accento del testo, più che sull'influenza del pensiero greco, cade sulla qualità che Gesù richiede dai suoi discepoli [l'integrità]. Il testo però porta anche l'idea che si deve prendere esempio da Dio; così si trasporta in Dio una qualità umana. E' a partire dall'ideale di perfezione propria agli uomini che Dio è chiamato "perfetto; siamo dunque in presenza di un antropomorfismo»<sup>35</sup>. Così Dio pensato come perfetto o integro umano diventa imitabile dall'uomo. Il tema dell'imitazione di Dio non è specifico di Gesù e del cristianesimo. Nell'antichità greco-romana l'imitazione di Dio è un motivo per l'agire umano, soprattutto nell'etica stoica. «Se vuoi imitare gli dei, fa opere di bene anche agli ingrati, perché anche sui malvagi si leva il sole e i mari sono aperti anche ai pirati ( Senca. *de ben.*, 4,26; cf Platone, *Leggi*, 4,713e; *Fedro*, 523ab; Epitteto, *Diatribes*, 2,14; Marco Aurelio, *Ricordi* 9,11). Nell'AT Lv 19,2, «siate santi, perché io sono santo» non fonda l'imitazione la possibilità della santità. «Dio domanda agli Israeliti di essere santi, non *come* lui stesso è santo, ma *perché, kî, ôti*, lui è santo la congiunzione *kî* esprime un rapporto di conseguenza piuttosto che di somiglianza»<sup>36</sup>. «Nel giudaismo alcuni testi rabbinici invitano a imitare la condotta divina nella linea dell'essere umano fatto ad immagine di Dio. "Noi dobbiamo essere simili a Dio; siccome egli è misericordioso e generoso, sii anche tu misericordioso e generoso» (*Mel-*

<sup>34</sup> PLATONE, *Timeo*, 68e, Rusconi, Milano 1991, 1391.

<sup>35</sup> J. DUPONT, *L'appel à imiter Dieu en Mt 5,48 et Lc 6,36. Etudes sur les évangiles synoptiques*, II, University Press, Leuven 1985, 537-538.

<sup>36</sup> DUPONT. *L'appel*, 532.

*kita* su Es 15,2)»<sup>37</sup>. Secondo alcuni l'invito del Gesù matteoano «*èsesthe téleioi* sembra combinare Lv 19, 2 [*ágioi èsesthe*] con Dt 18,13 LXX [*téleios ésē*]»<sup>38</sup>. Secondo questo invito i discepoli sono esortati a imitare Dio loro Padre celeste con il loro comportamento e in particolare con il loro amore integrale nella sua qualità e senza limiti nella sua estensione. In sintesi, anzitutto, rispetto al rapporto tra il testo matteoano e quello lucano «il punto di vista di Luca è teocentrico: egli invita i discepoli a imitare, nella loro condotta, la misericordia di Dio. Matteo è antropocentrico e moralizzatore: i discepoli sono invitati a una "giustizia perfetta [integrale], e quest'ideale di perfezione è riportato a Dio»<sup>39</sup>. Secondo, dal punto di vista del messaggio «se bisogna amare i propri nemici, lo si fa per essere conformi alla condotta di Dio-Padre e per diventare così suoi figli. Diventare figli si realizza solo là dove il discepolo scopre nel Padre il suo paradigma del suo agire o, con altri termini, là dove il discepolo ama il suo prossimo, anche nemico, nello stesso modo che il Padre lo ama»<sup>40</sup>. Terzo, per quanto concerne la perfezione matteaana «la nota dominante accentua [è] la totalità, l'integralità dell'impegno»<sup>41</sup>. Quarto, per quanto concerne la l'intera sequenza delle antitesi si notano «la continuità fra l'insegnamento di Gesù e la Toràh, la radicalizzazione della Toràh, l'autorità di Gesù supera la Toràh, per cui in senso cristiano l'autorità della Toràh è sostenuta da quella di Gesù»<sup>42</sup>. Quinto, «la perfezione implica due aspetti: del cuore e l'integrità dell'obbedienza come momento soggettivo, e il compimento esatto di tutte le esigenze della legge come aspetto oggettivo. L'aspetto quantitativo nella prospettiva matteaana di giustizia, che affiora già nel v 20 e di nuovo nel v 47 con il termine "più, *perissón*", concernente l'osservanza dell'unico precetto.... Con il v 48, da ultimo, Matteo riconduce la parinesi delle antitesi a Dio stesso»<sup>43</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

I due testi, come l'intera serie delle antitesi, nella storia dell'esegesi hanno avuto differenti interpretazioni. Questa differenza dipende sia dal linguaggio metaforico dei testi sia dall'importanza dei due temi: la non-resistenza e l'amore dei nemici.

Per quanto riguarda il linguaggio i casi emblematici di Gesù si possono intendere come «modelli di comportamento», «prospettive etiche», «massime e precetti a carattere teologico-escatologico e particolari»<sup>44</sup>. Oltre le varie proposte il linguaggio esemplificativo è un modo usato da Gesù per sbloccare la rigidità della norma etica senza svuotarla, ma allargarla come orizzonte e contenuto ad un tempo nella concretezza della vita. «La situazione straordinaria che viene evocata permette di mostrare, con la forza eccessiva della caricatura, la condotta di cui il discepolo dovrà dare prova nella normalità della sua vita quotidiana»<sup>45</sup>. Più in concreto la novità

<sup>37</sup> Dumais, *Il discorso*, 281-282.

<sup>38</sup> SCHÜRMAN, *IL Vangelo*, 1,586.

<sup>39</sup> ROSSÉ, *Luca*, 231, nota 184.

<sup>40</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 281.

<sup>41</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 323.

<sup>42</sup> I. BROER, *Osservazioni sull'interpretazione della Legge in Matteo*, K. KERTLEGE (ed.), *Saggi esegetici su la legge nel Nuovo Testamento*, EP, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 128.

<sup>43</sup> LUZ, *El evangelio*, 437-438.

<sup>44</sup> R. SCAHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. I. Da Gesù alla chiesa primitiva*. Paideia, Brescia 1986, 1989, 148-149.

<sup>45</sup> DUPONT, *Études*, 2, 775.

del significato delle antitesi concerne vari aspetti della vita morale. «1. Prende tutto l'uomo senza compromessi; 2. ciò comporta anche contenuti nuovi; 3. non più la lettera e la sua interpretazione rabbinica, ma l'interpretazione sollecitata dalla situazione e dai rapporti reciproci davanti a Dio; 4. vi è convergenza fra l'interpretazione e il suo annuncio del regno: Dio per l'uomo, l'uomo per l'uomo; 5. le conseguenze dell'interpretazione gesuana della legge sono: la democratizzazione, la semplificazione e l'ampliamento del rapporto con Dio; 6. le antitesi non sono da intendere legalisticamente come Leggi, perché le loro richieste sono superiori a quelle della Legge. Non sono quindi legge positiva [sia pure nuova] da interpretare; sono anzi intenzionalmente paradossali. Gesù usa la formulazione della legge per far capire e rivelare la realtà, che la legge impedisce di vedere»<sup>46</sup>. Il modo paradossale della formulazione delle due ultime antitesi consente di comprendere la loro differente interpretazione.

Per quanto concerne l'antitesi sulla non-violenza già all'intero del primo vangelo si dà una divergenza tra l'antitesi sulla non-violenza d 5,39-42 e la violenza dei «guai» di 23,13-28. La prima comunità cristiana sembra recepire e applicare l'indicazione della non-opposizione (Rm 12, 17. 21; 1 Ts 5,15; 1Pt 3,9). Nella storia dell'esgesi si danno un'interpretazione rigorista e una moderata. Già nei primi secoli come risulta da Tertulliano, *De Fuga*, 13, e dai *Canon di Ippolito*, 13, i cristiani devono rifiutare di prendere parte all'azione violenta militare, giuridica, economica. «Infatti quando eserciti la violenza, hai negato di essere discepolo di Cristo, non solo a parole, ma anche con le azioni» (*Opus imperfectum* 12). Dopo la svolta costantiniana «i difensori di una interpretazione letterale del nostro testo si incontra ormai negli ambienti di eretici, di chiese o gruppi minoritari dei valdesi, di Francesco d'Assisi, wiclefisti, Erasmo, Schwenkfeld, anabattisti, quaccheri, Tolstoj, G. Fox, Gandhi. Schweitzer, pacifisti cristiani e molti esponenti della teologia nera, i testimoni di Geova»<sup>47</sup>. Con la svolta costantiniana Eusebio di Cesarea, comprendendo l'unità dell'impero come espressione dell'unità del regno di Dio e quindi della chiesa, la violenza viene giustificata come difesa della fede. Per l'occidente Agostino nella lettera a Marcellino 2,13 tenta di comporre la non-opposizione e le imposizioni dello stato governato cristianamente in cui hanno luogo la violenza correttiva e la guerra "giusta" (*De civ. Dei*, 19,7), la pena di morte (*Disc. della Mont.*, 1,20,64), ma fa prevalere anche l'aspetto interiore sull'azione esteriore non-violenta. La non-opposizione per Agostino potrebbe essere preferita alla resistenza (*De lib. arb.*, 1,5). «La chiesa antica tentò di mitigare in diversi modi l'asprezza dei comandi di Gesù»<sup>48</sup>. Per Tommaso la «vendetta è una parte della virtù» dell'autodifesa; mentre viene condannata quella che viene fatta «*cum livore vindictæ*» (*Sth.*, 2-2, q 108, a 2; q 64, a 7). Nell'ambito della riforma si tenta di comporre non-opposizione e resistenza, distinguendo e separando l'uso della legge civile pubblica da quella morale personale. Perciò è lecita la violenza pubblica dello stato, mentre è vietata quella personale.

Analoga interpretazione viene dato al comandamento dell'amore per il nemico. Già nella *2Clem.*, 13, i cristiani sono esortati non solo ad amare i nemici, ma ad amarsi tra di loro. Origene in *Hom. in Cant.*, 2,8, rilevando che il comandamento non ha la

<sup>46</sup> G. SEGALLA, *Introduzione all'etica del Nuovo Testamento. Problema e storia*, Queriniana, Brescia 1989, 185-186.

<sup>47</sup> LUZ, *El evangelio*, 418.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 420.

precisazione di amare il nemico come se stesso, è sufficiente non odiarlo. Altri padri osservano che non si è tenuti ad amare il nemico come si ama il consanguineo e l'amico. S. Ambrogio, *De of.*, 1,11, considera l'amore al nemico tra i «doveri perfetti». Similmente per l'autore del *Liber Graduum*, 19,32 l'amore del nemico appartiene alla «via perfetta». Per Agostino, *Ench.*, 13, 73 la non-opposizione è un dono di Dio che concerne i perfetti a cui tutti i credenti devono tendere. Così nella scolastica amare i nemici in senso stretto «se non c'è necessità della carità appartiene alla perfezione della carità» (*Sth.*, 2-2, q 25, a 8). Inoltre tale amore viene limitato alla sfera personale e inteso più come attitudine che come concreta azione. In questo senso diventa lecito l'odio per il nemico nazionale, etnico, politico.

Ciò nonostante la non-violenza e l'amore al nemico restano un segno della giustizia superiore, resa possibile dalla presenza del regno attuata da Gesù come amore integrale del prossimo compreso il nemico. Per comprendere questo bisogna chiarire chi sia il soggetto attivo e passivo della non-opposizione e dell'amore del nemico e cosa significhi non-opposizione al violento e amore del nemico.

Secondo il Gesù matteoano il nemico a cui non bisogna opporre resistenza e da amare è anzitutto il nemico religioso personale-comunitario. Infatti l'uso del verbo «perseguitare» dell'ottava e nona beatitudine e della sesta antitesi (cf 5, 10.11.44) indicano «l'identità del nemico in Matteo, come nel resto del NT. Questo verbo e il sostantivo corrispondente [persecuzione] sono termini tecnici indicanti la persecuzione subita dai cristiani in quanto società religiosa e a causa della loro religione. Essi erano così oppressi dai due lati, dal lato giudaico (Mt 10,17-23; 23,3-4) e dal lato dei pagani (Mt 10,22; 24,9), quando non erano i giudei a trascinare i cristiani "davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza a loro (giudei) e ai pagani (Mt 10,18)»<sup>49</sup>. Non ogni difficoltà nella relazione con l'altro rende questo nemico. Si dà un conflitto positivo con l'altro o di difficoltà come tra educatore ed educando che serve alla reciproca collaborazione e un conflitto negativo o di ostilità che rende i conflittuanti nemici. Solo indirettamente il nemico può essere quello privato e per altri motivi personali. Il soggetto che subisce la violenza intenzionalmente sembra essere quello comunitario cristiano, il «voi» dei discepoli (5,11.39.44), ma di fatto e direttamente è soprattutto la singola persona cristiana e, solo tramite questa, la comunità ecclesiale come struttura sociale. Solo per analogia il soggetto colpito è ogni persona umana e tramite questa la corrispettiva comunità. Stabilito il soggetto attivo e passivo è ora possibile precisare il valore della non-opposizione e dell'amore dei nemici.

In una convivenza sempre più violenta la non-opposizione va considerata nel suo aspetto attivo e passivo personale e comunitario e all'interno dell'amore del prossimo compreso il violento e il nemico. Tuttavia secondo le due ultime antitesi matteeane la non violenza concerne una specifica strategia dell'amore del prossimo che mira a rendere il violento nonviolento, l'amore invece al nemico sottolinea l'integralità dell'amore come una storicizzazione dell'amore del Padre da parte dei suoi figli, tutti fratelli fra di loro.

La non-opposizione personale non va confusa con la viltà della passività contro la violenza e, per ragione opposta, non è un invito all'eroismo della perfezione. La non-opposizione va considerata nel suo duplice aspetto attivo e recettivo. L'aspet-

<sup>49</sup> LEGASSE, *Chi è il mio prossimo?*, 107-108.

to attivo della non-opposizione appartiene all'amore dell'altro compreso il violento come se stesso. Infatti il primato dell'amore dell'altro, compreso il violento, non estingue quello dell'autoamore. Dal punto di vista dell'intenzione l'etero-amore è regolato dall'autoamore. Dio stesso in Gesù, amandoci come peccatori più che come nemici, non si è de-divinizzato, ma si è realmente rivelato e attuato proprio come agape. Sicché, dal punto di vista oggettivo, ciascuno «ama soprattutto se stesso» per cui «l'uomo virtuoso sarà l'autentico "egoista"»<sup>50</sup>. La ragione di questo primato dall'autoamore oggettivo è dato dal fatto che ciascuno è «autoidentico per sostanza», all'altro «invece è unito per somiglianza di natura» (St., 1-2, q 27, a 3). L'autodifesa, e quindi per l'adulto, l'eterodifesa, appartengono all'autenticità dell'amore. In ogni uomo «c'è una certa speciale inclinazione naturale a rimuovere ciò che nuoce» (Sth., 2-2, q 108, a 2). Questa inclinazione alla difesa va attuata non solo per stessi e per l'altro, ma anche, sia pure in modo analogico, rispetto ai quei beni che costituiscono le possibilità della vita propria ed altrui. La fenomenologia della legittima difesa è molto complessa. Negativamente si tratta ogni volta di discernere come la propria azione violenta non diventi egoismo e/o odio. Positivamente resta chiaro che privare l'altro della vita fisica può diventare un dovere di giustizia e quindi di amore per difendere il proprio e l'altrui bene e valore. In questo senso la legittima difesa appare come una testimonianza che il male non vince sul bene. Solo in questa prospettiva si pone il problema della non-opposizione. La non-opposizione deve far evitare che il violento aumenti la sua violenza, ma non mira a convertirlo alla propria religione. Lo scopo primo della non-opposizione è interrompere la catena della violenza reciproca. Mira ad estinguere l'istinto, non dell'autodifesa, ma della vedetta, anche se mitigata dalla legge del taglione. La non-opposizione va considerata come una forma migliore dell'autodifesa. La sua preferibilità risulta dal rapporto tra bene della vita fisica e valore di quella spirituale. Ciò appare evidente quando la violenza è specificatamente a motivo della propria identità cristiana. Questa infatti, non solo è superiore alla propria identità fisica umana, ma implica, sia pure indirettamente, Gesù Cristo. In questo caso la non-opposizione o martirio è doverosa per affermate questi valori. Il dono della propria vita non si confonde con il disprezzo della vita fisica, o «*psychē*» (Mt 16,25) né con l'ostentazione della virilità stoica, ma come la preferibilità del valore della vita cristiana o «*zōē*» (Gv 15,13) sul bene della quella fisica. Il dono non violento del sommo bene della propria vita fisica sembra la migliore forma dell'amore per il violento per dar inizio in lui al processo di non-opposizione. Non si tratta di vincere il violento per umiliarlo, ma di superarlo nella bontà così che egli da una parte non si senta sconfitto e dall'altra incominci a comprendere che la sua vittoria non dipende dalla sua violenza ma dalla sua non-violenza. Così due non-violenti possono dialogare pacificamente su ciò che li divide e li contrappone. Proprio questo fa Dio tramite Gesù Cristo nello Spirito quando ci riconcilia con noi e tra di noi perdonandoci. Tramite la sua bontà misericordiosa ci rende nonviolenti ridonandoci alla nostra bontà persa con la violenza contro il fratello.

In quest'ottica si comprende anche la non-opposizione comunitaria. Per quanto concerne la comunità cristiana passivamente rispetto alla sua stessa identità la sua non-opposizione spirituale non può consistere che nell'affermazione della verità ri-

---

<sup>50</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 9, 8, 1169a. Rusconi, Milano 1993, 357.

velata, della sua mediazione sacramentale, della sua struttura comunitaria e della sua azione di annunciare il vangelo, di celebrare la salvezza e di animare la comunità. Per quanto concerne la sua realtà materiale la non-opposizione può essere ridotta al possesso-uso di quei beni che servono per svolgere la sua azione. La sua resistenza per difendersi non può che essere armata, ma spirituale, che al limite si può ridurre alla non-opposizione attiva. Ed in questo la chiesa può assumere fin dal suo interno il valore teologale di società, più che alternativa, di comunità non-violenta. Per quanto concerne la comunità laica la non-opposizione per il passato era componibile anche con una oculata ponderazione di resistenza attiva nelle varie forme di guerra. Oggi, data l'universalità della potenza offensiva bellica, è difficile calcolare la sua conseguenza. E d'altra parte un pacifismo ad ogni costo potrebbe significare lasciare dilagare la violenza e rinunciare alla funzione di difesa rispetto alle singole persone. Ogni intervento va valutato rispetto alle sue conseguenze positive e negativa. Oltre la reazione attiva, oggi si impone una serie di strategie politiche, diplomatiche, giudiziarie, autoritarie, economiche, mediatiche, pedagogiche, culturali. In particolare si tratta di promuovere: la conoscenza «delle esperienze [nonviolente] passate, la formazione delle persone all'attività nonviolenta, alla risoluzione nonviolenta dei conflitti, all'azione vera e propria», come «affiancamento della difesa armata con una difesa non violenta, l'intervento nonviolento in appoggio soprattutto nelle persone che si oppongono alla guerra, la democratizzazione di istituzioni»<sup>51</sup>. «La cultura della pace e della nonviolenza deve cercare e accattare nuove metodologie di difesa e di resistenza nonviolenta, e ciò perché "tra il fine e i mezzi esiste lo stesso indistruttibile legame che c'è tra il seme e l'albero" (Gandhi)»<sup>52</sup>.

Gesù non solo ci chiede la non-opposizione, ma l'amore per il nemico. Gli uomini più illuminati della storia hanno da sempre annunciato l'amore dei nemici. La novità cristiana non sta nell'affermazione, ma nella nuova intenzionalità e possibilità di tale amore. Il nemico da amare soprattutto per Matteo è quello religioso, che perseguita i discepoli proprio come cristiani. Tuttavia il senso di nemico può essere più ampio di quello religioso e personale. Il soggetto attivo di questo amore è personale e comunitario, sono il tu del cristiano e il voi dei discepoli. La qualità di tale amore è indicata dallo specifico verbo cristiano usato, *agapáō*, dai due evangelisti. Non si tratta di un amore affettivo, parentale e amicale, ma morale. Si può amare oggettivamente il nemico, pur provando nei suoi confronti sentimenti dell'inimicizia. L'amore per il nemico concerne la totalità dell'atteggiamento intellettuale e volitivo, ma non tutta la nostra dimensione fisio-psichica, che solo in parte possiamo dominare. Amare il nemico significa volere il suo bene, pregare per lui, beneficiarlo. La motivazione è antropologica e teologica. Non è possibile amare con tutto il cuore ed escludere qualcuno da tale amore. L'amore o è integrale o non è amore. L'amore esige di amare ciascuno come unico, ma nessuno come esclusivo, bensì come conclusivo di tutti. Quindi l'amore dei nemici è implicito nell'amore dei fratelli. «Ciò che tu ami, dice Agostino, in realtà tu ami in lui [nemico] non è ciò che egli è [nemico], ma ciò che vuoi che egli sia [o diventi buono]» (*In Io., ep., tract., 8,10*). Così infatti

<sup>51</sup> A. L'ABATE, *Nonviolenza*, L. LORENZETTI (ed.) *Dizionario di teologia della Pace*, EDB, Bologna 1997, 631-632.

<sup>52</sup> G. MATTAI, *Violenza*, S. LEONE E S. PRIVITERA (edd.), *Dizionario di Bioetica*, EDB-ISBN, Bologna 1994, 1035.

ama e cerca il Padre celeste e Gesù stesso l'uomo peccatore. Come egli ama asimmetricamente, donando sole e pioggia, ugualmente ai buoni come ai cattivi, ai giusti come agli ingiusti, così il cristiano diventa figlio del Padre amando anche i nemici. «In breve Gesù vuol dire: tale il padre, tale il figlio»<sup>53</sup>. Esempio per questo amore è Gesù Cristo stesso. Egli ha amato pregando per i suoi crocifissori. Egli, morendo amando tutti, è diventato la possibilità di amare in nostri nemici. «Mentre eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo» (Rm 5,10). L'amore per i nemici vale anche per la comunità ecclesiale. Spesso nella storia della chiesa tale comandamento viene disatteso a motivo della fede; si combattono i nemici della fede per amore delle fede. Se la chiesa è il sacramento della comunione trinitaria nella storia, è questa stessa comunione che consente ed impone l'amore anche per i nemici. Sia per il singolo sia per la comunità il nemico amato, proprio come altro non omologabile, diventa stimolo per comprendere il nostro egoismo (il nemico che è in noi) e quindi criterio dell'autenticità il nostro amore. L'alterità del Tu è la condizione per l'autenticità dell'Io. In questo senso «i nostri nemici sono i nostri più grandi maestri (Dalai Lama)»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> G. BARBAGLIO, *Amore dei nemici*, LORENZETTI, *Dizionario*, 610.

<sup>54</sup> E. BIANCHI, *Nemico*, *ibidem*, 612.

## *Ottava domenica del Tempo ordinario*

Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza. Perciò io vi dico: non preoccupatevi per la vostra vita, di quello che mangerete o berrete, né per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita non vale forse più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano e non mietono né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro che è nei cieli li nutre. Non valete forse più di loro? E chi di voi, per quanto si preoccupi, può allungare anche di poco la propria vita? E per il vestito, perché vi preoccupate? Osservate come crescono i gigli del campo: non faticano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora, se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani si getta nel forno, non farà molto di più per voi, gente di poca fede? Non preoccupatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose vanno in cerca i pagani. Il Padre vostro che è nei cieli, infatti, sa che ne avete bisogno. Cercate anzitutto il suo regno e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Dunque, non preoccupatevi del domani, perché il domani stesso si preoccuperà di sé. A ciascun giorno basta la sua pena (Mt 6,24-34).

Il tema di questa domenica, continuando a spiegare in che cosa consiste l'amore di Dio e del prossimo, come giustizia superiore, concerne l'"amore" per i beni materiali rispetto all'amore di Dio, Padre, sollecito di tutte le creature e in particolare degli uomini suoi figli.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 6,24-34**

La prima lettura sottolinea, nonostante la sfiducia degli ebrei in esilio, l'indubitabile e indefettibile amore materno di Jahve per Israele (Is 49,15). L'inno salmodico invita il popolo a non «attaccare il cuore alla ricchezza», ma a confidare in Jahve suo «rifugio, speranza, salvezza» (Sal 62, 6-8.11). Nella seconda lettura Paolo si presenta come «diacono di Cristo e fedele economo dei misteri di Dio» (1Cor, 4,1-2). Il testo evangelico indica come il cristiano non deve affannarsi, ma aver cura dei beni materiali senza venir meno all'amore nel «cercare anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia» (Mt 6,33).

Il contesto complessivo del brano è la parte centrale del DM. Più precisamente, 6,25-34 mentre a valle chiude le richieste sulla giustizia superiore introducono alle ultime sentenze, 7,1-11 del DM. A monte, dopo l'introduzione sulla giustizia superiore di 5,17-20, viene precisato in modo normativo tramite le sei antitesi in che cosa consiste la superiorità della giustizia come amore del prossimo compreso il nemico, 5,21-48. Seguono tre esempi sull'elemosina, sulla preghiera e sul digiuno per indicare la qualità segreta della giustizia superiore davanti al Padre, 6,1-18. In 6,19-34 viene precisata la giustizia superiore rispetto a beni terreni. E precisamente tale giustizia consiste nel tesaurizzare servendo Dio e non mammona, vv 19-24 e cercare, senza inquietarsi per i beni terreni, il Regno di Dio e la sua giustizia, vv 25-34. La pericope odierna, riportando anche il v 24, denota ancor più l'unità tra i vv 1-24 e i vv 25-34. «Nel DM la pericope è introdotta "per questo vi dico, *dià toûto légō ymîn*". L'espressione aggancia la pericope quanto precede. La tematica, iniziata in 6,19-24,

continua. Si tratta sempre dell'atteggiamento da prendersi di fronte ai beni terrestri e dell'opzione fondamentale per Dio e il Regno<sup>1</sup>»<sup>2</sup>.

Il pluristatificato contesto culturale consente di comprendere meglio quello letterario. Per quanto concerne l'AT e il giudaismo «il messaggio religioso dell'evangelo matura all'interno della tradizione sapienziale biblica e della religiosità giudaica. Il saggio ebreo di Gerusalemme del II secolo a. C., il Siracide, invita a tenere l'animo sgombro dalle preoccupazioni, dagli affanni per i beni perché tolgono il sonno e accorciano la vita, Sir 30,2-31,2. Gli fanno eco i maestri giudici del I secolo d. C., che ripetutamente esortano a non preoccuparsi per i beni materiali accontentandosi del necessario. La motivazione per raccomandare questa libertà dalle preoccupazioni materiali nei testi giudaici [non è la *traquillitas animi* dei filosofi stoici e cinici, ma] è data dalla fiducia in Dio creatore che si prende cura e dà il necessario a quelli che si dedicano allo studio della Toràh»<sup>3</sup>. Lo sfondo più vicino sembra essere l'ambiente socio-economico del Gesù storico come profeta itinerante che predica il Regno di Dio. Gesù, a partire dall'inizio della sua vita pubblica, non si comporta come un asceta alla maniera di Giovanni Battista né come un uomo interessato a beni materiali. Da una parte usa volentieri dei beni messi a sua disposizione, ma dall'altra parte a motivo dell'imminenza e dell'importanza del regno sceglie il distacco totale dai beni terreni. «Gesù praticò la povertà come rinuncia alle ricchezze (Mt 8,20: Mc 3,31; Gv 7,29)»; e questo esige anche dai suoi discepoli storici come «si legge in Mc 10,21: "va vendi... poi vieni e seguimi"»<sup>4</sup>. L'ambiente della fonte Q da cui Matteo e Luca traggono il loro testo sembra essere quello della comunità cristiana dei primi missionari itineranti. Il Gesù matteano vieta ai discepoli itineranti di preoccuparsi dei beni materiali a motivo dell'urgenza del regno-giustizia e della fiducia nel Padre. «Le parole, che hanno un parallelo in Mc 6,8, sono dunque parole di missione. Il campo di lavoro è infinitamente grande, e il tempo urge»<sup>5</sup>. Da ultimo l'ambiente di Mt 6,25-34 e di Lc 12,22-32, in seguito allo sviluppo della vita cristiana per cui le esigenze dei discepoli itineranti vengono estese a tutti i cristiani, è quello delle corrispettive comunità ecclesiali. L'assoluta fiducia nel Padre che dà il pane quotidiano a chi lo chiede consente e richiede di fare la scelta fondamentale di cercare anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, liberando da ogni preoccupazione per i beni materiali. «Gettate in lui (Dio) ogni vostra preoccupazione perché egli ha cura di voi» (1Pt 5,7).

Questo pluristatificato contesto culturale permette di comprendere meglio la struttura e il genere letterario del testo matteano. Infatti Mt 6, 19-34, tenendo conto delle parole tematiche, sembra avere una quadruplicata struttura: I. il tesoro nel cielo, vv 19-21; II. la luce del corpo, vv 22-23; III. Dio o mammona, vv 24; IV. non affanno, ma ricerca del regno di Dio, vv (24) 25-34. Le prime tre unità rivelano una certa affinità tematica e letteraria e perciò possono essere considerate come una prima parte della composizione, a cui corrisponde la quarta unità più ampia e autonoma. Però nella prima parte si prendono in considerazione il possesso e l'uso dei beni materiali, nella seconda la preoccupazione per i bisogni elementari<sup>6</sup>. Quest'ultima parte, vv 25-34, a sua volta, sempre tendo come dell'imperativo tematico, «non affannatevi» con le sue ricorrenze costituisce un testo unitario concentrico divisibile in tre parti disuguali: A. Non affannatevi, vv 25-30; B. Non affannatevi vv 31-33; A'.

---

<sup>1</sup>

<sup>2</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 335.

<sup>3</sup> FABRIS, Matteo, 181-182.

<sup>4</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppo della cristologia neotestamentaria. I gli inizi*, Sal Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996, 39 e 51.

<sup>5</sup> J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1967, 253.

<sup>6</sup> FABRIS, Matteo, 175 e 176.

non affannatevi v 33-34. «Il comandamento “non affannatevi, *mē merimnāte*” è l’espressione chiave del testo. Essa appare infatti all’inizio (v 25) e alla fine (v 34), dando luogo al fenomeno dell’inclusione; e poi ancora al centro (v 31) introdotta dall’avverbio “dunque, *ou̇n*” assicurando il legame tra quanto precede e quanto segue»<sup>7</sup>.

Dalla lettura del testo appare anche il suo fondamentale genere letterario sapienziale-profetico-escatologico. «Ciò che eleva il nostro testo al di sopra delle letterature sapienziali è il suo orientamento escatologico, la sua collocazione nella predica del regno di Dio. Si potrà designarlo come un’ammonizione profetico-sapienziale. Solo con riserva si può parlare di una struttura strofica, poiché questa è stata oscurata dal lavoro di redazione»<sup>8</sup>. Il modo di ragionare corrisponde a quello rabbinico che fa leva sulla logicità del rapporto tra il meno e il più. Ciò che vale per il meno, vale ancor di più per di più. «Questo procedimento oratorio, frequente nella saggezza giudaica popolare dell’epoca, è un modo di procedere per condurre l’uditore a entrare nel ragionamento dell’oratore e lasciarsi convincere. Siamo in presenza di un tipo speciale di domanda retorica. Con un procedimento che si sviluppa dal meno al più (*a minore ad maius* o *a fortiori*), l’oratore va al di là della domanda suggerendo la risposta»<sup>9</sup>.

## 2. L’indicativo teologico di Mt 6,24-34

Matteo e Luca, attingono dalla fonte Q il testo fondamentale, ma lo collocano con poche modifiche in contesti differenti. Il testo lucano 12,22-32 è un commento alla parabola del ricco stolto nell’accumulare tesori in terra, 12,13-21, per invitare ad abbandonarsi alla cura del Padre e così cercare il regno di Dio. «Guardando al genere letterario delle piccole unità che compongono l’insieme, possiamo notare una prima parte di insegnamento di tipo sapienziale che comprende la presentazione del tema [non preoccupatevi] (v 22b-23), due strofe che lo illustrano (vv 24.27-28), separate da due domande retoriche (vv 25-26) e un ritorno al tema (vv 29.30), in una prospettiva chiaramente escatologica (vv 31-32). I vv 33-34 concludono l’intera sezione (vv 13-32)»<sup>10</sup>. Il testo lucano, tenendo conto delle parole tematiche, quindi sembra avere una struttura concentrica tripartita di cui la parte centrale è bipartita. «A. “non affannatevi” (v 22b-23); B centro (vv 24-28): a. “osservate” (v 24), b. [due domande retoriche] (vv 25-26), a’. “osservate” (vv 27.28); A’. “non cercate” (vv 29-34)»<sup>11</sup>. Per il testo parallelo matteoano, nel contesto del DM, rispetto alla fonte Q «i casi di mutamento redazionale sono ritocchi stilistici. Si produce un significativo cambiamento del contenuto tramite l’inserzione di giustizia, *dikaioúnē*, nel v 33»<sup>12</sup>. Premessa l’analisi del v 24, previsto dalla liturgia odierna, la triplice struttura concentrica dei vv 25-30; B. 31-32; A’. 33-34, delinea già il cammino della comprensione.

La sentenza del v 24 si legge identica in Mt 6,24 e in Lc 16,13; l’unica differenza è l’aggiunta del termine “domestico” all’inizio del testo di Luca. Essa proviene dalla comune fonte Q. In Matteo all’interno del DM essa è la terza parte dei vv 19-24 il cui tema è il distacco dalle ricchezze; in Luca costituisce l’ultimo dei detti come conclusione alla parabola dell’amministratore infedele, il cui tema è l’elemosina. Secondo Dupont questo conteso sull’uso dei beni sembra più corrispondente a quello originario. Il testo ha una struttura tripartita: «un proverbio, sua esplicazione [chiasti-

<sup>7</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 336.

<sup>8</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 366.

<sup>9</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 336.

<sup>10</sup> ROSSÉ, *Luca*, 499.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 499.

<sup>12</sup> LUZ, *El evangelio*, 511.

ca] e sua applicazione agli uditori»<sup>13</sup>. Sembra che Gesù abbia assunto il proverbio esistente a livello popolare nella sua forma semplice di «nessuno (servo) può *servire* a due padroni». Successivamente è stato aggiunto l'esplicazione del parallelismo chiasmico: a. *odiare*, b. *amare*, b'. *aderire*, a'. *disprezzare*. Alla fine è stata formulata la conclusione di non poter *servire* simultaneamente a Dio e a mammona. Quindi «la costruzione è quella di un parallelismo progressivo, che conduce verso una sommità o *climax*» così detto dalla lettera greca X<sup>14</sup>. In schema: A., B. : a. b. b'. a', A'. Il termine mammona, forse dalla radice ebraica "*aman*" fidarsi, esprime l'oggetto della fiducia come possessi, ricchezze, denaro. Oltre la sua origine la forma personale di mammona rimanda a beni personali da cui bisogna distaccarsi secondo Matteo o darli in elemosina secondo Luce. Mammona rappresenta i tesori terreni come Dio quelli celesti. Per giungere a questa conclusione si parte dall'esperienza popolare giudaica ed ellenica del servo di due padroni che difficilmente riesce a soddisfare le esigenze di ambedue e, in caso di necessità, non viene difeso da nessuno dei due. Però l'applicazione esplicativa di Gesù porta a evidenziare una impossibilità non solo naturale ma *kairotica*, la presenza del Regno o di Gesù. E' quella dell'antiteticità dell'unico atteggiamento fondamentale che regge il servire con amore indiviso. Tramite lo sviluppo dell'inevitabile antiteticità dell'unico atteggiamento di odiare-amare, affezionarsi-disprezzare l'uno e l'altro dei padroni Gesù fa emergere la conclusione dell'inevitabilità dell'opzione fondamentale di servire con amore indiviso a Dio o a mammona. Il Gesù matteoano invita tutti coloro che ascoltano la sua parola alla scelta radicale di servire o cercare con cuore libero da mammona e deciso per il regno di Dio e la sua giustizia. «Il nome di questa libertà è quello di un amore di Dio senza compromessi e parzialità, possibile solamente in un cuore veramente unificato»<sup>15</sup>. Questa libertà dell'amore unificato libera dalle preoccupazioni per i beni terreni per dedicarsi con amore integrale al regno di Dio e alla sua giustizia.

#### A. Non affannatevi, vv 25-30

Con il «perciò, *diá toúto*», il Gesù matteoano incomincia a spiegare con l'autorevolezza dell'«io vi dico» come l'amore integrale per Dio libera dalla vanne preoccupazioni. La prima unità di questa spiegazione si articola attorno a tre imperativi di differente lunghezza costituenti una forma concentrica. Il primo imperativo principale, v 25, tratta in modo globale dell'affanno per il cibo e il vestito. Il secondo imperativo dipendente spiega l'affanno per il cibo tramite l'esempio degli uccelli del cielo, vv 26-27, il terzo imperativo dipendente chiarisce l'affanno per il cibo mediante l'esempio dei gigli del campo vv 28-30. In schema: A. b. a'.. Le due chiarifiche avvengono tramite descrizioni, motivazioni teologiche e interrogativi retorici argomentativi *a fortiori*.

Il primo e principale imperativo tematico è bipartito, ciascuna parte è pure bipartita: A: a. b. ; B: a. b. e tratta dell'affanno per il cibo e per il vestito, v 25: Il «non affannatevi, *mē merimnāte*, per la vostra vita di quello che mangerete (o berrete), né per il vostro corpo di quello che vestirete» è seguito da un sintetico interrogativo retorico argomentativo a *fortiori*: «la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito?». Con l'imperativo tematico negativo posto in posizione enfatica Gesù inizia la sua didascalia sulla vana preoccupazione. Questa non va intesa come fatica per procurarsi l'oggetto dell'affanno né come «arrabattarsi con ogni sforzo»<sup>16</sup>, ma come atteggiamento di apprensione superiore al bene in questione. «Il *merimnōn* è l'uomo preoccupato che si dà pensiero e se la prende fino ad arrivare a uno stato di

<sup>13</sup> J. DUPONT, *Dieu et mammon* (Mt 6,24; Lc 16,13), *Études.*, 2, 551.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 560.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 567.

<sup>16</sup> JEREMIAS, *Parabole*, 253.

ansietà»<sup>17</sup>. Il Gesù matteoano incomincia a presentare con ordine la serie degli oggetti per cui si diventa affannosamente preoccupati. Naturalmente il primo oggetto della ricerca affannosa concerne il bene più elementare per la vita come suo nutrimento o cibo-bevanda e per il corpo come sua difesa o vestito. Vita e corpo, *psychē* e *sōma*, vanno intesi non come una composizione dicotomica dell'uomo, ma secondo la concezione biblica come l'unità bio-psichica dell'uomo. Psiche o corpo simboleggiano il valore del bene che è la vita terra umana. Gesù tramite l'interrogazione retorica dal meno al più smaschera l'illogicità dell'affannosa preoccupazione. Ognuno comprende che l'affanno per il meno come sono cibo-bevanda non deve diventare di nocumento per il di più come sono la via e il corpo ossia il sommo bene della vita terrena storica umana. Naturalmente, è sottinteso l'altra argomentazione, la vita biopsichica e il vestito non valgono di più della vita spirituale, del Regno di Dio e della sua giustizia. La L'assurdità delle ricerca del meno non solo oscura il valore del di più, ma danneggia anche il di meno: la stessa vita bio-psichica. «Infatti la preoccupazione anticipa la vecchiaia. Un cuore sereno è anche felice davanti ai cibi, quello che mangia lo gusta» (Sir 30,25).

L'oggetto sintetico del primo imperativo tematico viene considerato in modo separato dal secondo e dal terzo imperativi secondari, mediante corrispettivi esempi, vv 26-27, vv 28-30. L'uno e l'altro imperativi secondari muovono dall'osservazione non più dell'uomo, ma della natura ossia da due esempi complementari come sono i comportamenti degli uccelli del cielo rispetto al cibo, lavoro dell'uomo e dei gigli del campo rispetto al vestito, lavoro della donna.

Il secondo imperativo esemplare muove dall'esperienza della natura animale, v 26-27. Il «guardate gli uccelli del cielo» è chiarito da una descrizione: «non seminano né mietono né raccolgono nei granai»; questa ha una fondazione teologica: «e il Padre vostro celeste li nutre»; chiudono l'imperativo tre interrogativi retorici argomentativi *a fortiori*: «Non valete voi forse più di loro? E chi di voi, affannandosi, *merimnōn*, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?». L'imperativo mira a far cogliere l'inutilità dell'affanno rispetto al cibo dal comportamento non affannoso degli uccelli del cielo per il loro cibo, le granaglie. Simile dissuasione viene proposta da tre argomenti, naturale, teologico, antropologico. Anzitutto gli uccelli non si affannano, anzi non lavorano, non seminano, non mietono, non raccolgono nei granai come fanno gli uomini. L'immagine dell'esempio va intesa non in senso letterale, ma esemplare o simbolico. Questa non significa esortazione a non lavorare, all'imprevvidenza, al ritorno alla raccolta dei frutti spontanei, alla cultura preagricola. Già gli antichi avevano rilevato che «agli uccelli non manca nulla, gli animali vivono la giornata» (Sen., *Remd. fort.*, 10). La forza dell'argomentazione retorica non consiste nella preferenza da dare alla vita spirituale, al vivere alla giornata, ma vuole orientare verso un'esistenza dell'uomo impegnata anche nel lavoro, ma non disturbata dall'affanno per il cibo. L'argomentazione teologica rinforza quella naturale. Già nel Sal 147, si riconosce che Jahve «provvede il cibo al bestiame, «ai piccioli del corvo che gridano a lui». Similmente in Salmi di Salomone, 5,10 si legge. «Tu nutri gli uccelli e i pesci, poiché dai pioggia alla steppa per far crescere l'erba, tu procuri foraggio per dar pascolo ad ogni animale». L'intenzione dell'immagine è teologico-cristologica. «Il messaggio sarebbe stato particolarmente carico di senso per la comunità dei discepoli itineranti, che come Gesù avevano lasciato il loro lavoro e vivevano un radicale per il Regno. E' un richiamo alla fiducia nel Padre»<sup>18</sup>. L'argomentazione antropologica completa quelle naturale e teologico-cristologica. La forza dell'argomentazione sta nell'evidente risposta implicita nella duplice domanda retorica ri-

<sup>17</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 2, 433.

<sup>18</sup> Dumais, *Il discorso*, 339.

volta direttamente ai discepoli. La prima domanda è un'intuibile conclusione dell'implicito ragionamento confrontativo tra il valore degli uccelli e quello dei discepoli di fronte a Dio creatore degli uccelli e a Dio-Padre dei discepoli. «Non contate voi forse più di loro [gli uccelli]? La risposta è evidentemente affermativa Poiché, come risulta dall'esperienza, il Padre come Creatore nutre gli uccelli del cielo, ma poiché voi discepoli, come suoi figli valete più di quelli, tanto più il Padre vostro vi nutrirà. Se Dio-Creatore nutre egli uccelli tanto più Dio-Padre nutrirà i suoi figli, dando loro il pane quotidiano. In questa evidenza della interrelazione tra il Padre e i discepoli appare in profondità la fiducia filiale di Gesù in suo Padre-Abbà. In questo caso l'affanno significherebbe mancanza di fiducia del Figlio e dei figli nei confronti non del Dio-Provvidenza, ma di Dio-Padre-Abbà. La seconda domanda retorica concerne l'imponentesi sterilità dell'affanno umano. «Chi di voi, affannandosi, *memnōn*, può aggiungere un'ora sola, [ *ēlikía*, più che statura o età] alla sua vita?» La risposta evidentemente positiva si fonda sulla concezione biblica della vita dono di Dio. Oltre l'impotenza naturale di tale affanno, la vita dell'uomo è come un soffio e questo dipende da Dio. «Rivelami, Jahve, la mia fine; quale sia la misura dei miei giorni» (Sal 39,5). Poiché la lunghezza dell'esistenza non dipende dall'esistente, dalle sue forze e azioni, e inoltre poiché per l'ebreo la vita dipende da Dio, appare chiara l'inutilità di ogni affanno per allungarla. L'intenzione del significato dell'argomentazione non orienta all'incuria della vita, al fatalismo teologico, ma a far evitare l'inutilità dell'affanno per allungarla. Positivamente l'intenzione punta a incrementare la fiducia dei discepoli, come fece Gesù, in Dio-Padre.

Il terzo imperativo esemplare riprende in modo analitico la tematica dell'affanno per il vestito, vv 28-30. Il testo si articola in cinque passaggi. Una domanda ripropone il tema del vestito. «E perché vi affannate per il vestito?». Segue l'imperativo esemplificativo. «Osservare i gigli del campo come crescono». Si descrive la loro assenza di lavoro femminile. «Non lavorano né tessono». Un'ulteriore tratto argomentativo narrativo confronta i loro colori con quelli delle vesti del re. «Eppure io vi dico che neppure Salomone con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro». Una domanda d'argomentazione retorica teologica *a fortiori* conclude l'esortazione dando una valutazione dei discepoli. «Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assi più per voi, gente di poca fede?». Lo scopo della domanda iniziale ha la funzione di collegare lo sviluppo dei due ultimi e nello stesso tempo reintroduce, tramite la ripresa del verbo affannarsi, *merimnāte*, il secondo oggetto dell'affanno, il vestito del v 25. L'oggetto della osservazione, meglio dell'apprendimento, *katamáthete*, è tolto, non dalla natura animale, gli uccelli del cielo, ma da quella vegetale, i gigli del campo, meglio, forse, ogni forma di fiori a calice. La lezione da apprendere è il «come, *pō*», non del loro nutrimento, ma della loro crescita. Questa viene considerata sotto il particolare aspetto estetico, i colori e la forma dei loro fiori. La lezione tipicamente femminile che fa comprendere l'inutilità dell'affanno consiste nel contrasto tra la bellezza dei colori e della forma dei loro fiori a calice e l'assenza di ogni lavoro di tessitura e di sartoria. Infatti, a differenza delle donne, si vestono di bellezza senza tessere il tessuto e confezionare la forma del vestito. Per comprendere meglio questa sproporzione tra bellezza del vestito e assenza di lavoro femminile discepoli/i sono invitati a confrontarli con le laboriose e accurate vesti regali di Salomone. Da tale confronto risulta che la bellezza delle vesti regali non è confrontabile con quella non di tutti, ma di uno solo di questi fiori a calice. L'intenzione di questa argomentazione non vuole orientare alla sciatteria nel vestire, né tanto meno allo stato spontaneo e naturale primitivo della nudità. Lo scopo del confronto vuole dissuadere dall'affanno nella cura del vestire. La domanda retorica teologica rinforza l'argomentazione na-

turale vegetativo-antropologica. Infatti se Dio-Creatore veste così non solo i fiori ma l'erba dei campi che oggi è domani viene usata dalla donne palestinesi come combustibile, tanto più si prenderà cura del vestito dei discepoli. Preoccuparsi per il vestito non significa quindi non avere fede, essere infedeli, ma avere poca fede, essere poco credenti, *oligópistoi*, in Dio-Padre. «*Il Dio dell'ordine creato ha cura della propria creazione. A fortiori, quale Padre celeste, ha cura degli uomini, dei discepoli. Preoccuparsi è quindi espressione di poca fede. Il vocabolo, che compare qui per la prima volta, è stato approfondito da Mt. Solo in questo punto egli lo attinge dalla fonte dei loghia: caratteristica del suo uso è che il rimprovero della poca fede riguarda sempre i discepoli, si applica quindi a una fede già esistente, criticandola perché insufficiente. L'insufficienza non consiste in una scarsa conoscenza del contenuto delle fede, ma nella carenza di fiducia*»<sup>19</sup>.

*B. Non affannatevi, vv 31-32*

Il testo del secondo grande imperativo tematico è quadripartito, vv 31-33: a. b. c. d. All'imperativo vero e proprio «non affannatevi, *mē merimnēte*, dunque dicendo» seguono tre domande retoriche: «Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?» Simili domande vengono valutate pertinenti non ai dei discepoli, ma a dei pagani: «tutte queste cose ricercano, *epizētoûsin*, i pagani». Un'affermazione teologica conclude il testo. «Il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno». Tramite il «dunque, *oûn*» il secondo imperativo tematico da una parte richiama il primo imperativo principale e i due imperativi secondari che lo spiegano dall'altra parte dà all'imperativo stesso un senso ricapitolativo. Infatti il catechista matteo riassume nelle tre domande rispettivamente sul cibo, sulla bevanda, esplicitazione del cibo, e sul vestito il tema posta nel v 25 e svolto nei vv 26-30. Questo modo di vivere affannosamente non corrisponde a quello di Gesù e degli autentici discepoli, ma a quello dei pagani, e discepoli di poca fede. I pagani come gli increduli giudei nel loro curioso e ansioso ricercare, *epizētoûsin*, i segni dal cielo, il cibo, la bevanda il vestito sono l'antimodello dei discepoli (Mt 12,39; 16,4). Questo modo di affannarsi conduce l'uomo fuori del senso dell'esistenza. La linea da tenere è la fiducia nel Padre celeste. Infatti già il pio ebreo confessa: «Sono stato fanciullo, e ora sono vecchio, non ho mai visto il giusto abbandonato né i suoi figli mendicare il pane» (Sal 37,25). Salomone che aveva chiesto a Jahve il dono della sapienza riconosce: «Insieme con essa mi vennero tutti i beni; nelle mie mani è una incalcolabile ricchezza» (Sap, 7,11). Infatti il Padre, prima ancora gli chiediamo con fiducia come disponibilità ad accogliere il suo dono, non solo conosce, ma sa in anticipo tutte le cose di cui abbiamo bisogno. Come Gesù anche i discepoli e i poveri reali e/o di spirito affidano, oltre il loro sensato impegno e lavoro, i bisogni della loro esistenza alla cura del Padre celeste che dona loro il pane quotidiano.

*A'. Non affannatevi, vv 33-34*

Rispetto al semplice testo di Lc 6,31, Matteo vi aggiunge l'avverbio «prima, *prōton*», l'aggettivo possessivo «sua, di lui Dio, *autoû*» e il sostantivo «giustizia» e l'aggettivo «tutte, *pánta*». Questo lavoro redazionale sul testo della fonte Q rivela l'importanza del testo stesso come sintesi dell'intera pericope. La struttura del testo, analogamente a quello lucano, si compone di due parti, la prima, v 33, è bipartita, la seconda, v 34, tripartita. In schema: A. : a. b.; B. : a. b. c. All'azione dei discepoli di «cercare anzitutto il Regno di Dio e la sua giustizia», fa seguito l'azione di Dio del «donare tutte queste cose in aggiunta»

Nella prima parte, v 33a la posizione enfatica dell'imperativo denota la sua peculiare importanza. All'affannarsi, *merimnâte*, dei discepoli uomini di poca fede e al sovraccercare, *epizētoûsin*, dei pagani si contrappone l'enfatico imperativo «cercate,

<sup>19</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 371.

*zēteîte*» di ogni credente. Già nell'AT «cercare (*zēteîn*) è un vocabolo prediletto dalla sapienza (Pr 2,4.17, Sap 6,12); cercarla e trovarla è il compimento della vita. Nel pensiero sapienziale fra breccia in questo passo l'orientamento verso la *basilea* escatologica»<sup>20</sup>. In Matteo «l'idea della ricerca del regno, esattamente come quella delle cose di lassù o della patria celeste, consiste in un atteggiamento dello spirito completamente rivolto verso un bene futuro. Si tratta della ricerca che trova la sua espressione nella seconda domanda del *Pater*: "Venga il tuo regno!"» (Mt 6,10; Lc 11,2)<sup>21</sup>. L'importanza del cercare da parte dei discepoli viene ulteriormente rimarcata dall'avverbio matteoano «prima, *prōton*»; si tra di una antecedenza non solo di tempo ma di valore. La ricerca non è anzitutto rivolta al cibo o al vestito, cioè ai beni secondari, ma a quello primario, il regno. In concreto secondo Matteo il regno cercato è quello «promesso ai poveri in spirito, e ai perseguitati per causa della giustizia (5,3.10), è quello di cui il Padre Nostro domanda l'avvento glorioso (6,10), dove entreranno solo coloro che fanno la volontà del Padre celeste (7,21-23) e praticano una giustizia più abbondante»<sup>22</sup>. Più precisamente «il contesto in cui è collocata la sentenza in questione, invita ad intendere il regno nella sua accezione rigorosamente escatologica. Il regno non si oppone ai beni terreni solo come un bene spirituale si oppone ai beni materiali, ma come la beatitudine del mondo futuro nella realtà del mondo presente»<sup>23</sup>. In se stesso il regno di Dio, mai definito da Gesù, sembra essere «la vita in pienezza. E' la presenza efficace di Dio che instaura e fa crescere la comunione degli uomini con lui e tra di loro. La realtà del regno è insieme presente e futura. Questa nuova era di grazia è già iniziata nel nostro mondo, con la venuta di Gesù, ma raggiungerà la sua pienezza soltanto alla fine della nostra storia umana»<sup>24</sup>. Il secondo oggetto della ricerca è la giustizia non del regno, ma di Dio, come condizione per entrare nel regno. Infatti «non si dà ricerca autentica del regno, se non nel perseguimento di uno scopo immediato, che è quello della giustizia»<sup>25</sup>. Secondo il vangelo matteoano «la giustizia (*dikaïosûnē*) in 6,33 significa una condotta umana conforme alle esigenze di Dio, così come sono state rivelate da Gesù nel DM (5,10.20). Questa giustizia da cercare è qualificata giustizia "di Dio" nel senso che è chiesta da Dio e che Dio ne definisce le componenti. L'accostamento di "Regno" e "giustizia" corrisponde alla seconda richiesta del Padrenostro, con la differenza che qui è messo prima il compimento della persona, mentre nella preghiera è l'agire di Dio che è in primo piano. Perciò, l'impegno umano non può essere dissociato dall'agire di Dio. "Cercare la giustizia di Dio, significa cercare il giusto modo che piace a Dio, non soltanto nella propria relazioni con gli altri (5,20-48) e con Dio (6,1-18), ma anche nella propria relazione con i beni materiali (6,19-34)»<sup>26</sup>.

La seconda parte del testo, v 33b esprime la corrispondente promessa dell'azione di Dio, espressa dalla forma passiva del verbo, saranno date in aggiunta. Nell'ottica del non affannarsi per i beni materiali, ma di cercare anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, i beni terreni, espressi da «tutte queste cose», cibo, bevanda, vestito riassunti nel v 32, vengo donate in aggiunta dalla cura del Padre celeste soprattutto per i suoi figli. Ciò non orienta verso una fuga utopica né esonera i discepoli dall'impegno anche nei confronti dei beni materiali, ma tale fatica non deve essere affannosa così da non distogliere dalla ricerca anzitutto del regno di Dio e della sua giustizia. I discepoli che si comportano così «riceveranno il centuplo», dei beni

<sup>20</sup> *Ibidem*, 1, 373.

<sup>21</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 2, 447.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 2, 442.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 2, 443.

<sup>24</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 156.

<sup>25</sup> DUPONT, *Le beatitudini*, 2, 462.

<sup>26</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 341.

lasciati per il nome di Gesù ed «erediteranno la vita eterna» (Mt 19,29). «E' questo impegno radicale per attuare le esigenze del regno di Dio che rende i discepoli liberi nei confronti dei beni materiali e di avere nello stesso tempo a disposizione tutto il resto cf Mt 19,29»<sup>27</sup>.

Mt 6,34 è redazionale. Matteo, a differenza di Lc 6,31, aggiunge un'appendice alla sua catechesi per rispondere all'evidente difficoltà quotidiana: l'affanno per il domani. Prende e sviluppa una sentenza di saggezza popolare. Il testo è tripartito. La logica del testo è chiara. All'annuncio imperativo del tema: «non affannatevi dunque per il domani» segue una breve giustificazione: «infatti il domani avrà i suoi affanni»; che termina con una constatazione conclusiva: «a ciascun giorno basta la sua pena». La sentenza potrebbe mettere in guardia dall'affanno notturno per il domani. Simili constatazioni, esortazioni pessimiste o consolatorie ricorrono nella letteratura classica come in quella biblico-giudaca. Lo stoico fa fronte all'angoscia per il domani mediante il suicidio. «Tu, anima di servo.... percorri la tua strada dall'interno, la porta è aperta. Di che ti affliggi?» (Epit., *Dsst.*, 1,9,18-20). L'epicureo esorta mantenere la tranquillità dell'animo anche di fronte all'affanno per il futuro. «Quanto meno si brama il domani, tanto più lo si affronta in modo lieto» (Plut., *Tranq. an.*, 16). L'uomo biblico esorta alla modestia della saggezza. «E ora a voi che dite: "Oggi o domani andremo nella tal città e vi passeremo un anno e faremo affari e guadagni", mentre non sapete cosa sarà il domani! Doveste dire invece: "Se il Signore vorrà, vivremo e faremo questo o quello» (Gc 4,13.15). Matteo invita i suoi cristiani, affannati per il domani, a vivere in modo realistico ogni giorno senza affannarsi in anticipo per il domani. Questo realismo non si fonda sull'edonistico oraziano del «*carpe diem*, godi l'attuale giornata» né sulla densità dell'esistenziale momento presente, ma sulla consolante fiducia che il Padre celeste sa e ha cura di tutte le cose di cui i discepoli hanno bisogno (v 32). «L'ansietà nei riguardi del domani è inutile perché il Padre, colmo di benevolenza per i suoi figli, è il Padrone del futuro»<sup>28</sup>.

In sintesi, il Gesù matteo insegna con autorità cioè attraverso lo stile imperativo. All'interno del tema dell'amore, come giustizia superiore, non solo per Dio e per il prossimo, ma anche rispetto a beni materiali Gesù indica come vivere tale rapporto senza affanno, per essere liberi per servire a Dio e non a mammona e per la ricerca anzitutto del regno di Dio e la sua giustizia. Svolge tale insegnamento tramite tre imperativi principali, non affannatevi. Nel primo, v 25, annuncia il tema, affanno per il cibo e per il vestito; nel secondo, vv 27-30, mediante due imperativi dipendenti e due esempi naturali spiega come vivere senza affanni il rapporto con il cibo e con il vestito. Nel secondo imperativo principale, vv 31-32, riassume ambedue gli aspetti; nel terzo imperativo principale, vv 33-34, conclude in modo teologico-antropologico, aggiungendo un'appendice di consolazione sapienziale.

### 3. L'imperativo antropologico

Il testo matteo si presta a differenti interpretazioni. Già nell'antichità il testo ha avuto due interpretazioni, una rigorista e l'altra mitigata. Sull'esempio dei missionari itineranti neotestamentari, prendendo alla lettera il testo sul comportamento degli uccelli del cielo, asceti e monaci orientali e occidentali hanno interpretato il testo in modo rigorista fino a rinunciare al lavoro. Secondo Agostino i Messaliani «*se dicunt operari non debere*» (*De opr. monach.*, 23). Il lavoro sarebbe una scorciatoia che devierebbe dal tendere alla perfezione. Questa interpretazione rigorista si impone continuamente in occidente in tutte le riforme pauperiste radicali. La ragione di questa interpretazione consiste nel non distinguere l'intenzione semantica

<sup>27</sup> FABRIS, *Matteo*, 184.

<sup>28</sup> Dumais, *Il discorso*, 342.

del testo da quella immaginativa didattico-poetica. Se non bisogna addolcire il vangelo, prenderlo "*sine glossa*" rischia di fuorviare dal vangelo stesso. Infatti già fin dal monachesimo pacomiano il lavoro viene visto come mezzo, non solo per l'auto-sostentamento, ma anche per esercitare la carità, distribuendo il superfluo ai poveri. Il lavoro diventa un elemento fondamentale nelle regole di Basilio e di Benedetto. Ciò che bisogna evitare non è il lavoro ma l'affanno. Secondo Girolamo «*labor exercendus est, sollicitudo tollenda*»<sup>29</sup>. Oggi il testo da una parte può essere frainteso come un invito un al naturalismo spontaneista di sapore ecologista orientalizzante dall'altra parte può sembrare utopico di fronte alla programmazione globalizzante, alla democratizzazione della previdenza sociale, alla dignità e al diritto al lavoro.

Nonostante queste ed altre attuazioni, Mt 6,24-34 orienta verso un preciso messaggio. Muovendo dal significato negativo e positivo della parola tematica, *affannarsi*, è possibile recuperare il suo orizzonte positivo teologico, per poterla così comprendere nella sua valenza etica.

Per quanto concerne il concetto neotestamentario di affannarsi e di, affanno «una periphrasi protocristiana che risale a Gesù mette in guardia dalla preoccupazione che riguarda la sicurezza materiale della vita. Vari argomenti sapienziali in contrario sono superati dall'invito a " cercare, *zētēō*" anzitutto il regno di Dio. Anche il cristianesimo di lingua greca sa che le *preoccupazioni* mondane possono soffocare la parola della predicazione (Mc 4,19; Mt 13,22; Lc 8,14). Una valutazione positiva di "affanno, *mérimna*" si ha quando Paolo (2Cor 11,28) o il suo collaboratore (Fil 2,20) si prede cura della comunità e raccomanda che i membri della comunità "si prendano concordemente cura gli uni degli altri (1Cor 12,25)»<sup>30</sup>. Muovendo dal significato di affanno e/o di preoccupazione è possibile cogliere la sua dinamica negativa e approdare così al suo valore positivo come delicatezza dell'ordine dell'amore.

L'affanno, da cui mette in guardia Gesù non è l'angoscia esistenziale, il senso dell'angustia dell'esistente di fronte all'incertezza della possibilità dell'esistenza stessa. Nel possibile dell'esistere umano tutto è possibile eccetto la certezza del morire. Né l'affanno è l'ansia come stato tormentoso dell'animo a motivo dell'incertezza circa un bene sperato o un male temuto. Gesù mette in guardia da ciò che precede sia l'angoscia che l'ansia. Affanno e/o preoccupazione, pur essendo termini differenti, dal punto di vista della dinamica psichica sembrano costituire due aspetti della medesima esperienza. Infatti se «affanno [è] una preoccupazione che dà ansia», per conseguenza la «preoccupazione [è] uno stato d'animo di ansia»<sup>31</sup>. L'affanno, come investimento affettivo esorbitante, è causa dell'effetto psichico della preoccupazione. Gesù, come maestro e salvatore, vieta la causa che disturba il normale comportamento umano. L'affanno. L'anormalità dell'affanno consiste in un investimento somatico-psichico-spirituale sproporzionato rispetto al valore dell'oggetto investito. Quindi l'affanno è un disordine dell'animo nell'ordine dell'amore, ma non è ancora una malattia somatico-psichica. Come disordine dell'amore l'affanno ha origine, funzionamento, oggetto, effetto negativo e rimedio positivo.

L'origine dell'affanno è duplice. L'origine esterna è culturale. La valutazione dell'oggetto su cui investire proviene al soggetto dall'esterno, dalla cultura mediatica di cui condivide più o meno consciamente i parametri valutativi. Quanto più la valutazione sfugge, data oggi la sua potenza mediatica oculata alla coscienza, al normale processo di valutazione del soggetto tanto più questi è nella situazione di fare investimenti disordinati. Sempre, soprattutto oggi, l'oggetto sopravvalutato, data la sua abbondanza, dai media, che funzionano secondo logica del profitto pro-

<sup>29</sup> In LUZ. *El evangelio*, 523.

<sup>30</sup> D. ZELLER, *mérimna*, *DENT*, 2, 335-336.

<sup>31</sup> F. BATTAGLIA, *Affanno, Preoccupazione*, *GDLI*, 1, 192 e 14, 183.

veniente dal consumo, è il bene materiale nei confronti dei valori spirituali. L'origine interna proviene dal soggetto stesso e in un duplice senso. Anzitutto l'orizzonte valutativo dell'oggetto di investimento proviene dall'esperienza storica vissuta dal soggetto rispetto a quel bene. Il passaggio dall'esperienza di penuria di beni materiali e di quelli spirituali non sufficientemente non coscientizzati a quella di un'abbondanza di tali beni materiali predetermina quasi sempre un investimento affettivo disordinato. In secondo luogo la valutazione dipende dalla precomprensione fondamentale che il soggetto ha oggi di beni materiali. Immediatamente l'investimento sproporzionato dipende dall'atto di valutazione del soggetto. Ora nell'atto valutativo il soggetto è arbitro della decisione. Ma questa è conseguenza dell'intera dinamica della personalità. Dipende dalla sua sanità somatico-psichica, dalla cultura, dalle abitudini, dalla scelta o orientamento fondamentale, dalla capacità e maturità riflessiva e valutativa, dalle energie spirituali personali, dal tempo a disposizione. In una cultura di massa mediatica calcolante e non riflettente con sempre meno tempo diventa sempre più facile fare investimenti disordinati tra beni materiali e spirituali e sempre più difficile compiere valutazioni equilibrate. Difficoltà non significa impossibilità ma esigenza di maggiore impegno personalizzato. Ciò nonostante a fronte di un prevalere di una pre-valutazione materialista si costata il sorgere di ricupero di valori naturali spirituali, etici, religiosi, pseudoevangelici. Per evitare valutazioni squilibrate si tratta, soprattutto oggi, di formarsi alla dinamica della valutazione personalizzata. Questa in sostanza consiste nella dinamica della decisione. Il nucleo fondamentale della decisione non si identifica con il processo razionale come calcolo mentale o informatico. La formazione alla decisione personalizzata non s'ottiene solo e primariamente sviluppando i processi razionali umani e/o informati. La decisione non è nell'ordine delle probabilità misurabili, ma dell'assiologicità. Il processo razionale calcolante, poiché consiste nella misurazione della quantità, non può confrontare un bene materiale, sempre quantificabile, con un valore spirituale non calcolabile in termini di quantità. Il calcolo quantistico è importante, ma non è sufficiente per decidersi o meno per esso. Ciò è presupposto, ma non è ancora la decisione, bensì soltanto il calcolo delle probabilità di convenienza. Limitarsi al calcolo si corre il rischio di un investimento di natura affannoso. La decisione tra due possibilità negativamente è considerare non valevole per sé questa o quella possibilità. Con la decisione, illuminata dalla ragione, si sopprime una possibilità per lasciare scegliibile l'altra. La decisione positivamente consiste nello scegliere la possibilità assiologica non eliminata. Sceglierla significa voler farla passare dallo stadio di pura possibilità a realtà. La sua realizzazione incominciata con la decisione stessa. Naturalmente ogni scelta fra due oggetti possibili dovrebbe essere attuata tenendo conto non solo della quantità dei due oggetti possibili o della loro immediata consumabilità, ma anche del loro valore globale in se stesso, rispetto al soggetto scegliente nella condizionatezza della situazione storica. Ora, poiché i beni materiali, quali cibo, bevanda, vestito, casa, denaro.... sono i più quantificabili, più necessari, più fruibili immediatamente di quelli assiologici, viene spontaneo un loro investimento sproporzionato ossia egoistico. Così l'effetto dell'affanno si rivela come un disordine dell'ordine dell'amore. Infatti se si considera più a fondo la dinamica dell'oggetto della decisione e della realizzazione sproporzionata e quindi affannante, appare che in ultima analisi, pure nella varietà degli oggetti, il vero oggetto scelto è il soggetto in quanto decidente di sé come colui che vuole decidersi per questo e non per quell'oggetto. L'oggetto preciso scelto è l'espressione del soggetto scegliente se stesso come scegliente tale oggetto. L'oggetto ultimo della decisione è il soggetto scegliente ogni altro oggetto. Ed in questo senso si può dare una scelta affannosa anche con un oggetto spirituale. Non c'è oggetto, non

solo materiale, ma anche spirituale compreso Dio, il suo regno, la sua giustizia, Gesù Cristo, Maria, che non possa essere investito di un apprezzamento affannoso o sproporzionato a vantaggio del soggetto scegliente. L'oggetto scelto in vista del soggetto in modo sproporzionato, diventa affannoso. Moralismo, pietismo, fondamentalismo, misticismo sono effetti negativi dell'affanno cioè dell'investimento sproporzionato a vantaggio, spesso inconscio, del soggetto per supplire alla povertà della sua personalità affettiva, morale, spirituale. In quest'ottica si capisce come si possa diventare anche oggettivamente generosi, martiri, santi, ma soggettivamente affannosi, malati. Questi eroi oggettivi, ma non soggettivi, non dovrebbero essere presentati come modelli di vita. Gesù non appartiene a questi eroi. Egli, muovendo dalla sua naturale sobrietà somatico-psichica vuole farci evitare il danno dell'investimento sproporzionato o affannoso. Ma non ci chiede neppure un eroismo oggettivo, cioè l'annullamento della nostra oggettiva identità. In questo senso il «rinnegare se stessi o perdere la propria vita» per Gesù, per il regno o per il vangelo non significa rinunciare alla propria oggettiva identità spirituale, o «vita, *zōē*» (Gv 10,10), ma quella somatico-psichica, o «psiche» (Mt 16,25), quando ci si trova nella situazione di fare un investimento sproporzionato. Ogni decisione implica sempre come oggetto primo o fondamentale il soggetto decidente. In ogni oggetto di decisione è sempre implicata l'oggettivazione del soggetto decidente. «Si sceglie se stessi, non nella propria immediatezza, non come individuo casuale, ma si sceglie se stessi nel proprio eterno volere»<sup>32</sup>. Infatti ogni decisione è sempre un'azione transitiva, cioè concernete l'oggetto in questione, di una corrispondente operazione intransitiva cioè concernente l'oggettività di chi la compie. In questo senso non c'è amore oggettivo senza amore soggettivo. Non è possibile l'amore puro né l'amore totalmente egoistico. Lo stesso amore di Dio Padre termina alla sua oggettiva identità, il suo Figlio unico prediletto. Di qui sorge la domanda se sia di fatto dato all'uomo storico con le sue sole forze etiche attuare normalmente in modo equilibrato una tale amore oggettivo e soggettivo. In teoria sembra di sì, altrimenti egli sarebbe radicalmente corrotto. Di fatto il problema si annulla, perché nessun atto etico umano è privo della grazia di Dio che ci rende possibile amare in modo ordinato, sé, il prossimo, Dio stesso tramite i beni materiali, il primo dei quali è la parola. La possibilità non è una fatalità magica, ma il dono per un impegno. In questo senso allora è possibile cercare anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia tramite i beni materiali curati senza affanno. Infatti sono la stessa grazia del regno di Dio e la sua giustizia che rendono possibile questo investimento su beni materiali, il massimo dei quali è la nostra vita bio-psichica, realmente corrispondente al loro valore di mezzo per amare pure equilibratamente sé, il prossimo e Dio. Tale possibilità non diventa magicamente attuale ma richiede la nostra collaborazione, il nostro esercizio etico o virtù o formazione. La virtù nella sua essenza è secondo Agostino l'attuazione dell'«ordine dell'amore» (De civ. Dei. 15,22). Così ogni uomo liberato per grazia e per impegno personale dall'investimento affannoso o disordinato può amare o usare i beni materiali «al servizio dell'amore» ordinato rispetto a se stesso, al prossimo e a Dio<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> S. KIERKEGAARD, *Aut aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori, Milano 1975, 88.

<sup>33</sup> W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1989, 132.

## *Nona domenica del Tempo ordinario*

Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. In quel giorno molti mi diranno: Signore, Signore, non abbiamo forse profetato nel tuo nome? E nel tuo nome non abbiamo forse scacciato demòni? E nel tuo nome non abbiamo forse compiuto molti prodigi? Ma allora io dichiarerò: Non vi ho mai conosciuti. Allontanatevi da me, voi che operate l'iniquità! Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ma essa non cadde, perché era fondata sulla roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a un uomo stolto, che ha costruito la sua casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ed essa cadde, e la sua rovina fu grande (Mt 7,21-27).

Il tema di questa domenica, è dato dalla conclusione del DM, è il fare la volontà del Padre celeste rivelata dalle parole di Gesù Cristo come espressione della gratuità della salvezza e come condizione per evitare la condanna eterna e per entrare nel regno di Dio.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 7,21-27**

Nella prima lettura l'osservare « le parole» di Mosè è condizione per evitare la maledizione e per ricevere la benedizione di Jahve (Dt 11.18.27-28). Nell'inno salmodico il fedele invoca l'aiuto salvifico di Jahve per rimanere fedele alla Parola anche nella prova e per essere coraggioso nel suo cammino di bontà (Sal 31,3-4). Nella seconda lettura Paolo annuncia la gratuità della salvezza per tutti gli uomini mediante «la fede indipendentemente dalle opere della legge» (Rm 3,28). Nel brano evangelico il Gesù matteo ci propone come vivere la nostra fede come autentico amore.

A valle l'odierno testo evangelico matteo è connesso con la conclusione redazione del primo dei cinque discorsi sull'autorevolezza di Gesù presso le folle (7,28-30). Egli finito di parlare, con perfetta inclusione con l'introduzione scende dal monte e folle lo seguono (4,25-5,1-2; 8,1). A monte nel testo evangelico il primo evangelista mette in evidenza, alla fine del DM, l'importanza della retta prassi o ortoprassi come autentica espressione della fede o ortodossia. Il contesto immediato del brano evangelico odierno è la conclusione del DM. Matteo dopo aver chiuso l'esposizione del messaggio montano con la regola d'oro, 7,12, si avvia verso la conclusione contenutistica, 7,13-27. Il testo porta a conclusione il DM tramite quattro passaggi, permeati dall'urgenza di un'opzione fondamentale tra due possibilità in prospettiva giudiziale escatologica: «I. due porte e due vie: salvezza o rovina, vv 13-14; II. attenzione ai falsi profeti: criterio di discernimento, vv 15-20; III. veri e falsi discepoli: coerenza tra fede e prassi, 21-23; IV. due case: unità tra ascoltare e fare, vv 24-27»<sup>1</sup>. Lo stile letterario del testo costituisce anche il suo ambiente. «I vv 13-27, che a prima vista, sembrano formati da esortazioni discordanti, costituiscono comunque un insieme ben unificato. I numerosi legami verbali ne testimoniano l'unità tematica. Sottolineano, in particolare, i nove usi di fare (*poien*: vv 17,a.b.18a.b.21.22.24.26); essi martellano l'idea centrale che l'insegnamento di Gesù dev'essere preso sul se-

<sup>1</sup> FABRIS, *Matteo*, 193.

rio e messo in pratica. Tutte le pericopi presentano un'alternativa: due vie (vv 13-14); due generi di profeti (vv 15-29); due specie di discepoli (vv 21-23); due tipi di costruttori e di case (vv 24-27). L'alternativa ha la funzione di sottolineare che ciascuno è messo nella necessità di fare una scelta. L'opposizione binaria si estende anche alle conseguenze della scelta: vita/perdizione (vv 13-14); capacità di produrre frutti/essere tagliato e gettato nel fuoco (vv 15-20); riconoscere di stare dalla parte di Gesù/rifiutare di stare dalla sua parte (vv 21-23); crollo e rovina/incrollabilità e stabilità (vv 24-27). In ogni caso la scelta è finalizzata alla vita o alla morte. La dimensione del giudizio escatologico, presente in ciascuno dei testi, indica che la scelta da fare ha una portata definitiva e irrevocabile: si tratta niente meno che di una "scelta tra la vita e la morte eterna"<sup>2</sup>. Con ciò è già delineato l'ambiente culturale del testo. Fondamentalmente è ancora quello del DM, ma in particolare in questo testo appaiono in modo esplicito alcuni tratti dell'esperienza ecclesiale matteana. Questa o meglio, quella della fonte Q, doveva comporre la vita dei cristiani con quella dei discepoli profeti itineranti (10,41; 23,34; 24,5.11.24). Il tema del profetismo cristiano si innesta su quello ebraico e giudaico del Gesù storico dell'attesa del profeta e dell'esperienza dei falsi profeti taumaturgici (Lc 7,16. 39). «Si ha l'impressione che nella Palestina del I secolo d. C. vi fosse un terreno particolarmente fertile per i movimenti profetico-carismatici di stampo escatologico. Qui si dovrebbe in primo luogo ricordare Giuda il Galileo»<sup>3</sup>. In questo contesto si inserisce quello l'esperienza della prima comunità postpasquale del profetismo suscitato dallo Spirito Santo. «Il vangelo di Matteo non ci dà notizie concrete sui profeti cristiani del suo tempo. Si vede che i profeti esercitano un ministero itinerante (10,41) e che compiono dei segni: guarigioni ed esorcismi (7,22). Matteo non si oppone al profetismo come tale, ma contro il suo modo d'esercitarlo, criticato in forza dei principi di Gesù. Sullo sfondo, Matteo mostra tramite il suo vangelo che la fede non è una semplice adesione entusiasta al kerigma (13,21), ma che essa suppone un radicale metodico in una *didachè* e in una forma morale. Si tratta di compiere con fedeltà la volontà del Padre»<sup>4</sup>. Il secondo tratto della situazione ecclesiale è quello dell'allentarsi del rapporto tra professione della fede e sue conseguenze pratiche considerate nella prospettiva escatologica rispetto al fare la volontà del Padre interpretata secondo la tradizione orale e scritta di Gesù Cristo. «La chiesa matteana non è solo minacciata dall'esterno, ma essa è divisa in se stessa; conosce delle "dispute confessionali"» come si può cogliere dalla stessa terminologia: iniquità, *anomía*, sviare, *planáo*, scandalo, *skándalon*, scandalizzare, *skandalízō*, falsi profeti, *pseudoprophētes*; «ci troviamo di fronte a due fazioni che difendono di fatto due comprensioni differenti della fede cristiana circa la validità della legge e la cristologia»<sup>5</sup>.

La struttura di Mt 7,21-27 e il suo genere letterario permettono di comprendere meglio questo contesto comunitario matteano. Il brano si suddivide in due parti disuguali. La prima, vv 21-23, è la terza parte dei vv 13-27; la seconda, vv 24-27, costituisce la conclusione vera e propria del DM. L'una e l'altra parte sono costruite secondo la struttura antitetica matteana. I vv 21-23 sono strutturati su un doppio parallelismo antitetico tra dire/fare, vv 21; tuo nome/iniquità, vv 22-23; così nei vv 24-27 al positivo fare-saggio-casa sulla roccia-non-crollo, vv 24-25, fa da riscontro il negativo non fare-stolto-casa sulla sabbia-rovina-grande, vv 26-27. Evidentemente il

<sup>2</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 371-372.

<sup>3</sup> M. HENGEL, *Carisma e sequela. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, Paideia, Brescia 1990, 45.

<sup>4</sup> E' COTHENET, *Le prophètes chrétiens dans l'évangile selon saint Matthieu*, M. Didier (Ed.), *L'évangile selon Matthieu. Rédactin et théologie*, Duculot, Gembloux 1972, 306.

<sup>5</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 171 e 187.

genere dei due testi è quello parabolico. L'una e l'altra parabola si svolgono nell'ottica escatologica di salvezza e di condanna definitive.

## 2. L'indicativo teologico

I vv 21-23 introducono il rapporto tra il dire e il fare o non fare la volontà del Padre celeste e il giudizio finale per tutti e in particolare per i profeti carismatici della chiesa; i vv 24-27 con le immagini delle due case esprimono l'esito finale dei saggi che ascoltano e fanno le parole di Gesù e degli stolti che non le fanno.

*Non chi dice Signore, Signore, ma chi fa la volontà del Padre celeste entrerà nel regno, vv 21-23.*

Mt 7,21-23 ha il suo parallelo in Lc 6,46, ambedue sono elaborazioni della fonte Q. A Mt 7,21 corrisponde Lc 6,46. Luca riprende il testo della fonte Q come parole del risorto rivolte ai discepoli cristiani, le ricomprende come se fossero del Gesù storico rivolte ai suoi ascoltatori e le elabora con un semplice interrogativo che introduce alla parabola finale. «L'evangelista non vuole opporre la pratica alla parola, ma invita alla coerenza. L'episodio di Marta e Maria (Lc 10,39-42) mostra che anche l'azione, se non si radica nell'ascolto della parola di Cristo, rimane vuota»<sup>6</sup>. Matteo elabora tramite l'inserzione di «entrare nel Regno» e «fare la volontà del Padre celeste» e trasforma il logion della fonte Q in «una sentenza d'entrata nel regno»<sup>7</sup>. Il v 21 matteano si compone di due parti parallele antitetiche. A. «Non ognuno che dice Signore...entrerà nel regno, A' ma chi fa la volontà del Padre celeste». Con il v 20 termina la tematica sui criteri per discernere i veri dai falsi profeti: i loro frutti o azioni. Con il v 21 l'evangelista passa a trattare del fare la volontà del Padre celeste per entrare nel regno con il confrontare l'esperienza della confessione liturgica della fede con quella della vita vissuta. Nel v 21 il Gesù matteano preferisce, come Osea, «la misericordia al sacrificio» (Mt 9,13; 12,7; Os 6,6). Già per l'AT e nel giudaismo la confessione della fede fonda la sua attuazione. Come l'alleanza fonda il decalogo così il credo monoteista fonda il comandamento (Es 20,2-3; Dt 6,4-9). Il fare è essenziale al credere. Ma anche viceversa. L'osservanza del comandamento attua il credo e quindi la relazione dell'alleanza. Perciò chi non fa la volontà non di Dio ma del Padre, nonostante la sua confessione liturgica nel Signore Gesù non può entrare nel regno di Dio Padre. «In Matteo, il termine "Signore" è riservato al discepolo che confessa la sua fede in Gesù Signore. L'evangelista pensa, quindi, alla sua comunità cristiana. Non tutti i suoi membri entreranno nel regno. La confessione della fede non è riprovata, ma essa non è sufficiente per dare accesso al regno. Il "dire la fede" deve accompagnarsi dal "fare fede", cioè dall'ubbidienza alla "volontà del Padre mio". Si noti la cristologia implicita in quest'ultima dichiarazione (Padre mio). La volontà del Padre è rivelata da Gesù il Figlio (Mt 11,27); essa viene espressa nell'insegnamento dato da Gesù in tutto il DM»<sup>8</sup>. Il Gesù matteano esige di fare la volontà del Padre celeste. Il «"fare la volontà di Dio" è profondamente radicato nell'AT» e similmente il «"il fare la volontà del Padre in cielo" è anch'essa una locuzione rabbinica corrente»<sup>9</sup>. «Nei vangeli Gesù invita a *osservare* i comandamenti (Mt 5,19) e a *fare* la volontà di Dio (Mc 3,35; Gv 7,17), la parola di Dio (Lc 8,21), la verità (Gv 3,21), il bene (Lc 5,29) e ciò che egli stesso dice (Lc 6,46; Gv 15,14). Un accento particolare è posto sul fare quando viene contrapposto al semplice parlare o udire e la fare insignificante (Mt 7,21.22.24.26 par. Lc 6,46.47.49; 8,21)»<sup>10</sup>. In particolare il

<sup>6</sup> ROSSÉ, *Luca*, 245.

<sup>7</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 184.

<sup>8</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 382.

<sup>9</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele*, 238.

<sup>10</sup> W. RADL, *poieo*, *DENT* 1, 1029.

Gesù matteoano «parla della volontà del Padre mio celeste, mai della volontà di Dio»<sup>11</sup>. L'espressione consente a Matteo di integrare il teocentrismo dell'AT con la novità del NT. Non si tratta della volontà dispotica di Dio, ma paterna del «Padre mio», come espressione della sua cura d'amore per i suoi figli, sperimentata e rivelata da Gesù stesso.

I vv 22-23 hanno il loro parallelo in Lc 13,26-26, come conclusione della parabola del Padrone di casa che chiude la porta per coloro che non sono stati così forti e solleciti per entrare, 13,20-25. Luca elabora e applica il logio della fonte Q concernente i contemporanei di Gesù a quelli della sua comunità. Il contesto è quello del giudizio escatologico. «Luca non si accontenta di trasmettere un ricordo [del Gesù storico rispetto all'indocilità dei suoi ascoltatori] e non pensa di condannare globalmente Israele, egli utilizza e generalizza la sentenza per i credenti del suo tempo: c'è sempre il rischio di partecipare al banchetto eucaristico e all'insegnamento della chiesa senza fare lo "sforzo" (v 24) richiesto»<sup>12</sup>. I vv 22-23 matteani costituiscono una struttura bipartita. Non si contrappongono le qualità di due azioni, cioè tra il dire e il fare, come nel v 21; questo lo si suppone. Il testo sembra sviluppare la conseguenza escatologica della differenza tra il dire dei falsi profeti e il loro non fare la volontà del Padre celeste. Infatti i condannati tentano di far valere il valore della loro azione carismatica passata rispetto al giudizio di condanna. Il richiamo iniziale a «quel giorno» veterotestamentario e «l'allontanatevi da me» finale indicano che si è già passati dal presente terreno al futuro escatologico del giudizio finale, fatto sull'amore de prossimo (10, 15; 25,41). Nel v 22 viene riportata l'obiezione dei condannati, nel v 23 la sentenza inappellabile del giudice. Se si tiene conto del tema del "profetizzare", cf v 15, del "fare frutti" o della "volontà del Padre", cf vv 17.19.21, e del giudizio, cf v 19, i molti che obietano sembrano essere i profeti carismatici cristiani. Questi, mossi dallo Spirito, nel nome di Gesù (ripetuto tre volte), hanno autenticamente «profetizzato, cacciati demoni e compiuti molti miracoli» per cui non capiscono la giustezza della loro condanna. «Il v 22 evoca i carismi a cui gli accusati inutilmente si richiamano di fronte al giudice escatologico: si tratta della profezia, dell'esorcismo e della guarigione miracolosa. Questi tre doni hanno come denominatore comune l'essere attribuiti allo Spirito dal cristianesimo primitivo: i falsi profeti non si richiamano alla loro conoscenza, non siamo in un contesto gnostico; essi non si richiamano alla loro fede - il conflitto evocato da Mt non ha dunque niente da fare con quello menzionato nella lettera di Gc [2,14-26, [rapporto tra fede e opere]. - I falsi profeti si richiamano ai loro carismi. Siamo probabilmente in presenza di una forma volgare di carismaticismo ellenistico che potremo caratterizzare così: i falsi profetici hanno una pietà entusiasta; essi si fanno riempire dallo Spirito del Signore elevato e presente per loro, la predicazione del Gesù terrestre perde la sua importanza. Il tema dominante della critica matteaiana è di nuovo l'obbedienza alla volontà di Dio: entrerà nel regno solo colui che fa la volontà del Padre, quale il Cristo matteoano l'annuncia (v 21); i falsi profeti saranno rigettati nell'ora del giudizio a causa della loro *anomia*»<sup>13</sup>. Il v 23 esprime in modo solenne la condanna e ne esprime la vera motivazione: l'iniquità o *anomia*. Il testo parallelo di Lc 13,27 riporta pure una doppia condanna e una motivazione. Tramite il semplice verbo dire Gesù esprime la sua duplice sentenza rispetto a tutti quelli che non si sforzano di entrare per la porta stretta. Poiché egli non «sa donde sono», usando l'espressione del Sal 6,9, esprime la sua condanna con «una formula apocalittica di giuramento»: «allontanatevi

<sup>11</sup> TRILLING, *Il vero Israele*, 238.

<sup>12</sup> ROSSÉ, *Luca*, 552.

<sup>13</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 186.

da me»<sup>14</sup>. Il motivo di questa condanna è che tutti loro sono «operatori di ingiustizia», perché non hanno messo in pratica l'insegnamento ricevuto. Il testo matteoano comprende quattro elementi. Il giudice Gesù matteoano tramite la ripresa della congiunzione e l'avverbio temporale escatologico e la qualità del verbo «e, *kaî*, allora, *tôte*, dichiarò, *omologēsō*, ad essi» risponde in modo solenne all'obiezione dei falsi profeti. La risposta, quarto elemento, è costituita da una duplice condanna e dalla sua motivazione. La prima condanna sta nel fatto che Gesù dichiara: «non vi ho mai conosciuti *oudépote égnōn umās*» (25,12 e 26,74). Semiticamente il non aver mai conosciuto significa «non c'è alcuna comunione tra voi e me». Nel giudizio finale, sono le azioni che rivelano se il credente vive o non vive in comunione con il Signore (cf 25,11-36)»<sup>15</sup>. Alla non relazione, per mancanza dell'azione di conoscenza-amore, segue la forzata separazione come «cacciata. L'espressione "via da me!" viene usata in questo senso già in Sal 6,9; 119,115)»<sup>16</sup>. Il motivo di questa privazione sta nel fatto che, non avendo attuato l'azione dell'amore, hanno attuato l'iniquità nonostante le opere di pietà. Già nella prospettiva rabbinica il giudizio finale viene fatto sull'osservanza o inosservanza della Toràhh. I falsi profeti, non avendo attuato la giustizia superiore (6,20) come espressione della volontà del Padre rivelata da Gesù (7,21), ossia non avendo amato integralmente come fa il Padre (5, 45.48), compiono, nonostante le opere di pietà, l'iniquità, *l'anomia*. Davanti a Dio, quando non c'è l'amore, c'è *l'anomia*. «L'*anomia* può esprimere innanzitutto semplicemente lo stato di fatto della *mancaza di legge*. Ma *anomia* può indicare anche *l'avversione o l'opposizione alla legge* e perciò assume il significato di ingiustizia e di peccato: Mt 7,23; Rm 4,7; Eb 1,9; 1Gv 3,4)»<sup>17</sup>. «L'*anomia* matteoana va precisata come mancanza di carità, come si può vedere da 7,12 ove la regola d'oro riassume tutta "la legge e i profeti", e da 24,12 ove "l'iniquità" è in netto contrasto con la carità»<sup>18</sup>. «L'insegnamento principale della pericope di Mt 7,15-23 può essere riassunto in termini seguenti. Il dire e il fare devono corrispondersi. Non si è veri cristiani se non si agisce secondo l'insegnamento di Gesù Cristo. Non c'è ortodossia, senza ortoprassi. Non basta compiere opere nel nome di Dio; bisogna fare l'opera di Dio: in primo luogo l'amore in atto. Questo insegnamento non si applica evidentemente solo ai falsi profeti della chiesa matteoana»<sup>19</sup>.

La seconda parte del testo odierno matteoano, vv 24-27 esprime in modo immaginativo il rapporto tra ascoltare e fare o meno le parole di Gesù nella prospettiva del giudizio escatologico.

*Rapporto tra dire e fare, uomo saggio e stolto, casa con o senza fondamento, giudizio finale, vv 24-27*

Matteo e Luca attingono dalla fonte Q il testo della parabola e lo elaborano come conclusione dei corrispettivi discorsi. Luca, in 6,47-49, colloca la casa in una piana alluvionale; il saggio scava fondo e pone le fondamenta sulla roccia, lo stolto poggia la casa sul terreno alluvionale, così la prima casa resiste all'inondazione del fiume e la seconda diventa una grande rovina. Matteo, in 7,24-27, ambienta la casa sul differenziato suolo ondulato della Palestina; il saggio pone la casa sulla roccia, lo stolto sulla sabbia, così la prima resiste all'uragano, la seconda crolla. La struttura del testo matteoano è bipartita parallela antitetica, positiva, vv 24-25; negativa, vv 26-27. Ciascuna delle due parti è quadripartita: duplice introduzione tematica:

<sup>14</sup> ROSSÉ, *Luca*, 551.

<sup>15</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 383.

<sup>16</sup> Gnilka, *Il vangelo*, 1, 411.

<sup>17</sup> M. LIMBECK, *anomia*, *DENT*, 2, 281.

<sup>18</sup> A. ORNELLA, *I cristiani saranno giudicati*, *Mt 7,21-27*, *Paf 37*, Queriniana, Brescia 1973, 43.

<sup>19</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 383.

ascoltare e fare, v 24a; o ascoltare e non fare, v 26a; duplice azione: il saggio edifica la casa sulla roccia, v 24b, mentre lo stolto la pone sulla sabbia, v 26a; duplice azione dell'uragano: non travolge la prima casa, v 25a, mentre travolge la seconda casa, v 27a; duplice antitetica conseguenza: non crollo, v 25b ma grande crollo, v 27b. In schema: + A: a. b. c. d.; - A': a. b. c. d. «Per questo [schematismo] si ammette, in generale, la priorità della versione di Matteo, considerato più vicino [di Luca] alla tradizione orale, che fa un grande uso della procedura retorica simmetrica per facilitare la memorizzazione e la trasmissione dei testi»<sup>20</sup>.

Con l'iniziale «dunque, οὖν», Matteo collega, come conclusione del DM, la parabola a quanto precede per far meglio cogliere la duplice e antitetica possibile conseguenza morale. La prospettiva di comprensione di questo duplice esito è quella del futuro giudizio escatologico già alluso nei vv 19.22.23. La duplice introduzione alle due parti del racconto esprime in modo chiaro la tematica. Si tratta di decidersi tra «ascoltare, ακούειν, queste parole e farle, ποιεῖν» o di «ascoltare queste parole e non farle», vv 24a e 26a. Il tema dell'ascoltare e fare queste parole della Toràhh appare già nell'esortazione di Mosè (Dt 4,1). Nel giudaismo è frequente l'espressione i «facitori, ποιῆται, della Toràhh» (1Mac 2,67). Nel rabbinismo si ritiene che «l'essenziale non è lo studiare, ma il fare» la Toràhh (Abt 3,9). Secondo Giacomo 2,22 dopo avere ascoltato e accolto la parola bisogna «diventare esecutori della parola e non soltanto ascoltatori che ingannano se stessi». «Giacomo conosce evidentemente tre gradi: udire la parola, accettarla con fede e tradurla in atto»<sup>21</sup>. Anche per Rm 2,13, ma già nella prospettiva del giudizio escatologico «non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che sono praticanti, ποιῆται, la legge saranno giustificati». Agli effetti del «processo di giustificazione nel giudizio escatologico, quel che conta non è l'ascolto, ma l'osservanza della legge» Anche per Matteo nell'ottica del giudizio finale l'accento tematico non è limitato solo all'ascolto, ma quell'ascolto che diventa fare la parola ascoltata. Matteo utilizza la parabola dei due uomini, delle due case e dei due esiti finali escatologici per rendere comprensibile e urgente il fare la parola. Il giudizio finale si gioca sull'aver fatto o non fatto tutte le parole di Gesù espresse nel DM. Già nel giudaismo si conosce la parabola di chi sa molte opere della Toràhh e le fa e chi le sa e non le fa vengono paragonati a due case una con fondamenta e l'altra senza investite dalla massa d'acqua o a due alberi, uno con pochi rami e molte radici l'altro con molti rami e poche radici investite da forte vento (Abot R. N. 24: Abt 3,17). In Matteo l'antitesi non è tra studiare o fare le opere della Toràhh, ma tra ascoltare-fare o ascoltare-non-fare le parole di Gesù, l'intero DM. Infatti «l'insegnamento [della parabola] si iscrive in continuità con quello della pericope precedente, imperniato sul tema del fare la volontà del Padre mio" (v 21). La parabola che oppone un uomo saggio che costituisce sulla roccia e uno stolto che costruisce sulla sabbia serve a descrivere due atteggiamenti opposti, bene indicati dal testo: l'atteggiamento di "fare" o "non fare", (ποιεῖν), le parole di Gesù, dopo averle ascoltate (vv 24.26). Come alla fine del codice di santità (Lv 26) e di Dt 30,15-20, i lettori giunti alla fine del DM sono messi di fronte a una grande alternativa: quella di seguire i comandamenti e, di conseguenza, di ricevere benedizioni e di entrare nella vita e nella felicità; quella di distogliere il proprio cuore dai comandamenti e, perciò, di essere oggetto di maledizioni e di incorrere nella disgrazia e nella morte (vedi pure *Enoc* 108; *Test. di Mosè*, 12,10-13). Matteo ritornerà sulla scelta tra le due possibilità nelle parabole della Prussia, pure costruite sullo schema benedizione/maledizione (24,45-51; 25,1-13.14-30.31-46). La prospettiva del giudizio finale, presente sin dall'inizio dell'esortazione finale (vv

<sup>20</sup> *Ibidem*, 385.

<sup>21</sup> F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo. Testo e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1970, 150.

19.22.23), è all'orizzonte della parabola di conclusione di Gesù. Le ultime parole della parabola: "essa cadde e la sua caduta fu grande" producono qualcosa in noi lettori. Non è possibile sfuggire a una riflessione seria sull'intreccio vitale che accompagna la decisione inelleggibile di conformare o no la propria esistenza all'insegnamento di Gesù<sup>22</sup>. In sintesi: si tratta della «*necessità di mettere in pratica* quanto ha detto Gesù; si tratta di *un'etica che deve essere praticata in questo mondo*; si tratta di un *comportamento che è decisivo per la salvezza finale*»<sup>23</sup>.

## 2. L'imperativo antropologico

Nella storia dell'esegesi il testo matteano, soprattutto la parabola, è stato compreso non come una parabola, ma una allegoria, specialmente a partire dalla riforma. La roccia, sulla scorta di 1Cor 10,4, a partire dalla patristica sarebbe Cristo oppure la parola di Dio. «La riforma utilizzò questo testo per fondare l'antitesi tra fede e opere; di fronte a ognuno che costruisce sulla propria religiosità e sulle proprie opere solo la costruzione sopra il fondamento, Cristo, offre sicurezza. Con ragione l'esegesi cattolica rifiutò di connettere questo testo con la fede senza le opere, dal momento che il testo parla chiaramente e inequivocabilmente della pietra che «*vero vocat fidem bonis operibus solidatam*»<sup>24</sup>. Tuttavia lo stesso Cornelio a Lapide comprende la casa costruita sulla roccia in modo allegorico. «*Domus spiritualis animæ est perfectio virtutum*»<sup>25</sup>.

Il messaggio del testo matteano è tipicamente etico. La «giustizia superiore», (5, 20) come «compimento delle Legge e dei profeti», (5,17), attuata da Gesù Cristo; questa consiste nel fare «la volontà del Padre celeste» (7,21) come amore integrale e ordinato di sé, del prossimo e di Dio (5,48; 7,12). Tutto questo si riassume nell'ascoltare e fare tutte le parole di Gesù Cristo (7,24). Quindi l'esigenza essenziale del messaggio matteano del DM è inscindibilmente ascoltare e fare la Parola. Nel passato è stato più facile scindere i due aspetti e/o contrapporli come fede astratta cattolica e fiduciale riformata e pratica moralistica naturale. Oggi si contrappone un pragmatismo tecnico efficiente a un fideismo fondamentalistico religioso misticizzante. Il messaggio del testo matteano assicura che è possibile comporre armonicamente ascoltare e fare, credere e operare, fede e carità mediante la speranza. «L'avvertimento dell'evangelista è contro l'insegnamento lassista e contro la fallace fiducia nella incoerente ortodossia e ortodidascalia. E' un richiamo alla prassi, all'ortoprassi»<sup>26</sup>. Non si tratta del processo dialettico tra teoria e prassi o tra ortodossia e ortoprassi, ma un'inscindibile unità tra credere e fare, intendere e volere, verità e valore. Questa unità è conseguenza della sinergia delle funzioni cognitive e volitive della struttura dinamica antropologico-teologale e soprattutto dell'inscindibilità verità-valore dell'azione storico-salvifica dialogica tra Dio e l'uomo, oggetto del conoscere-volere teologale.

Infatti la storia della salvezza del Padre per Gesù Cristo nello Spirito è un dialogo semantico-valoriale tra l'azione intelligente e libera di Dio e dell'uomo. «Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, *gestis verbisque inter se connexis*, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalla parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (DV 2). In questa rivelazione semantico-assiologico il Padre si rivela e non nel comunicarci le sue verità né nel far succedere fenomeni straordinari infraumani o naturali

<sup>22</sup> DUMAIS, *Il discorso*, 385-386.

<sup>23</sup> ORNELLA, *I cristiani*, 50-51.

<sup>24</sup> LUZ, *El evangelio*, 580-501; LAPIDE, *Commentaria*, 1, 293.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 1,293.

<sup>26</sup> G. BIGUZZI, *Ortodossia e ortoprassi nel vangelo di Matteo*, *Euntes Docete* 40 (1987), 178-179.

ma nel diventare il suo Figlio l'uomo Gesù Cristo in forza del loro reciproco Spirito. Lo stesso Gesù non si rivela comunicandoci i suoi pensieri né facendo succedere fenomeni meravigliosi naturali, ma incominciando a «fare e insegnare» (At 1,1). Gesù «diventa uomo profeta potente in opere e in parole» (Lc 24,19). L'autorivelazione di Gesù non è schizofrenica tra dottrina e prassi, è la sua esistenza intelligente-libera. «Perciò egli... col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito Santo compie e completa la rivelazione» (DV 4). Similmente la nostra azione storica è inscindibilmente semantico-assiologica. La nostra azione è sensata o saggia o insensata e stolta non perché è conforme e difforme da una dottrina e quindi ad un comandamento, ma perché è in se stessa effetto sinergico cognitivo-volitivo. Infatti in noi non esiste una separazione tra ragione pura e volontà cieca né confusione, ma interazione tra competenze semantiche e assiologiche. Tale interazione è sinergica. «Si deve dire che la volontà e l'intelletto si implicano reciprocamente; infatti l'intelletto conosce la volontà e la volontà vuole che l'intelletto conosca» (*Sth.*, 1, q 15, a 4, ad 1). Più ampiamente ancora si dà una sinergia tra tutte le nostre capacità cognitive e appetitive semantiche, psichiche, spirituali, teologali, ministeriali cioè tra sensi, intelligenza, fede, profezia ed emozioni, volontà, fede, sacerdozio. Questa complessa sinergia diventa affetto, amore, agape, regalità. Questa sinergia consiste dell'interazione tra tutte queste competenze umane e teologali. Nella concezione biblica, conoscenza è predilezione, fiducia è amore, fedeltà è interrelazione, ascolto è azione. La fede attua per la carità la reciproca fiducia (cf Gal 6,6). L'azione buona, come retta o ortopratica, è azione sensata, come vera o ortodossa. Tra ortodossia e ortoprassi si dà una continua circolarità di verifica e di incremento. Se il significato è la possibilità del valore e se il valore è potenzialità del significato, allora l'azione vera rende evidente il suo significato e l'azione buona attua il valore del significato. Per conseguenza non dà ortodossia senza ortoprassi e viceversa ortoprassi senza ortodossia. I profeti matteani sembrano eterodossi non teoricamente, ma praticamente. Infatti poiché si limitano solo ascoltare, sono eteropratici, ossia operatori di iniquità. E viceversa. Essendo eteropratici sono anche eterodossici.

Questa inscindibile unità tra ortodossia e ortoprassi e viceversa e tra eteroprassi ed eterodossia e viceversa si comprende meglio se, oltre la struttura dinamica, si considera l'oggetto del conoscere-volere o dell'ascoltare-fare. Infatti l'oggetto di questa sinergica azione semantica valoriale non è precisamente né la verità astratta né il movimento esecutivo né tanto meno l'informazione e il corrispettivo bene della realtà infraumana. Questa, a partire dalla parola, entra come mezzo per la reciproca conoscenza e volizione. L'autentico oggetto del conoscere-volere è la persona umana e divina in relazione. E' l'io in relazione con il tu o il Tu in relazione l'io, Dio in relazione con l'uomo e l'uomo in relazione con Dio. L'oggetto del conoscere-volere non è la relazione, ma le persone correlate tramite la gestuale, verbale, cosale. Le reciproche interiori autenticità si verificano e si promuovono tramite le reciproche esteriori espressioni gestuali, verbali e cosali. L'io giunge a conoscersi-volersi riconoscendo-preferendo il tu. E viceversa. L'io si misconosce-disprezza misconoscendo-disprezzando il Tu. Il Padre si è rivelato a e in se stesso e a noi entrando in relazione con l'uomo tramite Gesù Cristo nello Spirito. Similmente l'uomo si rivela a e in se stesso e al Padre entrando in relazione storica con il Padre mediante Gesù Cristo nello Spirito e il fratello-sorella. «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22). Il mezzo normale esterno per questa doppia e reciproca rivelazione e promozione è il gesto somatico semantico-assiolo-

gico o Parola performativa. In quest'ottica ascoltarsi è obbedirsi reciprocamente per promuoversi verso il migliore di sé. L'ascolto comprensivo o accogliente reciproco diventa esigenza di reciproca possibilità avvalorativa. La reciproca promozione è effetto della reciproca implicanza nell'ascoltarsi. E viceversa naturalmente. Il non ascolto diventa reciproca frustrazione. L'eterodossia diventa eteroprassi viceversa. Nell'uno come nell'altro casi si esce dalla relazione promotiva storico-salvifica umana e divina. Il Padre si rivela ascoltandoci ed accogliendoci, promovendoci tramite il suo Spirito nella concretezza del Figlio dell'Uomo, Gesù di Nazaret. «"La carne si fece Verbo". si potrebbe dire capovolgendo il prologo del più tardo Giovanni»<sup>27</sup>. Per una cristologia dal basso, come è quella del prologo giovanneo, il soggetto Carne, l'uomo concreto Gesù di Nazaret, diventa il suo predicato, la Parola del Padre. Perciò non si può ascoltare le parole dell'altro e soprattutto di questa Parola umanata senza attuarla, seguirla, farla propria identità come lui ha ascoltato e si è fatto in tutto nostra identità umana. Solo così si diventare suoi discepoli fratelli e sorelle tra di noi e tutti figli del unico Padre. Qui appare evidente il rapporto tra ascoltare-credere e obbedire-amare o sequela di Cristo. «Solo chi crede obbedisce, e solo chi obbedisce crede»<sup>28</sup> Ma Gesù, proprio come la Parola del Padre, è il suo Figlio unico o prediletto, egli è il rivelatore personale della Verità-Agape del Padre in forza dello Spirito. Ora ascoltare-fare le sue parole è «fare la Verità o la Volontà del Padre celeste» rivelata e attuata da Gesù Cristo in forza dello Spirito (Gv 3,21; Mt 7,21). Fare la Volontà non di Dio ma del Padre per Matteo o la Verità per Giovanni, secondo la concezione integrale biblica, non è l'esecuzione del freddo comando di Dio, ma l'attuazione della relazione di fedeltà in forza dell'azione dello Spirito. Per l'AT il decalogo è l'espressione del comandamento fondamentale, l'amore, cardine dell'alleanza, la reciproca fedeltà tra Jahve e il suo popolo. «Alleanza e Decalogo sono inscindibilmente legati. L'azione salvifica di Dio fonda un'esigenza»<sup>29</sup>. Similmente per il NT «la legge nuova è soprattutto la stessa grazia dello Spirito Santo data a fedeli di Cristo» (*Sth*, 2, q 106, a 1). In questa corrispondenza interiore tra azione salvifica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo e l'azione dell'amore ordinato di sé, del prossimo e di Dio Padre tramite l'ascoltare-fare la parola di Gesù si rende evidente come l'ortodossia sia l'ortoprassi e l'ortoprassi sia l'ortodossia.

<sup>27</sup> T. RAINER PETERS, *Ortodossia nella dialettica di 'doxa' e 'praxis'*, *Concilium* 23 (1987), 639.

<sup>28</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, Querinisna, Brescia 1971, 43.

<sup>29</sup> J. SCHREINER, *I dieci comandamenti nella vita del popolo di Dio*, Queriniana, Brscia 1991, 28 e 28.

## *Decima domenica del Tempo ordinario*

Andando via di là, Gesù vide un uomo, chiamato Matteo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi». Ed egli si alzò e lo seguì. Mentre Gesù sedeva a tavola nella casa, sopraggiunsero molti pubblicani e peccatori e si misero a tavola con lui e con i suoi discepoli. Vedendo ciò, i farisei dicevano ai suoi discepoli: «Come mai il vostro maestro mangia insieme ai pubblicani e ai peccatori?». Udito questo, Gesù disse: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Andate a imparare che cosa vuol dire: *Misericordia io voglio e non sacrifici*. Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mt 9,9-13).

Ascoltato per alcune domeniche l'essenziale del messaggio evangelico secondo il DM, in questa domenica la liturgia ci presente l'azione taumaturgica e pastorale del Gesù matteano. Il tema di questa domenica è la chiamata dei peccatori a sperimentare la misericordia di Dio come conviviale sequela di Gesù.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 9,9-13**

Nella prima lettura tramite il profeta Jahve propone a Israele di abbandonare il formalismo cultuale per sperimentare la sua misericordia e la sua «benevolenza» (Os 6,6). Nell'inno salmodico l'orante viene invitato a rinunciare all'esteriorità cultuale per fruire della gioia del «sacrificio della lode» a Jahve (Sal 50,14). Nella seconda lettura l'apostolo fa riflettere, sull'esempio di Abramo, come si può entrare in relazione con Dio mediante il processo del credere che giustifica il peccatore. Nel brano evangelico il Gesù matteano invita i peccatori a seguirlo per sperimentare la sua benevolenza come convivialità comunitaria.

Il contesto del testo introduce alla sua comprensione. In senso ampio il brano odierno si trova all'interno della prima parte del vangelo matteano. Infatti i due versetti (Mt 4,23 e 9,35) inquadrano le due parti di questa vasta composizione e ne annunciano il tema generale: «Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità». In senso più ristretto Matteo divide questa parte in due sottoparti. Nel DM, 5,1-7,2, Matteo raccoglie l'azione dell'annunciare e insegnare del maestro Gesù e in 8,1-9,35 presenta tramite dieci racconti l'azione taumaturgica terapeutica di ogni infermità e malattia del medico Gesù. Data la concezione biblica unitaria dell'uomo anche il peccato fa parte dell'infermità che Gesù, medico dei mali, 9,12, Gesù cura con la sua parola, 9,2, e i suoi gesti, creando una nuova comunità, 9,13b. Questa seconda sottoparte terapeutica può essere divisa in tre sequenze: a. 8,1-17, Gesù, servo messianico secondo Is 53,4, cura tre infermità somatiche dell'uomo, lebbroso, vv 2-4; servo paralitico del centurione, 8,5-13; suocera sfebbrata di Pietro, vv 14-15, guarigioni in genere, vv 16-17; b. 8,18-34, Gesù Figlio di Dio, coinvolge due dei ascoltatori, vv 18-22; Gesù esorcizza il lago, vv 23-27; e due indemoniati gadareni, vv 28-34; c. 9,1-37; Gesù misericordioso e Figlio di Dio alterna cura e perdono, guarigione del paralitico e perdono dei suoi peccati, vv 1-8; chiamata e perdono di Matteo vv 9-13; discussione sul digiuno, vv 14-17; guarigione dell'emorroissa e risurrezione della figlia di un capo della sinagoga, vv 18-26; guarigione di due ciechi, vv 27-31; guarigione di un muto indemoniato, vv 32-34; misericordia delle folle, vv 35-38. Come si può constatare il brano evangelico a monte è preceduto dalla efficace competenza di Gesù a rimettere i peccati contestata dagli scribi. vv 1-8, e a valle

contestazione da parte dei discepoli di Giovanni Battista circa il digiuno dei discepoli di Gesù, vv 14-17. Questo contesto costruisce un duplice parallelismo tematico. Il primo tema dell'odierna pericope, sconcertante chiamata dei peccatori da parte di Gesù, è preceduto dal contestato suo potere di rimettere i peccati, vv 1-8, e il secondo tema, la contestata convivialità dei discepoli e Gesù con i peccatori, è seguito dal discusso non digiuno dei discepoli e di Gesù, vv 14-17.

Questo contesto letterario lascia trasparire quello esperienziale del Gesù storico tramite quella della comunità ecclesiale matteana. Gesù convivendo con pubblicani e peccatori, gente senza legge, come la folla polare, infrange la purità farisaica e si contamina. Diventa «un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori», Mt 11,19. «Il suo frequentare la gente della terra, *am ha 'arez*, fu per loro una sfida»<sup>1</sup>. Una analoga conflittuale situazione è venuta a crearsi nella prima comunità cristiana. Si tratta della «polemica che contrappone al linea ecumenica della chiesa alla tendenza legalista del giudaismo degli anni 80. L'accoglienza e comunione ecclesiali dei peccatori-pagani suscitano delle critiche che trovano udienza anche nell'ala intransigente dei giudeo-cristiani della chiesa di Matteo», [cf Gal 2,11-15; At 11,3]. Egli vi risponde appellandosi alla prassi di Gesù, convalidata da una rilettura della tradizione biblico-profetica»<sup>2</sup>.

La struttura del testo e il suo genere letterario preparano ad una migliore sua comprensione. Il testo di Ma 9,9-13, come i paralleli di Mc 2,(13) 14-17 e Lc 5,27-32, «costituisce una unità letteraria e tematica coerente. Si possono distinguere due sequenze principali: Gesù chiama Matteo a seguirlo [v 9] e risponde alla critica dei farisei. Il raccordo tra le due sentenze è stabilito non solo dalla loro successione, ma anche dalla condizione del nuovo "chiamato" che sta seduto al banco delle tasse, gr. *telōnion*, cioè appartenente alla categoria dei *telōnôn*. Anche la parola conclusiva di Gesù circa la sua missione si ricollega con il gesto iniziale della chiamata di Matteo, il pubblicano: "Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori" (Mt 9,13c)»<sup>3</sup>. Questa duplice partitura determina anche il suo genere letterario. La prima parte è un racconto di vocazione; la seconda «mostra gli elementi di un dialogo polemico. Si può parlare di una disputa con carattere apoftegmatico»<sup>4</sup>.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 9, 9-12

Il testo matteano, elaborazione della fonte Q, corrisponde a quelli paralleli di Mc 2,(13) 14-17 e di Lc 5,27-32. Per quanto concerne la redazione matteana rispetto a quella marcana e lucana, Matteo «sopprime il v 13 di Marco; cambia il nome di colui che Gesù chiama, presentandolo, a differenza [del Levi] di Marco e Luca, come Matteo; ha migliorato il racconto su Gesù che mangia con i peccatori (v 10, Mc v 15); rende più conciso e più preciso l'attacco degli avversari di Gesù; e menziona solo i farisei: soggetto del verbo mangia, *esthíe*, precisato dal termine caro a Matteo: il vostro maestro, o *didáskalos ymôn*; Luca usa verbi alla seconda persona plurale, mangiate e bevete, *esthíete kaí pínete*: ha soprattutto precisato e accreditato una parola importante di Gesù (v 12) mediante una referenza all'AT (v 13)»<sup>5</sup>. Dal punto di vista storico «va detto che il ricordo che vi era un discepolo di nome Levi, chiamato da Gesù. A favore di ciò depone il fatto che altrove quel discepolo non ha più alcuna importanza e che nella tradizione successiva fu presentato in altro modo (cf Mc 9,9). Stando all'analisi non si può dedurre che ci sia stato storicamente un banchetto nella sua casa. Il fatto invece che Gesù frequenti i declassati va visto come

<sup>1</sup> J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi, 1987, 138.

<sup>2</sup> FABRIS, *Matteo*, 228.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 225-226.

<sup>4</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 483.

<sup>5</sup> BONNARD, *L'évangile*, 127.

un elemento tipico del suo operare, un aspetto che presenta drasticamente l'offerta di grazia di Dio e la salvezza presente nel suo popolo. Questo ricordo è stato usato per risolvere un problema esistente nella comunità. Difficile decidere se uno o tutti e due i loggia finali siano *ipsissima verba* di Gesù. In ogni modo essi si adattano bene alla sua attività»<sup>6</sup>.

Mt 9,9, la prima parte del testo odierno, è costruito nei tre evangelisti con poche varianti secondo lo schema tradizionale delle vocazioni veterotestamentarie, 1Re 19,19-21 e neotestamentarie, Mc 1,16-20; Mt 4, 18-22; Gv . «1. Gesù passa; 2. vede qualcuno; 3. indicazione della condizione sociale e del mestiere del chiamato; 4. chiamata; 5. abbandono dei mezzi di sussistenza, della famiglia; 6. adesione o sequela di Gesù»<sup>7</sup>. In Matteo e in Marco, a differenza di Luca, manca l'abbandono dei beni e del mestiere; inoltre il chiamato per Luca è Levi, per Marco è Levi di (figlio) Alfeo, per il primo evangelista è Matteo. Tra le varie ipotesi probabilmente «il primo evangelista sostituisce allo sconosciuto Levi, figlio di Alfeo, Mc 2,14; cf Lc 5,27, uno dei discepoli che fanno parte del gruppo dei "dodici", Mt 10,3. Questa sostituzione corrisponde alla linea ecclesiologica di Matteo che identifica i discepoli di Gesù con i "dodici". La scelta del nominativo "Matteo" potrebbe collegarsi con la tradizione che mette il primo vangelo sotto l'autorità di Matteo. Il nome di Matteo, gr *Matthaios*, viene dall'ebraico cf 1Cr 9,15, abbreviato di *Mattai*, e significa "dono di Dio"»<sup>8</sup>. Oltre il nome è più importante l'identità sociale di Matteo e/o Levi. I tre sinottici usano la medesima espressione per qualificarlo Gesù, ritornato nella sua città, Cafarnao, guarisce il paralitico rimettendogli i peccati e, contestato dagli scribi, lascia la città. Mentre esce «vede», osserva «un uomo seduto al *telōnion*» al banco della dogana intento al suo mestiere di doganiere. Cafarnao, città di confine cioè doganale, si trova sulla strada militare che collega Damasco con il territorio di Erode Antipa. «In generale ogni provincia dell'impero romano formava una zona doganale. Ma anche i municipi e gli stati riconosciuti dai romani possedevano il diritto doganale. Le entrate delle tasse delle merci che passavano il confine della regione non finivano nel fisco dell'impero, ma nella cassa del signore della regione, in Galilea di Erode Antipa. La riscossione delle tasse non avveniva per mezzo di impiegati statali, ma mediante appaltatori (pubblicani). Questi per la riscossione si servivano di loro impiegati subalterni. Dobbiamo pensare che Levi/Matteo fosse uno di questi. Il fatto che l'importo delle tasse fosse assai spesso indeterminato portava facilmente ad abusi e sfrenatezze»<sup>9</sup>. Infatti si fa notare «che egli doveva sapere il greco, lingua amministrativa, oltre l'aramaico sua lingua materna, e doveva essere un uomo di ordine e di precisione.... Tutte queste osservazioni entrano nella discussione sul problema dell'autore del primo vangelo, dove si ritrovano queste qualità. Nella lista degli apostoli, [Matteo] occupa il settimo (Mc 3,18) e l'ottavo posto (Mt 10,,3; At 1,13. Della sua vita non si sa niente»<sup>10</sup>. Gli Ebrei pubblicani sono l'immagine opposta dei giusti e puri farisei per tre motivi: azione a favore degli occupanti o dell'autorità oppressiva, estorsione e ingiustizia pecuniaria, impurità a motivo dei contatti con i pagani. «La letteratura rabbinica lascia trasparire già per il I sec. d. C. un inconciliabile contrasto tra farisei e pubblicani»<sup>11</sup>. In questo contesto si comprende come i pubblicani vengano nel primo vangelo accomunati ai peccatori, ai pagani

<sup>6</sup> GNILKA, *Marco*, 139.

<sup>7</sup> B.M.F, VAN JESEL, *La vocazione di Levi*, Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32, I. DE LA POTTERIE (ed.), *Da Gesù ai vangeli. Tradizione e redazione nei vangeli sinottici*, Cittadella, Assisi 1971, 269-270.

<sup>8</sup> FABRIS, *Matteo*, 226-227 e nota 2.

<sup>9</sup> GNILKA. *Marco*, 133.

<sup>10</sup> BONNARD, *L'évangile*, 128.

<sup>11</sup> M. MERKEL, *telones*, DENT 2, 1605.

e alle prostitute, 5,46; 11,19; 18,17; 21,31-32. Nonostante questa cattiva fama, Gesù sceglie non un sacerdote né un uno scriba, 8,19, ma un pubblicano ed è ancor più sorprendente che questo pubblicano «alzatosi, lo segui». Luca precisa che solo dopo aver «lasciato tutto, alzatosi continuava a seguirlo». L'autorevolezza della parola di Gesù rende anche un pubblicano capace di convertirsi e di seguirlo. «Gesù viene annunciato come colui che col potere sovrano della sua parola (Is 55,10s) chiama i discepoli a liberarsi dai legami che li hanno finora avvinti e a passare alla sua sequela e alla partecipazione al suo annuncio del regno di Dio. Il chiamato segue immediatamente l'invito. Il processo dell'adesione a Gesù sul piano storico probabilmente più difficile e graduale, viene sintetizzato nei suoi elementi decisivi»<sup>12</sup>. In questo senso sfumato «la risposta del chiamato è immediata; non c'è nessuna spiegazione nella persona di Matteo; solo l'*autorità* di Gesù può trasformare completamente una persona»<sup>13</sup>. Sia nell'AT che nel NT non si parla mai di seguire Jahve-Dio. Anche nella tradizione rabbinica, pur dandosi l'esperienza del discepolato, non è il rabbino che sceglie il discepolo, ma viceversa; è il discepolo che sceglie il suo maestro da seguire. Nel NT solo Gesù chiama a seguirlo e rende possibile tale sequela. «Il significato più generale di [seguire, *akolouthéō*] è *aderire/ottemperare/esequire/obbedire/lasciarsi condurre*»<sup>14</sup>. In Matteo due sono i soggetti che seguono Gesù. Oltre alle folle, che, vedendo i miracoli, seguono Gesù, 8,1.10; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29, lo seguono i discepoli da lui chiamati, 4,19.22. Il significato del seguire dei discepoli è atto complesso. La sequela è conversione; la conversione comporta mettersi da credenti al seguito di Gesù senza esitazione per incamminarsi ad un tempo sulla via della croce di Gesù e così della salvezza come attuale fratellanza ecclesiale per continuare il ministero di Gesù. «Una caratteristica dell'idea mattea di sequela persiste anche dopo pasqua e costituisce l'autentica essenza della chiesa»<sup>15</sup>. L'autenticità, ma anche la problematicità, della sequela di Matteo emergono nel dibattito conviviale.

I vv 10-13 hanno con diverse sfumature i loro paralleli in Mc 9,15-17; Lc 5,29-32. Il testo mattea sembra avere una triplice struttura concentrica: A. il banchetto e i commensali, molti pubblicani e peccatori, v 10; B. il dibattito iniziato con la domanda dei farisei ai discepoli, v 12; A'. triplice risposta di Gesù, v 13.

Nel v 10 viene descritto con due tratti il banchetto. Come Marco così anche Matteo afferma genericamente che non si organizza un banchetto, ma che i commensali già, secondo l'uso ellenico, sdraiati in casa, senza precisare di chi sia la casa. Luca precisa che è Levi, contraddicendo al suo abbandono d'ogni bene, che dà un grande banchetto nella sua casa. A questo banchetto c'è secondo Luca una folla di pubblicani e di altri ma non di peccatori conviventi con i discepoli. Invece secondo Matteo e Marco, venuti molti pubblicani e peccatori, stanno con-sdraiati ossia a tavola con Gesù e con i discepoli. Era consuetudine in Palestina l'autoinvito soprattutto se si trattava di pranzi prolungati. Simili convivi nel «mondo orientale e in particolare in Palestina costituivano un momento di più intima comunione sotto due aspetti: il pasto è un'azione di *servizio* offerto e celebrato; è anche un aspetto principale di *partecipazione* comune e gioiosa dei medesimi beni; presso gli esseni come presso i giudei ortodossi e presso i cristiani, è nella convivialità che culmina la vita religiosa; ci si rappresenta il regno di Dio come un grande festino. Gesù non poteva accordare più profondamente la sua comunione a Matteo che accettare il suo invito a mettersi a tavola con lui. Le numerose prescrizioni rabbiniche su pasti danno la misura di quale

<sup>12</sup> J. ECKERT, *kaleo*, DENT 1, 1888.

<sup>13</sup> BONNARD, *L'évangile*, 128.

<sup>14</sup> G. SCHNEIDER, *akolouthéō*, DENT 1, 131.

<sup>15</sup> LUZ, *El evangelio*, 247.

dovette essere l'indignazione dei farisei nel vedere Gesù a tavola con dei *peccatori*, che per definizioni non le rispettano. L'elemento principale di queste norme era il regolamento delle *benedizioni* da recitare»<sup>16</sup>. Infatti secondo la valutazione farisaica esattori e pubblicani sono in pratica incapaci di conversione e, in quanto frequentatori di pagani, sono impuri e peccatori come i pagani. «"E' difficile per dei pastori, degli esattori e dei pubblicani fare penitenza". La ragione è che non possono conoscere tutti quelli che hanno leso o ingannato e verso i quali devono fare riparazione»<sup>17</sup>. Conviviare con simili persone significava per i farisei contaminarsi, diventare impuri come la massa del popolo che ignorante le norme della santità e della purità. «I farisei si separavano dalla gente che non conosceva o non seguiva la legge ed evitavano di aver rapporti con essa. Con l'espressione veterotestamentaria "popolo della terra", Ger 1,18, si indicava con disprezzo "questa gentaglia che non conosce la legge Gv 7,49, e ci si teneva lontani da essa. Soprattutto ci si teneva a distanza dai pubblicani e dai peccatori e appariva come semplicemente inaudita che un pio giudeo sedesse a tavola con loro»<sup>18</sup>. Quindi «la condotta di Gesù, caratterizzata dalla disistima dei precetti di purità e della decima e dai rapporti di frequentazione con pubblicani e peccatori, Mc 2,15s: 7,15; Mt 11,19, doveva quindi avere un effetto particolarmente scandaloso sui farisei»<sup>19</sup>.

Nel v 11 Matteo presenta la bipartita reazione dei farisei. Secondo Marco 2,16 sono «gli scribi dei farisei», tra i farisei vi erano degli scribi, che, visto che Gesù mangia con peccatori e pubblicani aprono la discussione con i discepoli. Secondo Luca 5,30 sono i farisei e egli scribi che, «mugugnano» mormorano contro i discepoli. Matteo semplifica; la reazione dei farisei viene espressa dalla parola rivolta ai discepoli. I farisei, «visto», la comunione conviviale, «dicevano ai suoi discepoli». In Matteo «i farisei sono detti stereotipicamente "ipocriti" /6,2.5.16: 7,5) e caratterizzati come incoerenti (23,3), senza legge (23,28) ed empi (15,12-14), perché non mettono in pratica ciò che insegnano (23,3.23); i farisei costituiscono il tipo di falsi profeti e l'antitipo di Gesù»<sup>20</sup>. Questo rivolgersi ai discepoli, anziché a Gesù, può avere due significati: senso di riverenza dei farisei rispetto al Gesù storico oppure, preferibilmente, esprime la polemica tra i farisei, contemporanei della chiesa mattea, e i cristiani matteani che celebrano le loro cene. «Qui si tocca probabilmente una questione ancora attuale per la comunità, cioè la comunione di mensa, ivi praticata, tra ex-giudei ed ex-pagani e criticata dalla sinagoga (cf Gal 2,11s)»<sup>21</sup>. I cristiani matteani giustificano la loro prassi richiamandosi a quella del Gesù storico. In Luca i farisei e gli scribi rivolgono direttamente la domanda di accusa ai discepoli, colpevoli non solo di «mangiare», ma anche di «bere con i pubblicani e i peccatori». In Marco l'accusa interrogativa è rivolta ai discepoli, ma il capo d'acqua è quello di Gesù, sottinteso, che mangia con i pubblicani e i peccatori. Matteo essenzializza la domanda-accusa. Come in Marco la domanda d'accusa è rivolta ai discepoli, ma concerne il loro maestro. Accusato è Gesù maestro che, viola la dottrina rabbinica farisaica non solo con l'insegnamento, ma anche con la sua condotta. Il cuore dell'accusa è la comunione con i peccatori. «La questione dei farisei (*dià ti*) non è una informazione, ma un'accusa; l'accento cade sulla preposizione "con *metà*" nella comunione con gli impuri; l'"e, *kai*" è più esplicativo che congiuntivo: con degli esattori, cioè dei *peccatori*.

<sup>16</sup> BONNARD, *L'évangile*, 129 e nota 1.

<sup>17</sup> J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus, Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Cerf, Paris, 1967, 409.

<sup>18</sup> E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1980, 84-85.

<sup>19</sup> G. BAUMBACH, *pharisaïos*, *DENT* 2, 1776.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 2, 1772.

<sup>21</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 487.

Nei vv 12-13 Matteo riporta la risposta non dei discepoli ma di Gesù. La comunità protocristiana accusata dalla sinagoga di empia comunione con i pagani e i peccatori si giustifica richiamandosi non alla Toràh interpretata dalla tradizione farisaica o *halakàh*, ma alla tradizione orale e scritta di Gesù. In Marco, v 17, come in Luca, v 31, la risposta di Gesù è bipartita. Al proverbio popolare sul rapporto tra forti marciati e i sani lucani e medico segue la sintesi della missione di Gesù. In Matteo, vv 12b-13, la risposta di Gesù è tripartita: «proverbio: “Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati; citazione biblica: “Voglio misericordia, non sacrificio”; missione storica: “Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i sani”»<sup>22</sup>. Il primo logion, risalente con probabilità al Gesù storico, è un proverbio sul rapporto tra medico e malati noto alla cultura greca e biblico-giudaica, Es 15,26; Ger 8,22. Mentre nell'una e nell'altra cultura è il medico che ha bisogno dei malati per esercitare la sua arte medica, nel testo matteo il rapporto viene rovesciato. «Nel detto di Gesù sono gli ammalati ad occupare la posizione centrale, non il medico (soggetto)<sup>23</sup>. L'espressione «avere male» significa essere ammalato o sano, Gen 43,57; At 15,36. La ricerca di Gesù dei pubblicani e dei peccatori non è soggettiva, ma oggettiva. Li ricerca, non perché sono simpatici, spontanei né per infrangere le norme di impurità, ma perché sono, oltre la loro coscienza, ammalati, cioè peccatori. «Questa malattia non designa probabilmente aspetti psicologici o anche morali di peccato (anomalie, vizi), ma una situazione o condizione davanti a Dio, sono degli ingiusti (cf v 13) cioè degli infedeli opposti ai giusti o ai fedeli»<sup>24</sup>. Gesù cerca questi ammalati o peccatori per offrire loro la possibilità di sperimentare l'aiuto del medico, la sua benevolenza di Dio. Il v 13a, proprio di Matteo, è composto di due: come leggere cristianamente un testo scritturistico e il testo di Osea 6,6. Il Gesù matteo, cioè la comunità cristiana invita i farisei «ad andare per imparare, *máthete*, ciò che significa il testo oseano. Il verbo usato indica il modo per diventare discepoli di Gesù, Mt 28,19. Questo imparare non va inteso come ulteriore conoscenza teorica del testo, ma come comprensione di discepoli, osservando e condividere il suo comportamento nei confronti dei peccatori. Il testo non è una citazione di compimento, ma una critica religiosa e un'indicazione *halakalica* cristiana, una regola, che Gesù indica ai farisei. Il tenore della sentenza è presente già nella Dottrina dell'egiziano Merikare, 129. Il senso del testo oseano va compreso nell'ottica del primato non del sacrificio cultuale ma della fedeltà di Israele all'alleanza con Jahve. Nella prospettiva del comportamento di Gesù il sacrificio criticato non è quello cultuale, ma quello legale della purità. Non si tratta di una critica del Gesù storico al culto del tempio, ma a quello esistenziale della purità legale, che continuava ad esistere per la comunità mattea anche dopo la distruzione del tempio. «Nel nostro testo, la parola sacrificio riassume le prescrizioni relative alla purità rituale; questo sacrificio è condannabile nella misura in cui tra i giusti e i peccatori mette una barriera di disprezzo religioso che Gesù ha voluto abbattere»<sup>25</sup>. L'aspetto positivo che viene posto in primo piano nel testo è la misericordia, *éleos*, traduzione dell'ebraica *hesed*, benevolenza, compassione, pietà; *eleos*, come fedeltà, *pístin, hemet*, Es 34,6; Sal 89,25.34 e giustizia, *dikaíosunē, zedeqa*, sono termini chiave per descrivere la fedeltà di Jahve all'alleanza e «di Matteo per definire il contenuto essenziale delle legge», trasgredito dai farisei ipocriti, 23.23»<sup>26</sup>. Il v 13b sembra voler concludere il messaggio della pericope.

<sup>22</sup> FABRIS, *Matteo*, 226.

<sup>23</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 487.

<sup>24</sup> BONNARD, *L'évangile*, 130.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>26</sup> FABRIS, *Matteo*, 228.

Il testo si compone di tre parti, verbo principale e secondario e oggetto, formanti una forma antitetica o dialettica semitica. Il «non-ma, *ou-allà*», negando la prima parte, giusti, *dikaíous* si accentua la seconda affermata, peccatori, *amartōloús*. Con questa antitesi Gesù esprime sinteticamente il significato della sua missione. Matteo, come Marco, usano il passato remoto, «venni, *ēlthon*, per indicare l'intero evento storico di Gesù, mentre Luca, usando il perfetto, «sono venuto, *elēlutha*, ne sottolinea la perenne attualità. Nell'uno come nell'altro caso sembra che all'origine della elaborazione si trovi il «"materiale di partenza" detti di Gesù". Pertanto i detti con "sono venuto, *ēlthon*" illustrano il concetto che Gesù aveva di se stesso, la consapevolezza che ha Gesù della propria missione: egli è venuto come salvatore dei peccatori»<sup>27</sup>. Muovendo di qui gli evangelisti, specie Luca e Giovanni, hanno elaborato la loro prospettiva sulla venuta di Gesù.. «"Sono venuto" è espressione che si riferisce all'intera esistenza terrena di Gesù come " sono stato inviato" (Lc 4,43). Questo "essere venuto" ed "essere inviato da parte di Dio secondo l'evangelista - che in situazione postpasquale sa "dove" Gesù è andato e a partire ad ciò che comprende "da dove" egli è venuto (cf Gv 16,28) - va inteso a quella profondità che in ultima analisi troverà la propria espressione adeguata soltanto nelle fede dell'incarnazione del Preesistente»<sup>28</sup>. Lo scopo della venuta viene espresso dal verbo secondario «chiamare, *kalésai*». Il verbo sottolinea ad un tempo in modo preciso l'autorevolezza con cui Gesù ha chiamato Levi e l'universale chiamata dei peccatori al banchetto successivo, come figura di quello escatologico del regno. «La pericope della chiamata del pubblicano Levi e della comunione di mensa di Gesù con pubblicani e peccatori (Mc 2,13-17 par. Lc 5,27-32 / Mt 9,9-13) si conclude con il logion di Gesù che giustifica la sua condotta scandalosa: "Non sono venuto a *chiamare* i giusti, ma i peccatori". Di contro alla prassi farisaica della separazione, osservata dai pii che si ritengono giusti (cf Lc 18,9), Gesù difende la sua comunione di mensa con peccatori come realizzazione iniziale della sovranità salvifica di Dio (Lc 14,15-24)»<sup>29</sup>. «Il detto originario presenta Gesù quindi messaggero escatologico che chiama gli invitati al banchetto messianico offerto da Dio. "Gesù non esclude nessuno da questo invito, ma egli include proprio coloro che sono stati esclusi dagli altri"»<sup>30</sup>. La chiamata, secondo Luca è alla conversione, *eis metánoian*, secondo gli altri due sinottici viene determinata dal contesto; è chiamata non solo alla conversione, ma anche alla sequela di Gesù, al discepolato, alla relazione con Gesù allusa dalla forma della convivialità storica pre-e-postpasquale, immagine di quella escatologica del regno. «La frase conclusiva fa apparire l'interesse per i peccatori come componente fondamentale della missione di Gesù. La contrapposizione di giusti e peccatori non ha senso ironico, ma si adatta alla mentalità degli avversari. Il richiamo mira al regno, *basileía*. Il banchetto coi pubblicani diventa l'immagine del banchetto escatologico del tempo salvifico e Matteo [Levi] l'esempio del peccatore chiamato e liberato»<sup>31</sup>.

. In sintesi, muovendo dalla chiamata del pubblicano Matteo-Levi, Gesù nel suo chiamarlo non esclude nessuno. I farisei, contemporanei di Gesù come quelli coevi alla comunità ecclesiale mattea e di sempre esterni e interni non sono chiamati perché non sono chiamabili. Presupponendosi giusti in forza di una finta pietà e moralità si rendono e si ritengono già meritevoli di tale chiamata. Così si autoescludono dall'entrare nella relazione conviviale ed escludendo tutti coloro che vogliono entrare, 23,13. I peccatori come Matteo-Levi non sono chiamati perché sono tali, ma in

<sup>27</sup> T. SCHRAMM, *erchomai*, DENT, 1, 1391.

<sup>28</sup> SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1, 491.

<sup>29</sup> J. ECKERT, *kaleō*, DENT 1, 1888.

<sup>30</sup> ROSSÉ, *Luca*, 187.

<sup>31</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 489.

quanto, pur essendo tali, sono disponibili, come tutti gli emarginati poveri di spirito, ad essere chiamati. Questa disponibilità consiste nel riconoscersi peccatori ed esclusi per questo dai giusti dall'entrare nel banchetto regale. Ma in quanto peccatori disponibili vengono giustificati da Dio mediante Gesù Cristo per partecipare alla sua gratuita benevolenza. Con ciò è già introdotto il contenuto dell'imperativo antropologico.

### 3. L'indicativo antropologico

Il testo matteoano si presta a varie interpretazioni allegoriche concernenti la figura di Matteo, di Gesù e dei farisei. Matteo in quanto seduto al banco delle imposte viene considerato come «oppresso dal peso della cupidità e tutto incurvati dalla stessa coscienza della cupidità»; Gesù è visto come «medico e amico dei peccatori» e soprattutto i farisei matteani sono identificati con quelli del Gesù storico che «si considerano e si vantano superbamente e falsamente di essere giusti, ma di fatto sono peccatori e ipocriti»<sup>32</sup>.

Per comprendere il messaggio matteoano perché il Gesù matteoano chiama i pubblicani e i peccatori e non i giusti farisei, sembra opportuno anzitutto distinguere tra i farisei al tempo di Gesù e quelli della comunità matteana e così delineare qualche tratto dei farisei esterni ed interni alla comunità in modo da cogliere per contrasto i tratti positivi dell'autenticità dei discepoli di Cristo. Il messaggio del testo sembra dipendere dalla spiegazione perché i giusti farisei non sono chiamabili e perché invece i peccatori pubblicani sono chiamabili.

Benché i farisei fossero più presenti come guide spirituali in Galilea che in Giudea e a Gerusalemme dominata da sacerdoti e da sadducei, erano rispetto alla vita semplice del popolo le guide spirituali laiche esperti o non nell'interpretazione della Toràh e della Tradizione giudaica. I farisei, eccetto in Matteo, non hanno rilevanza nei loggia della passione. Inoltre benché anche il Gesù matteoano non si comprenda anzitutto come maestro, *didáskalos, rabbí*, ma piuttosto come, profeta, tuttavia il Gesù dei loggia, data la sua educazione e la sua fisionomia spirituale, culturale e legale, «sotto alcuni aspetti era vicino alla concezione dei farisei»<sup>33</sup>. Gesù non si presenta come un esplicito e sistematico trasgressore della legge scritta e orale culturale e morale, ma neppure come fariseo completamente integrato nel sistema farisaico. Il Gesù storico appare come un profeta libero anche rispetto alla comprensione integrale farisaica. Questa sua libertà interiore ed esteriore sembra essere la causa della sua conflittualità con i farisei suoi contemporanei. Il Gesù matteoano invece esprime la polemica tra il riorganizzato movimento farisaico della fine del primo secolo e la comunità ecclesiale. «Nell'insieme, per Matteo, i farisei sono diventati il nemico principale e sempre presente di Gesù, spesso facendo indistintamente tutt'uno con i sadducei, ma soprattutto combinati sempre (nove volte) con gli scribi»<sup>34</sup>. Il fariseismo rappresenta per la comunità matteana la sua struttura di riferimento, mentre essa si comprende come una sua frazione prima interna e poi espulsa e staccata come scismatica. Ora, mentre l'identità del riorganizzato fariseismo traeva e manteneva la sua identità dal suo interno come purezza e legalità, la comunità ecclesiale matteana, proprio come frazione scismatica, per definire e mantenere la propria identità sembra che abbia rimarcare ciò che l'opponesse al fariseismo ufficiale. La comunità matteana per giustificare questa sua contestata identità rilegge i loggia del Gesù storico rimarcandone l'aspetto polemico. «L'antigiudaismo [farisaico] matteoano era importante per l'autodefinizione della comunità che si trovava in una

<sup>32</sup> A LAPIDE, *Commentaria*, 1, 1, 331. 333 e 334.

<sup>33</sup> E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1980, 87.

<sup>34</sup> G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1991, 41.

situazione di crisi e di passaggio. [da chiesa giudeo-farisaica a chiesa ellenica]. Attraverso la canonizzazione del vangelo la chiesa rese però questa autodefinizione, importante in un preciso momento storico della comunità, una caratteristica permanente del cristianesimo. L'antigiudaismo venne a costituire in seguito un segno caratteristico del cristianesimo. Divenne l'ombra sulla quale si stagliava la luce del cristianesimo»<sup>35</sup>. La polemica antifarisaica non era solo esterna, ma anche interna. Alcuni giudeo-cristiani come scribi e missionari itineranti di sparizione farisaica ponevano un analogo conflitto all'interno della comunità ecclesiale. «Se si considera che Matteo si rivolge (soprattutto anche nel cap. 23,13-39) alla comunità cristiana quale diretta destinataria, allora risulta chiaro che è dominante il motivo del discorso col 'guai' all'interno del mondo cristiano. L'"ipocrisia" mattea si riferisce anche ai membri della comunità cristiana»<sup>36</sup>. La comprensione dell'ipocrisia può contribuire a far comprendere perché la personalità ipocrita non è chiamabile a partecipare al banchetto della misericordia salvifica.

Il termine ipocrisia, *ypókrisis*, derivato dal verbo omonimo, *ypokrinomai*, *interpretare* appartiene al linguaggio retorico e indica *interpretazione*. «Il nome d'azione ipocrita, *ypokritēs* nella maggioranza dei casi significa l'attore. [In questo contesto teatrale] *ypókrisis* significa la declamazione di un discorso, ivi compresi i gesti e la mimica, distinta dalla concezione contenutistico-argomentativa e linguistica di esso. In siffatto uso linguistico si può affermare che l'*ypókrisis* in se e per se stessa non ha assolutamente nulla di menzognero. Il momento rappresentativo è anzi come tale voluto in senso tutto positivo. Il gruppo lessicale assume un significato negativo solo in epoca bizantina, sotto l'influsso dell'uso linguistico cristiano» che condanna, a motivo del suo argomento mitologico falso, immorale e ateo, ogni forma di rappresentazione teatrale<sup>37</sup>. Però già nei LXX, che traducono con *ypokritēs* l'ebraico *hnp*, empio, e nel NT «questo gruppo lessicale viene sempre usato in senso negativo. Il rimprovero dell'ipocrisia è in questo senso caratteristica di tutta la polemica teologica del primo evangelista. L'ipocrisia degli avversari consiste nella stridente contraddizione che fanno tra esteriore apparenza e l'interiore mancanza di giustizia. Non va però dimenticato che l'ipocrisia nel senso di Matteo in generale non è caratterizzata [solo] dalla mancanza di corrispondenza tra apparire ed essere, tra l'interiore e l'esteriore, ma costituisce un lato essenziale dell'iniquità, *anomía*. L'ipocrisia degli avversari consiste qui nel fatto che essi si preoccupano della loro posizione di fronte agli uomini e non di quella di fronte a Dio, e proprio per questo non praticano la giustizia che si limitano a simulare»<sup>38</sup>. L'essenza di questa iniquità non sta solo nella non corrispondenza tra dire e non fare né nella simulazione di una falsa giustizia, l'una e l'altra sono frequenti in ogni mortale, ma nella voluta simulazione come propria meritata e vantata giustizia quale credito presso Dio (Rm 3,27). Tale vantata autogiustificazione dei farisei di tutti i tempi è possibile solo da parte di persone coltivate, se non colte, morali e pie. I "guai" di Matteo sono rivolti anche ai cristiani responsabili della comunità, che amano farsi chiamare rabbì, Padre, maestro, 23,8-9. Il terreno su cui può avvenire questa cosciente e studiata autofalsificazione è quello nei confronti di Dio e del prossimo cioè delle pietà e delle morale, ossia secondo Matteo circa l'elemosina, la preghiera e il digiuno. Si deve tenere conto che, cessato il tempio, tutta la dimensione di purità cultuale diventa ad opera dei sacerdoti, una qualità etica esistenziale. Esasperando i toni, come già fa

<sup>35</sup> U. LUZ, *L'antigiudaismo nel vangelo di Matteo come problema storico e teologico: uno schizzo*, *Gregorianum* 74, 3 (1993) 443-444.

<sup>36</sup> A. SAND, *Il vangelo secondo Matteo, Tradotto e commentato. Volume secondo Matteo 16,21-28,20*, Morcelliana, Brescia 1992, 714-715.

<sup>37</sup> U. WILCKENS, *ypokrinomai*, *GLNT* 14, 670 e 680.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 692 e 694 e nota 46.

Metteo per motivi di polemica, le azioni farisaiche sono: calcolate o studiate, innumerevoli così da coprire tutte le situazioni dell'esistenza minuziose nel precisare tutti i particolari, atomizzate o sconnesse tra di loro, esteriori non implicative degli atteggiamenti interini, automatiche senza riferimento all'intenzione significativa, autonome o assolute rispetto da Dio, giustificatrici chi le compie, elitarie, separative e disprezzanti i pubblicani e il popolo, meritorie o produttrici dei meriti, sommabili come credito esigibile da Dio, in apparenza religiose, di fatto empie e atee. E' possibile un ateismo etico-pratico proprio come religioso che consiste nell'onorare Dio con le labbra e negarlo con il cuore, Is 29,13; Mt 15,7.. Coloro che agiscono così «dimostrano di essere praticamente degli atei»<sup>39</sup>. Nessun uomo pio e morale è in grado agire così farisaicamente, ma più o meno similmente. Nella misura in cui uno agisce così è un calcolante e nello stesso tempo cieco giusto che non si lascia raggiungere dalla benevola misericordia del Padre giuntaci tramite Gesù Cristo nella competenza dello Spirito. E' un giusto non chiamabile, perché volutamente non si lascia chiamare, infatti non ne ha bisogno. Egli chiama se stesso alla salvezza. E' un convinto giusto ipocrita e quindi un peccatore non chiamabile. A differenza del fariseo il pubblicano si lascia chiamare. Non ogni peccatore è chiamabile. Il peccatore disperato come quello amorale o immorale convinti di non essere tali si mostrano non chiamabili, ma non perché presumono di non averne bisogno, bensì perché sono impotenti a lasciarsi chiamare, forse a questi va in anticipo la grazia salvifica, come un genere di poveri nello spirito. Il peccatore chiamabile secondo il primo evangelista è simile al pubblicano Matteo-Levi. E' peccatore ed ha sufficiente coscienza di essere tale davanti a sé, al prossimo e a Dio. Luca precisa, tramite il modo e il contenuto della corrispettive preghiere la differenza tra il giusto fariseo e il pubblicano peccatore. Il fariseo «riduce Dio alla funzione di un contabile. E' vittima di una pietà che non gli permette di riconoscersi peccatore e di aprirsi al Dio di Gesù che in modo nuovo, chiama l'uomo alla conversione. Al contrario del fariseo, il pubblicano, consegnandosi senza riserva a Dio, confessando di dipendere totalmente dalla grazia divina, si è messo nell'atteggiamento giusto, un atteggiamento che rende onore a Dio, perché Gli permette di poter dare gratuitamente» a lui la sua benevola misericordia del perdono<sup>40</sup>. Anche se non sembra il fariseo è un falso signore che non sa chiedere, il pubblicano un nobile disponibile alla gratitudine dell'accogliere. La nobiltà non umiliata del pubblicano consiste nel suo stile opposto a quello del fariseo. Le sue azioni sono: spontanee, poche, fondamentali, frammentarie, interne, implicative, comprensive dell'altro, demeritorie, cattive ma poste con dignità e discrezione davanti a se stesso, all'altro e soprattutto al Dio di Gesù, che è Padre. Il fariseo non è chiamabile perché ha un atteggiamento di autosufficienza, il pubblicano è chiamabile perché ha una disponibilità, non alla dipendenza, ma alla realistica correlazione con sé, con il prossimo, con Dio tramite i beni materiali, primo dei quali è la parola. Esasperando si potrebbe dire che il fariseo è un uomo religioso che ha una coscienza e una parola certe per tutto compreso Dio; il pubblicano è uomo mondano che ha una coscienza e una parola disponibili per tutti, compreso Dio.

---

<sup>39</sup> H. GUESE, *ypocritēs*. DENT 2, 1743.

<sup>40</sup> ROSSÉ. Luca, 697.

## *Undicesima domenica del Tempo ordinario*

Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità. Vedendo le folle ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore. Allora disse ai suoi discepoli: «La messe è molta, ma gli operai sono pochi! Pregate dunque il padrone della messe che mandi operai nella sua messe!». Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità. I nomi dei dodici apostoli sono: primo, Simone, chiamato Pietro, e Andrea, suo fratello; Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello, Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo il pubblicano, Giacomo di Alfeo e Taddeo, Simone il Cananeo e Giuda l'Iscriota, che poi lo tradì. Questi dodici Gesù li inviò dopo averli così istruiti: «Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele. E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demòni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date (Mt 9,35-10,8).

I cristiani, come peccatori chiamati alla salvezza, costituiscono il popolo di Dio. Il tema liturgico di questa domenica è la ministerialità del popolo di Dio, come partecipazione e continuazione dell'azione salvifica di Gesù.

### **1. Il testo e il conteso di Mt 9,35-10,8**

Nella prima lettura l'azione salvifica di Jahve tramite quella di Mosè costituisce il popolo ebraico come «un regno di sacerdoti e una nazione santa», Es 19,6. Nell'inno salmodico il popolo di d'Israele «gregge del pascolo» del Signore viene invitato a riconoscere, ad acclamare, a servire e a lodare Jahve, Sal 100,2-5. Nella seconda lettura, Paolo, continuando la sua riflessione sul processo della giustificazione, rimarca la gratuità della salvezza «per mezzo della morte» di Gesù, Rm 5,10. Il brano evangelico invita i cristiani a considerarsi come discepoli di Gesù resi partecipi della sua missione.

Il contesto del brano evangelico a monte è dato dalla ripresa di 4,23-25, introduzione al primo discorso di Gesù o della Montagna (DM), 5,1-7,28, in 9,35-38, fine della narrazione dei dieci miracoli di Gesù, 8,1-9,34 e a valle 9,35-38 costituisce l'introduzione al secondo discorso di Gesù, quello missionario, 10, 1-11,1. Mt 10,1-8 costituisce l'inizio del discorso missionario. «Ripetendo nel v 35, con lievi variazioni, la prima frase del sommario che introduce il discordo della montagna, 4,23, l'evangelista crea in un certo modo un aggancio che tiene unito il complesso dei capp. 5-9: [rivelazione di Gesù in parole, 5-7, e in opere, 8-9]. Al tempo stesso, però, abbiamo una transizione. I vv 36-38 sono già rivolti al successivo discorso di missione, 10,1-11,1. Abbiamo qui un buon esempio di come l'evangelista si sforzi di collegare le unità di composizione che ha creato»<sup>1</sup>. Fra le possibili strutturazioni, tenendo conto delle corrispondenze tematiche Mt 9,35-10,8 trova il suo contesto nell'intera struttura concentrica del discorso missionario: «A. Conclusione e transizione: Gesù percorre tutte le città, 9,35-38; chiamata e invio dei dodici, 10,1-5a; B. proclamazione della pace e giudizio delle città che non accolgono, 10, 5b-15; C. persecuzioni promesse e venuta del Figlio dell'uomo, 10,16-23; D. conformità del discepolo/servitore al maestro/signore, 10,24-25; C'. persecuzione da non temere e sicurezza presso il

<sup>1</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 514.

Padre, 10,26-33; B'. *pace* e spada e ricompensa dell'*accoglienza*, 10,34-42; A'. conclusione-transizione: dopo aver impartito le sue istruzioni ai *dodici*, Gesù ammaestra e proclama alle *città*, 11,1»<sup>2</sup>.

Il contesto storico-culturale ecclesiale rende possibile una migliore comprensione del brano odierno e dell'intero discorso di missione. «Lo scenario del discorso della missione con il conferimento del potere ai dodici discepoli e la lista dei loro nomi è, in collegamento col discorso seguente, assai istruttivo per la struttura dell'intero vangelo. Esso rimanda alla storia passata con Gesù e alla sua attività tra il popolo d'Israele. I dodici nomi concreti garantiscono la singolarità e la storicità del resoconto. Al tempo stesso, però, il passato lascia trasparire il presente della comunità, aperto alle sue istanze, alle sue esigenze e ai suoi compiti [missionari]. Questo riferimento al presente della comunità sarebbe espresso in una forma particolarmente intensa, se fosse fondata l'ipotesi che "discepolo, *mathetēs*, è stata l'autodeterminazione dei cristiani della comunità di Matteo. Dal momento che in 10,5b-6 l'accento è posto sul divieto di andare tra i pagani e i Samaritani, potremo collocare il logion nell'ambito della polemica riguardante la missione tra i pagani e i Samaritani, che ha la sua origine nel giudeo-cristianesimo postpasquale»<sup>3</sup>. In particolare la comunità matteana accusa due difficoltà. All'esterno i discepoli itineranti sono perseguitati dai giudei delle comunità sinagogali e, su loro denuncia, dalle autorità politiche, 10,17-18. All'interno, oltre ai conflitti tra familiari a motivo delle fede in Gesù, vv 21-22, la comunità matteana fatica ad estendere la sua azione missionaria oltre l'ambito giudaico verso il mondo samaritano e pagano, vv 5-6; 28, 19. La struttura particolare del brano odierno e il suo genere letterario preparano a una migliore comprensione del messaggio evangelico. Il testo matteano ha i suoi paralleli sinottici fondamentalmente nei vari testi di Mc 6,7-13 e di Lc 9,2-6; 10,1-12. Tutti questi testi lasciano trasparire una comune struttura: «l'incarico di annunciare e guarire; il divieto di equipaggiamento; la dimora nella casa e il gesto di giudizio. Questi tratti comuni indicano chiaramente che Marco e Q si fondano, in questo caso, su un archetipo comunitario, comunque lo si possa più esattamente individuare»<sup>4</sup>. Più in particolare e dal punto di vista contenutistico il preciso testo di Mt 9,35-10,8 si compone di cinque parti concentriche: A. introduzione di raccordo, v 35; B. motivazione della missione, vv 36-38; C. competenza e invio dei missionari nominati, vv 1-5a; B'. ambito e programma di lavoro, vv 5b-8a; A' conclusione provvisoria, v 8b. Dal punto di vista del genere letterario i vv 35-38 sono un «sommario che collega l'attività di Gesù e i compiti dei discepoli»; i vv 1-8 invece si qualificano secondo il modulo letterario dell'invio; i dodici sono abilitati «a parlare e a operare come plenipotenziari di Gesù. Essi possono essere considerati i suoi rappresentanti»<sup>5</sup>.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 9,35-10,8

La presentazione delle varie unità permette di cogliere l'articolazione del messaggio evangelico del brano evangelico odierno.

I vv 35-38 hanno i loro paralleli sinottici, collocati in differenti contesti, in Mc 6,6b. 34 e in Lc 8,1; 10,2. Il testo matteano è bipartito: A. sommario dell'attività di Gesù, v 35; B. motivazione della missione, vv 36-38

### A. Sommario di conclusione e di inizio v 35

<sup>2</sup> J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, EDB Bologna 1997, 185.

<sup>3</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 522 e 530.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 529.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 514; M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo*, Lang, Frankfurt am Main 1992, 99.

Il v 35, creazione redazionale matteana, però già presente in Mc 6,6b, è la replica quasi identica del primo sommario, 4, 23. Gesù, profeta itinerante; «andava intorno» per tutta la Galilea, v 23, o per le sue città e villaggi, v 35. Tre participi qualificano la sua azione, «insegnando, *didáskōn*, proclamando, *kēryssōn*, guarendo, *therapeúōn*»; l'ordine delle azioni è strano; prima ci si aspetterebbe il proclamare e poi l'insegnare, ma per la comunità matteana, già cristiana, è più urgente la formazione cristiana interna che il primo annuncio kerigmatico rivolto all'esterno. Il Gesù matteano è un maestro di vita cristiana, ma per non confonderlo con uno dei tanti rabbini, Matteo, rispetto a Mc 4,38, preferisce il titolo di Signore a Maestro, Mt 8,25. Gli ambienti dell'insegnamento sono le sinagoghe, ma già indicate come «loro», dei giudei, sinagoghe; il contenuto è la legge, la *didachē* etica, 7,28; 28,20a. «Nel tempo postpasquale, il magistero terreno di Gesù [maestro, *didáskalos*] diventa l'istruzione del *Kyrios* alla sua chiesa»<sup>6</sup>. Il corrispondente verbo participiale, insegnando, *didáskōn*, sottolinea l'azione non di annuncio, ma di insegnamento, Il secondo verbo participiale, proclamando, *kēryssōn*, in Matteo è riservato al Gesù storico, solo dopo pasqua è usabile anche dai discepoli. In Mc 1,4. 14; 3,14 il verbo, usato da Giovanni Battista, da Gesù e dai Dodici, assume il valore di proclamare. Matteo non sembra contrapporre insegnare a proclamare, 24,14; 28,20a, ma esprimere due sfumature complementari della medesima azione. «La divergenza comunque è soltanto a livello di enunciato; i contenuti convergono: si tratta sempre dell'Evento-Gesù, di ciò che ha detto e ha fatto. Sulla specificità di ciascuno [dei due verbi] si potrebbe aggiungere: *keryssō*, evidenzia il carattere di appello escatologico a una vita nuova, *didáskō* ne condensa le esigenze, 28,20a»<sup>7</sup>. Il contenuto del proclamare è il vangelo del regno. Vangelo per Paolo indica il kerigma, 1Cor 15,1-5; per Marco diventa il racconto kerigmatico della storia di Gesù; per Matteo esprime ad un tempo la vita del Gesù storico, la sua morte-risurrezione pasquale e il suo insegnamento. Il terzo verbo participiale guarendo, *therapeúōn*, con il suo duplice oggetto, «ogni malattia e ogni infermità» da una parte esprime l'attuarsi della profezia come l'attuale azione salvifica di Dio tra il suo popolo, 8,16-17, dall'altra parte, con i due precedenti participi verbali, riassume i capitoli 5-7 e 8-9. «Concludendo: Mt 9,35 costituisce a un tempo un punto d'arrivo e di partenza, chiudendo l'arco aperto in 4,23 e aprendone uno nuovo, che abbraccia tutta la nostra pericope, fino alla conclusione di 11,1. L'opera di Gesù-Messia viene esibita in tre componenti fondamentali: didattica, kerigmatica e terapeutica»<sup>8</sup>.

#### B. Motivazione della missione, vv 36-38

I vv 36-38 presentano una struttura tripartita: Atteggiamento di Gesù di fronte alla folla, v 36, constatazione della situazione, v 37; invito alla preghiera, v 38

Riassunta l'opera di Gesù, Matteo presenta l'atteggiamento di Gesù di fronte alla situazione, v 36. Il «motivo della compassione» come «la riflessione veterotestamentaria sul gregge senza pastore», presenti già in Mc 6,34, sono ritenuti preesistenti all'azione redazionale marciana e matteana<sup>9</sup>. Il testo matteano è composto di due parti: l'azione di Gesù, l'oggetto dell'azione. Nel parallelo di Mc 6,34 Gesù, come pastore escatologico, esprime la sua compassione per le folle con l'insegnamento, v 34b, e il nutrimento della folla, vv 35-44. Il verbo «compatire, *splagchnizō*, ricorre 5x in Matteo, delle quali 4x ha come soggetto Gesù, 9,36; 14,14; 15, 32; 20, 34, e una volta Dio stesso, 18,27; 3xe l'oggetto della compassione di Gesù è la folla. I LXX traducono il corrispondente ebraico «viscere materne, *rah'amîm* con *splágchna*

<sup>6</sup> *Ibidem*, 83.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 89.

<sup>9</sup> GNILKA, *Marco*, 349-350.

e lo abbinano a compassione, *éleos*, esprimendo così la coppia, *hesed we 'emet*, frequente soprattutto nei Profeti e nei Salmi, Is 63,7; Ger 16,5; Os 2,21; Sal 25,6. Il termine non è un semplice rivelatore di emozioni; ostenta, invece, un carattere messianico<sup>10</sup>. Il Gesù matteano attua ed esprime in modo realistico e definitivo la metaforica compassione di Jahve rispetto al suo popolo, che ora sono le folle di Gesù. Le folle suscitano la compassione di Gesù, perché sono «dilaniate, e abbattute». Il significato dei due participi aggettivali passivi viene esplicitato dalla metafora «come pecore senza pastore», Mc 6,34. Le pecore, il popolo d'Israele, sono «disperse, dilaniate e sbandate» per l'incuria dei falsi pastori, Ez 34,5. Il motivo di tale stato è dovuto, oltre che all'incuria dei pastori, all'assenza del pastore. Mosè, prevedendo il pericolo che il popolo, dopo la sua morte, diventasse «un gregge senza pastore», prega Jahve di porgli a capo Giosuè. Dalla confluenza di questi due dati, esodico ed esilico, «nasce, soprattutto ad opera della corrente profetica, l'attesa di un pastore escatologico che si prenderà cura di Israele, Ez 34,13; Ger 23,4; Mic 5,3. Israele appare come un popolo bisognoso di guida e Matteo presenta Gesù come Pastore escatologico, che si prende cura e guida il suo gregge»<sup>11</sup>. Ma il Gesù matteano guarda oltre la sua morte, in avanti verso le folle e il piccolo gruppo dei suoi discepoli e in alto verso il Padre, affinché le folle non ritornino ad essere come pecore senza pastore.

Lo sguardo in avanti del Gesù matteano viene espresso dall'immagine della motta mense matura e della penuria dei mietitori, v 37. Pur in contesti molto differenti, l'immagine del rapporto tra messe-folle e mietitori-discepoli ricorre in Lc 10,2 e in Gv 4,35. In Lc 10,2 l'immagine precede l'invio in missione dei settantadue discepoli. «La dichiarazione, in forma di parallelismo antitetico, proviene testualmente da Q (= Mt 10,37s) e può risalire a Gesù stesso. L'immagine della messe numerosa o matura è utilizzata dai profeti e dall'ambiente apocalittico per parlare del giudizio escatologico nei confronti delle nazioni, Gl 4,13, o di Israele, Is 27,12, giorno di salvezza o giorno temibile. In Luca la prospettiva è cambiata. La messe rappresenta non più l'imminenza dell'Evento, ma il grande campo delle missione universale: i popoli numerosi ai quali portare il vangelo, in contrasto con il numero sempre limitato degli evangelizzatori. Tale missione è anzitutto "affare" di Dio. Mediante la preghiera i discepoli fanno loro tale "affare", entrano nel punto di vista di Dio: annunciare la salvezza a tutti»<sup>12</sup>. In Gv 4,35 è l'urgenza del tempo per la missione che interessa. «Gesù utilizza in Mt e in Lc l'immagine della mietitura per caratterizzare propriamente il suo tempo. E' verosimile che egli intenda parlare concretamente dei Samaritani che si avvicinano attraverso i campi (nei loro abiti bianchi) e che mettono chiaramente davanti agli occhi dei discepoli che il campo di Gesù è pronto per il raccolto. Egli non ha bisogno, come per il contadino, di attendere a lungo il raccolto. I discepoli dopo di lui lo raduneranno nel tempo futuro. E' quanto specificano i vv 37-38»<sup>13</sup>. Il testo matteano, come quello lucano, è un parallelismo antitetico: alla molteplicità delle messi, mature, le folle, corrisponde l'esiguità dei mietitori, i discepoli. Se l'immagine delle messi mature nell'AT e nel giudaismo corrisponde al giudizio escatologico a carico delle nazioni e di salvezza d'Israele, Is 24,13; 27,12, l'immagine e degli operai matteani richiama il presente come fine dell'attesa, perché il Regno di Dio è presente. Nel presente urge l'azione della mietitura o dell'annuncio del Regno, 10,10; 20,1.2.8. Ma nello stesso tempo trascurando questo urgente lavoro si incorre nel giudizio escatologico, 10,15, in cui gli operai sono gli angeli, 13,30.39. In

<sup>10</sup> GRILLI, *Comunità*, 90.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>12</sup> ROSSÉ, *Luca*, 375.

<sup>13</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 1, 513-514; SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 1, 664.

sintesi, in Mt 9,37 sono presenti l'urgenza del lavoro dell'annuncio del regno, ma anche il pericolo del giudizio. «La messa è ormai matura e il tempo dell' *eschaton* è qui. Dio è già all'opera. Tanto la predicazione di Gesù quanto l'annuncio dei discepoli sono da collocarsi nelle prospettive della "fine", perché nel loro ministero il regno si è fatto vicino, 4,17; 10,7 e si opera il giudizio, 10,15»<sup>14</sup>.

Data la sproporzione tra abbondanza delle messe ed esiguità dei mietitori, il Gesù matteo, tramite il «dunque, *oûn*», invita a spostare lo sguardo verso l'alto, al Padrone della messe, v 38. «Quale padrone della messe egli è Signore del giudizio, ma anche colui che fa maturare il tempo del mondo, che ha guidato la storia del suo popolo Israele e ora, in questo momento decisivo, attende i frutti. I discepoli si vedono in una duplice condizione e devono comprendere se stessi in questo mondo: pregano per l'invio di mietitori e sono essi stessi mietitori. Poiché non dispongono ancora, quali inviati, dell'opera loro affidata, devono essere consapevoli, pregando in questo modo, che prima e dopo di loro altri sono stati e saranno al lavoro»<sup>15</sup>.

#### C. Competenza e invio in missione, 10, 1-5a

«L'assunzione dei Dodici, 10,1-4, e il loro invio, 10,5a, costituisce la risposta al bisogno impellente di operai che cooperino con Gesù»<sup>16</sup>. Più precisamente i vv 1-5a si compongono di tre parti disuguali: chiamata dei Dodici discepoli, v 1a; dono della competenza ai discepoli, vv 1b-4; invio in missione, v 5a.

Il v 1a ha i suoi paralleli in Mc 6,7a e in Lc 9,1a, che rimandano alla comune fonte Q. Mentre Mc 76,7a usa il presente, «chiama, *proskaleita*» e Lc 9,1a il participio passato del verbo «convocati, *sygkalesámenos*», Matteo usa il participio passato «chiamati, *proskalesámenos*» come frase dipendente che prepara quella principale. Luca «col verbo "convocare", che esprime l'aspetto solenne dell'essere chiamati per formare una unità, caratterizza i Dodici essenzialmente come realtà collegiale»<sup>17</sup>. La chiamata mattea è in funzione di quella principale, il dono della competenza dei Dodici. Dato che in Matteo si conosce soltanto la chiamata delle due coppie di fratelli, Pietro e Andrea e Giacomo e Giovanni, 4.18-22 e di Matteo, 9,9, la chiamata di 10,1a potrebbe essere una reminiscenza di una precedente chiamata, come in Mc 3,13-14; Lc 6,12-13. Infatti in Matteo il gruppo dei Dodici si dà per noto ai lettori. I soggetti chiamati sono «i Dodici, *toûs dōdeka*», specificati da Matteo qui per la prima volta rispetto a «i Dodici» di Mc 6,7a e di Lc 9,1a, con il nome di «discepoli, *mathētàs*» o di «apostoli, *apostólōn*», in 10,2a. I Dodici, richiamo alle dodici tribù d'Israele, sono considerati come i progenitori spirituali del nuovo ripristinato e unificato popolo di Dio. Da una parte questi Dodici non sono separati dai discepoli come cristiani. Per Matteo i cristiani sono i discepoli di Gesù, 27,57; 28,19a, come attuazione di quelli paradigmatici storici. Dall'altra parte questi discepoli come i Dodici si distinguono dai discepoli in generale; sono una unità di confronto, un prototipo per tutti i discepoli. «Pur avendo lineamenti di "esemplarità", i Dodici, tuttavia, non hanno perso la loro peculiare statura. Conosciuti per essere stati accompagnatori di Gesù, essi - grazie a questa precisa identità - hanno mantenuto, agli occhi dei lettori, una funzione direttiva e un ascendente che influenzarono anche i successivi cammini comunitari. Questi "Dodici" sono i garanti e i testimoni delle legittime Tradizioni»<sup>18</sup>.

Questa funzione trova il suo fondamento nella competenza ricevuta da Gesù, v 1b-4, divisibile in due parti: dono della competenza, v1b; elenco dei discepoli vv 2-4.

<sup>14</sup> GRILLI, *Comunità* 94-95.

<sup>15</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 516.

<sup>16</sup> GRILLI, *Comunità*, 96.

<sup>17</sup> ROSSÉ, *Luca*, 313.

<sup>18</sup> GRILLI, *Comunità*, 195-196.

Muovendo dalla fonte Q, Mt 10,1b ha i suoi paralleli in Mc 6,7b e in Lc 9,1b. Marco «descrive in tre brevi frasi coordinate, poste in progressione temporale, la chiamata dei Dodici, il loro invio a coppie e l'attribuzione ad essi di poteri esorcistici; Gesù li fa partecipare alla sua stessa missione e al suo mandato, conferendo loro "autorità, *éxousia*", sugli spiriti impuri»<sup>19</sup>. Mc, posticipando, contro la logica, il dono dell'autorità all'invio, sottolinea la centralità di questo. Luca «non parla dell'invio a due a due, cf Mc 6,7b. Gesù conferisce ai Dodici [non continuamente come il "dava, *edidou*", marciano, ma solo per questa circostanza] "potenza, *dynamis* e autorità, *éxousia* sugli spiriti immondi" prima di inviarli. Luca completa Marco che parla solo dell'autorità sui demoni. Rovesciando l'ordine costituito, egli pone per prima la potenza, sottolineando la sua importanza per la missione: essa infatti si identifica col dono dello Spirito, 4,14; At 1,8, quello stesso dono che qualifica l'attività di Gesù, 4,36, e che ora i Dodici ricevono per la missione postpasquale, prima di essere investiti per la missione ecclesiale, At 1,8»<sup>20</sup>. Luca sottolinea l'importanza della competenza pneumatica per la missione. Matteo invece rende il testo più logico. Dopo il presupposto della chiamata, segue il dono dell'«autorità, *éxousia* sugli spiriti immondi». Come in Luca si tratta di un dono per questa circostanza. Matteo sottolinea la centralità del dono dell'autorità e precisa le conseguenze di tale autorità esorcistica su demoni, «così da cacciarli e di guarire ogni sorta di malattia e ogni sorta di infermità». «In questo modo, non solo l'autorità, *éxousia* viene estesa a ogni genere di malattia, ma viene pure impressa con maggior evidenza sugli inviandi la stessa immagine di Gesù, cf 4,23; 8,16; 9,35. I Dodici vengono presentati non solo come i Suoi messaggeri, ma anche come Suoi collaboratori e continuatori della Sua opera»<sup>21</sup>.

I vv 2-4 hanno la funzione di precisare il soggetto degli inviandi. La precisazione concerne l'identità del gruppo e dei singoli componenti il gruppo. Per quando concerne il gruppo in Mc 3,14a e 16a nel contesto della chiamata costitutiva, Gesù, dopo aver chiamato tra i discepoli «quelli che voleva e quelli andarono da lui, sottolinea che «fece i Dodici, *epoiēsen toûs Dòdeka*». «La costituzione del gruppo dei Dodici viene presentata - con stile semitico - come un "fare". Non c'è nessuna analogia coll'idea della creazione e non ha nulla a che vedere direttamente neppure con la "creazione" del popolo di Dio nel senso di Is 43,1; 44,2 (LXX). Piuttosto, il gruppo dei Dodici è istituito così come nell'AT alcuni uomini sono costituiti sacerdoti o in altri uffici e compiti, 1Sam 12,6; 1Re 12,31; 2Cr 2,18. Marco non parla ancora di una costituzione come apostoli»<sup>22</sup>. Secondo Lc 6,13b, nel contesto della chiamata costitutiva prima del Discorso dei Campi, Gesù nomina i Dodici come apostoli. «Il nome di apostoli secondo Luca è stato dato da Gesù stesso ai Dodici. Questa "assegnazione del nome" è costitutiva del nuovo essere e della nuova funzione e importanza. Il collegio dei Dodici è per Luca in tutto e per tutto un collegio di apostoli. Diversamente da Mc 3,13s, Luca non ha bisogno di dire per che cosa Gesù chiamò i Dodici; è sufficiente che siano detti "apostoli"»<sup>23</sup>. Nel contesto della preghiera, prima della scelta di discepoli, «quando scrive il terzo evangelista il concetto di *apostolo* ha già avuto un notevole sviluppo nella chiesa primitiva, 1Cor 15,5. In Luca il termine *apostoloi* è ormai divenuto sinonimo di Dodici; egli riserva il nome a quel gruppo ben delimitato dal quale lo stesso Paolo viene escluso, e carica la parola di denso contenuto: gli apostoli e cioè i Dodici, sono i testimoni del ministero terreno di Gesù,

<sup>19</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 511; GNILKA, *Marco*, 326.

<sup>20</sup> ROSSÉ, *Luca*, 313.

<sup>21</sup> GRILLI, *Comunità*, 97.

<sup>22</sup> GNILKA, *Marco*, 183-184.

<sup>23</sup> SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 522.

chiamati dallo stesso Signore per costruire la continuità tra la predicazione prepa-squale e la chiesa della quale diventano il fondamento, At 1,8.22»<sup>24</sup>. Matteo, non Gesù come in Luca 6,16, dopo aver già qualificati i Dodici come discepoli, *mathētàs*, ora li riqualifica qui come «i Dodici apostoli, *dōdeka apostolò*». Il concetto matteano di apostolo in questo testo non sembra avere il significato «tecnico», come in Luca, o «è forse più opportuno pensare alla funzione di inviati che essi ora devono assumere e anche al fatto che il nostro evangelista anticipa il vocabolo riprendendolo da Mc 6,30»<sup>25</sup>. La riqualificazione dei Dodici è in vista della precisazione delle singole personalità dei Dodici. Le quattro liste dei nomi degli apostoli, Mc 3,16-19; Mt 10, 2-4; Lc 6,13-16; At 1,13, concordano solo parzialmente, all'inizio viene nominato Pietro e alla fine Giuda Iscariota. Gli elenchi sono postpasquali, ma con riferimento alla fonte Q differentemente utilizzata. Per Matteo Simone, detto Pietro, viene qualificato come «primo, *prōtos*», gli altri nomi sono appaiati, i primi quattro qualificati come due coppie di fratelli; Matteo viene qualificato come pubblicano, Giacomo secondo come figlio di Alfeo, Simone secondo come zelota e Giuda Iscariota, come il Traditore. Le quattro liste, pur con differenze non concordabili, dal punto di vista dell'origine esprimono «probabilmente una tradizione ecclesiologica dei primi tempi della comunità primitiva, di cui rispecchia anche antichi gradi gerarchici; dei dodici nomi, solo cinque compaiono nei vangeli, gli altri rimangono sconosciuti; nove nomi sono semiti e tre greci, ciò può illuminare l'influsso ellenistico nella Galilea giudaica; la personalità più conosciuta e riconosciuta come importante per i Dodici è Pietro, la cui «priorità è fondata sull'agire di Gesù nei suoi confronti»<sup>26</sup>.

Determinato il soggetto comunitario e personale dei Discepoli, il Gesù matteano li invia in missione, v 5a. Il testo matteano trova i suoi corrispondenti sinottici in Mc 6,7a; Lc 9,2a, che tramite la fonte Q, «risalgono a Gesù» storico<sup>27</sup>. Lo schema soggiacente all'invio non sembra essere quello «dell'istituzione giudaica della *shliah*, o dell'invio, per cui "l'inviato di un uomo è come l'uomo stesso"», ma quello dell'AT «di un mandato di rappresentanza. E' dall'intelligenza profetica del verbo *apostéllō*, [inviare] che bisogna comprendere Mt 10,5a. Come i messaggeri di Dio, anche i Dodici hanno un incarico da compiere. Il verbo *apostéllō*, in questo caso, significa precisamente "affidare un incarico". Lo stesso verbo, al presente e in stile diretto, ritornerà in Mt 10,16 e, ancora in stile diretto ma al participio aoristo, in 10,40. Si nota un'evidente linea gerarchica: Gesù riceve il mandato dal Padre, 10,40, e lo trasmette ai Dodici, 10,5a. L'annuncio del regno, 10,7, le opere da compiere, 10,8, e la stessa persecuzione, 10,16ss, pongono gli Inviati nello spazio e nel tempo dell'Inviato escatologico del Padre, 10, 40»<sup>28</sup>.

#### *B'. Ambito e programma di lavoro, vv 5b-8a*

Dopo la chiamata, il dono della competenza e l'invio, il Gesù matteano delinea gli altri due aspetti della missione: abito e modo della missione. «Con Mt 10,5b iniziano le istruzioni di Gesù. Questa prima parte del Discorso, ad eccezione di Mt 10,5b-6, trova riscontro nei paralleli racconti d'invio degli altri sinottici, Mc 6,8-11; Lc 9,2-5; 10,3-12. Le istruzioni sono scandite dagli imperativi. Il quadro che ne risulta è di ottima fattura. Comprende: a. il campo di lavoro, vv 5b-6; b. il programma di lavoro, vv 7-8a; c. l'equipaggiamento, vv 8b-10; d. e norme di condotta concluse da una sentenza di carattere profetico, vv 12-15»<sup>29</sup>. Il testo del vangelo odierno è limi-

<sup>24</sup> ROSSÉ, *Luca*, 204.

<sup>25</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 520.

<sup>26</sup> PESCH, *Il vangelo*, 332; GRILLI, *Comunità*, 206.

<sup>27</sup> GNILKA, *Marco* 330.

<sup>28</sup> GRILLI, *Comunità*, 99-100.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 101.

tato ai primi due punti: delimitazione del campo di lavoro e indicazione delle azioni da compiersi.

Anzitutto Matteo delimita il campo di lavoro, vv 5b-6. Il testo non ha paralleli sinottici, ma viene ripreso nella sua parte positiva in Mt 15,24. Data la forte antitesi il testo apparterebbe ad una «fonte giudeo-palestinese, propria di Matteo, è probabile che opera di Matteo sia l'attuale collocazione del logion»<sup>30</sup>. Il testo mostra una struttura parallela antitetica, la parte negativa serve per accentuare quella positiva. «Mt 10,5b-6 consta di tre sentenze imperative: le prime due, v 5b, collegate dalla congiunzione e, *kaî*, sono disposte in parallelo e contengono una duplice proibizione; la terza, su cui cade l'accento, è contrapposta ad esse. Il parallelismo antitetico chiasmico che ne risulta è assai efficace»<sup>31</sup>. I due imperativi negativi, «non andate e non entrate» servono non solo per escludere l'ambito proibito di lavoro ma anche per accentuare quello positivo, «ma andate piuttosto». Il «ma piuttosto, *dè mällon*, all'infuori che» in Mt 10,6a, non intende attenuare la forza della negazione contenuta in 10,5b, ma piuttosto precisarla rimarcando ulteriormente l'opposizione»<sup>32</sup>. Gli ambiti vietati sono la «via delle genti» e le «città dei samaritani». Per il Gesù matteo, in corrispondenza alla precomprensione separatista ebraico-giudaica, opposizione tra il popolo d'Israele, *'am* e i *gôîm*, i pagani, 6,32; 10,18. Come fece il Gesù storico così anche i Dodici non devono imboccare la via o andare verso i pagani. Similmente i samaritani, muovendo da 2Re 17, 24ss, importazione di Assiri in Samaria, venivano ritenuti dai giudei degli anni 90 d.C. non Israeliti e quindi pagani. Come il Gesù storico così anche i Dodici non devono entrare nella regione di Samaria o entrare nelle città dei samaritani. «La prospettiva particolaristica si era affermata e sembra corrispondere alla direttiva: 'Solo ad Israele'»<sup>33</sup>. L'aspetto positivo è indicato da una duplice precisazione. Come Gesù, 15,24, e in antitesi all'incuria dei capi giudaici, 9,36, anche i Dodici sono inviati verso le «disperse pecore». L'immagine, usata da Ger 50,6, indica le conseguenze dell'esilio circa la dispersione dei deportati tra i pagani. Nella seconda precisazione si indica che queste pecore disperse sono il popolo o la casa d'Israele. Quest'ultima espressione viene spesso usata nell'AT per indicare le tribù del Nord, ma anche il popolo ebraico nella sua globalità. Matteo, connettendo i Dodici con le pecore disperse della casa d'Israele, lascia capire il rapporto tra due totalità, quella d'Israele bisognoso di salvezza e quella dei Dodici, come espressione ministeriale della totalità dell'evangelizzazione e della salvezza. «Nel testo di Mt 10,5b-6, dunque - come del resto già 9,36 - non c'è solo un'indiretta, ma chiara polemica contro i capi di Israele, che sono causa della perdizione del popolo, ma in senso positivo viene annunciato l'avvento del tempo messianico. L'ordine di andare "verso le pecore perdute della casa d'Israele" manifesta l'intenzione di Dio, preannunciata dai profeti, di raccogliere Israele nel regno escatologico: non solo la parte peccatrice del popolo, Mt 9,9-13, ma tutto Israele»<sup>34</sup>. Il particolarismo missionario di Mt 10,5b-6 contrasta con l'universalismo di 28, 16-20. Matteo non ignora il contrasto né vuole superarlo, ma intende proporlo come un reale e più ampio problema della sua comunità, indicandone una soluzione. Come Matteo non nega né supera ma integra il rapporto tra Legge e Vangelo, 5,17-20 e 5,21-48, così compone il rapporto tra missione particolare e universale. «Mediante la tensione tra passato e presente Matteo porta i suoi lettori a identificarsi nel presente di Gesù, Inviato escatologico, venuto a dare alla Legge la sua validità piena e

<sup>30</sup> GRILLI, *Comunità*, 68-69 e nota 62.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>33</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 531.

<sup>34</sup> GRILLI, *Comunità*, 107.

definitiva. Matteo risolve in modo analogo il problema della Missione, coniugando insieme il particolarismo di 10,5b-6 e l'universalismo di 28,16-20»<sup>35</sup>.

Delimitato l'ambito del lavoro, il Gesù matteano precisa le azione da compiere, vv 7-8a. Il testo matteano trova riscontro parziale in Lc 9,2 e 10,9. «Con uno sguardo alla fonte Q (Lc 10,9/Mt 10,7), Luca sintetizza la funzione apostolica: annunciare il regno di Dio e guarire. L'agire e la parola potente costituiscono il contenuto della proclamazione del regno di Dio»<sup>36</sup>. Rispetto alla fonte Q e a Luca Matteo organizza in due parti l'esposizione premettendo, sulla falsariga della duplice azione di Gesù, 4,23; 9, 35, annuncio del regno, v 7, e opere di cura, v 8a, completandone la descrizione. Pur con piccole differenze, la proclamazione del regno dei cieli dei Dodici ha il suo precedente in Is 52,7 e corrisponde a quelle di Giovanni Battista, 3,2 e di Gesù, 4,17. In Matteo il verbo proclamate, *kērússete*, rispetto a insegnare, *didáskō*, si distingue come modo di dire, ma i due verbi convergono nel contenuto sull'attualità del regno dei cieli con Gesù, che esige una risposta a partire dalla conversione, omessa nel v 7. L'espressione regno dei cieli, preferita da Matteo rispetto a regno di Dio, indica nel sottofondo ebraico la presenza dell'azione salvifica di Jahve tra il suo popolo; Giovanni Battista annuncia la sua irruzione, 3,2; Gesù, con la sua duplice azione di insegnare e curare, attua tale presenza come la regale e salvifica paternità di Dio, 4,17; i Dodici proclamano tale attualità dell'azione regale salvifica di Dio Padre, 10,7. Continuità e differenza tra le due modalità dell'annuncio non stanno nei due verbi né nel contenuto, ma nella autorevolezza di tale proclamazione. Gesù, proclama attuando la realtà del regno dei cieli, i Dodici «parlano a nome di Gesù che li manda; la loro predicazione non ha consistenza in se stessa, ma si fonda sulla Signoria di Dio, che si è definitivamente resa vicina nella Salvezza portata da Gesù»<sup>37</sup>. Nel v 8a il Gesù matteano precisa le tre azioni terapeutiche dei Dodici come espressione dell'autorità ricevuta da Gesù. La proclamazione della regale azione salvifica di Dio si rivela come concreta salvezza dell'uomo. Il testo ha i suoi prodromi nei testi isaiani riassunti nella risposta di Gesù ai discepoli di Giovanni Battista, Mt 11,4-5 e la sua fonte di confronto nell'azione taumaturgica di Gesù riferita in Mt 8,1-9,36. Rispetto alle azioni di Gesù o a quelle dei discepoli, qui le azioni menzionate sono quattro, due specifiche e due generiche. I quattro imperativi preceduti dal correttivo oggetto formano un chiasmo: «malati guarite, morti risuscitate, lebbrosi purificate, demoni cacciate». «La risposta di Gesù [ai discepoli del Battista] in 11,4-6 rinvia non solo alla propria opera, Mt 8-9, ma anche all'attività dei discepoli delineata in Mt 10,8a. Le opere dei discepoli fanno parte delle opere di Cristo, *tà érga toû Christoû*, 11,2. Essi sono associati all'attività del Messia. Il binomio annuncio-opere, pertanto, presenta un legame molto stretto. Nell'attività di Gesù, e in quella dei suoi discepoli, il regno escatologico di Dio arriva definitivamente nel "qui e ora, *hic et nunc*" dell'uomo. Alle opere l'annuncio dà un significato, all'annuncio le opere danno esecuzione. Il servizio alla *Basileia* è, allo stesso tempo, servizio all'uomo»<sup>38</sup>. Il v 8b può essere considerato una provvisoria conclusione dell'odierno brano evangelico, ma di fatto è l'introduzione alla pericope sull'equipaggiamento dei Dodici missionari itineranti.

#### A'. Conclusione provvisoria, v 8b

Il v 8b rappresenta l'introduzione generale alla quadruplici indicazione circa il comportamento dei Dodici missionari itineranti, conclusa pure da un'affermazione generale, vv 8b-10. Eccetto il v 8b, il testo mettano, vv 9-10, ha i suoi paralleli in Mc

<sup>35</sup> *Ibidem*, 229.

<sup>36</sup> ROSSÉ, *Luca*, 313.

<sup>37</sup> GRILLI, *Comunità*, 110.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 112-113.

6,8-9; Lc 9,3; 10,4. Se le indicazioni negative, visto il loro carattere sinottico, risalgono alla fonte Q, «la regola della gratuità [del v 8b, data la sua unicità] con ogni probabilità risale a Matteo »<sup>39</sup>. Essa costituisce un parallelismo sinonimo chiastico, in cui per tre volte appare la radice del verbo donare: «gratuitamente, *dōreàn*, avete ricevuto, *elábeta*, gratuitamente, *dōreàn*, date, *dóte*». Gli Esseni, eccetto, l'arma di difesa, non portavano equipaggiamento per il viaggio e similmente i predicatori ambulanti ellenici, specie i contestatori cinici, portavano solo mantello, bisaccia, bastone e ampolla dell'olio; nei detti rabbinici si prevede l'insegnamento gratuito della Toràh. Per tutti i predicatori ambulanti non cristiani povertà e gratuità sono un comportamento ascetico o contestativo della società consumistica, ma non sono connesse con il contenuto del messaggio. Per i Discepoli del Gesù matteoano povertà e gratuità non sono una scelta ascetica, ma conseguenza del messaggio. Regno e gratuità sono segni della presenza salvifica di Dio; esprimono l'assoluta gratuità di tale salvezza; che dona e domanda incondizionata dedizione per il suo attuarsi e fiducia assoluta in Dio Padre celeste. La gratuita povertà è ministeriale. «Nel vangelo manca qualsiasi elemento di appoggio a siffatti modelli [cumranici, ellenistici, cinici, rabbinici]. I missionari cristiani non hanno nulla da vedere nemmeno con i cinici cristiani, di cui danno notizia Giuliano e Agostino. Mt 10,7-8a unisce insieme messaggio e corredo. In questo modo, viene assegnata all'equipaggiamento degli inviati la funzione di dimostrare il loro programma e l'abbandono alla Provvidenza del Padre, 10,10b; 6,19-34. E tuttavia, non si proibisce ai missionari di essere ospitati e di vivere dell'ospitalità di coloro che accolgono il messaggio, 10,10b.11»<sup>40</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella storia dell'esegesi il testo evangelico odierno ha avuto tre stagioni interpretative. Nell'età patristico-scolastica prevale una lettura a carattere morale allegorico. G. Crisostomo interpreta il sommario di 9,35-38 come una risposta di bontà di Gesù alle aspre critiche rivoltegli dai giudei (*Com.*, 32). S. Tommaso riporta varie interpretazioni allegoriche sul numero dodici dei discepoli (*Cat. aurea*, 1, 10,1), di cui Pietro, secondo G. Crisostomo, è il «corifeo» (*Com.*, 32). C. a Lapide comprende l'imperativo sulla gratuità come messa in guardia da simonia e avarizia e come invito alla gratuità della predicazione (*Com.*, 1,10). Durante il periodo della riforma, secondo C. a Lapide, il testo missionario non confermerebbe la continuità tra Gesù, gli apostoli e loro successori come «vescovi consacrati» né affermerebbe il primato del papa come «successore di Pietro». Per i cattolici il testo matteoano invece proverebbe l'unità del «collegio apostolico, l'ordinazione episcopale» e dei vescovi, il «primato di Pietro e dei Romani Pontefici successori» (*Com.*, 1,10). Nella modernità, in seguito al movimento missionario ed ecumenico e alla riscoperta dell'importanza fondamentale della finale del vangelo matteoano, «la presenza di Mt 10,5b-6 in un vangelo dalla prospettiva chiaramente universale, 28,16-20, ha suscitato una problematicizzazione della teologia matteoana. In proposito sono state ipotizzate varie soluzioni: «a. sia la direttiva di evangelizzare il solo Israele, 10,5b-6, sia quella di dirigersi alle genti. 28,16-20, provengono da Gesù e riflettono due stadi della sua attività, b. Mt 10,5b-6 risale a Gesù e si riferisce all'inizio avvenuto durante la sua esistenza; Mt 28,16-20 è opera della comunità sulla base dell'intenzione di Gesù o semplicemente a causa dell'espansione missionaria; c. entrambe le direttive sono creazione della comunità cristiana primitiva e riflettono due fasi della sua prassi missiona-

<sup>39</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 529.

<sup>40</sup> GRILLI, *Comunità*, 249.

ria»<sup>41</sup>. L'esposizione del significato matteo di missione consente di chiarire i termini anche del problema.

Dal punto di vista terminologico missione può significare l'atto di inviare, *pémpō*, o il suo effetto di essere mandato o *apostéllō*. Similmente evangelizzazione può indicare il primo annuncio, *euaggelizō*, *anaggéllō*, *apoggéllō*, *kéryssō* o sua spiegazione, *didáskō*. All'inizio del movimento missionario missione significava l'insieme delle azioni rivolte a non cristiani, solo per analogia veniva usato per l'azione rivolta anche a cristiani come missione popolare. In seguito a partire dall'*Evangelii Nunziandi*, 15, di Paolo VI del 1971, missione ed evangelizzazione vengono usate come sinonimi. «Non di rado la "missione" è intesa come sinonimo di "evangelizzazione", altre volte le due parole vengono usate in combinazione; la "missione di evangelizzazione", *EN* 15 e 59: *EV* 5/1062ss e 1668, o "missione evangelizzatrice", *EN* 75: *EV* 5/1698, e allora esprimono la dimensione essenziale della missione nell'unità e nella diversità dei compiti e dei servizi, *EN* 66: *EV* 5/1681»<sup>42</sup>. Con la *Redemptoris Missio*, 33, di Giovanni Paolo II del 1990, si distinguono tre ambiti o «situazioni» della missione: verso i non ancora cristiani, o «*ad gentes*», verso i cristiani «ferventi di fede» e verso i cristiani «battezzati» non più cristiani «che hanno perduto il senso della fede» come «"nuova evangelizzazione" o "ri-evangelizzazione"», *RM* 33.34, *EV* 12/613-616. «L'Enciclica *Redemptoris Missio* elabora alcune precisazioni utilissime soprattutto per l'impegno pratico, in tre punti principali che seguono una categorizzazione di persone in rapporto alla fede viva, assenza, presenza e debolezza-perdita»<sup>43</sup>. Oltre la terminologia, il significato di missione è più ampio di quello di evangelizzazione, e per conseguenza, il concetto di evangelizzazione è parte integrale di quello di missione. L'azione missionaria è sempre e anzitutto evangelizzazione, ma non solo evangelizzazione. L'evangelizzazione esprime una parte, la prima dell'azione missionaria. L'azione missionaria è più ampia di quella di evangelizzazione, che la comprende come prima sua attività. I due concetti, pur non essendo sinonimi, si implicano reciprocamente con la prima parte e il suo tutto. Non si dà evangelizzazione senza missione, perché questa si ridurrebbe a istruzione, ma anche non si dà missione senza evangelizzazione, altrimenti essa decadrebbe al rango di pragmatismo. L'evangelizzazione caratterizza come significato la missione e la missione concretizza come prassi la fede. Ossia la fede opera la carità mediante la speranza e la carità esprime mediante la speranza la fede. Seguendo la dinamica della seconda parte del brano evangelico, 10,1-8, l'esposizione della struttura dinamica della missione permette di comprendere questo inscindibile e proporzionato rapporto tra evangelizzazione e missione per il nostro ambiente oscillante tra fede vissuta e fede vacillante.

All'inizio delle missione sta l'azione dell'Inviato o Apostolo Gesù dal Padre o Mandante, in forza del loro comune Spirito. Gesù Risorto mediante il suo Spirito, la Parola, la sorella, il fratello la preghiera, le circostanze della vita, la nostra coscienza, anche oggi passandoci a fianco, non solo ci vede, ma ci guarda e ci comprende nella concretezza della nostra situazione personale e socio-ecclesiale. La comprensione di Gesù si esprime nella chiamata o vocazione. Questa non va confusa, pur supponendola, con l'azione creatrice di Dio Padre in Cristo in forza del loro comune Spirito. L'atto creativo di Dio Padre nel suo Figlio è il suscitamento gratuito, tramite l'azione procreatrice dei genitori, d'ogni singolo essere personale come donato a se stesso, quale persona esistente in vista della sua personalità di valore. La vocazio-

<sup>41</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>42</sup> A. WOLANIN, *Missione*, PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missionologia*, EDB, Bologna 1993, 371.

<sup>43</sup> E. EUNNENMACHERS, *Evangelizzazione*, *ibidem*, 251.

ne, pur supponendola, non va confusa con la divina elezione. Questa, radicalmente, consiste nella prospettiva salvifica per ogni essere personale creato da Dio. Dio Padre, prima ancora di ogni nostro contributo, in quel modo che egli sa tramite il suo Spirito, vuole la salvezza di ogni essere personale già salvato da Gesù Cristo. La vocazione, pur supponendola, si distingue ancora dalla concreta azione salvifica o giustificazione di ciascuna persona che non si oppone. Il Padre per Gesù Cristo tramite il suo Spirito precede, accompagna e compie la nostra attiva disposizione ad essere concretamente salvati mediante il nostro lasciarci convertire, credere, sperare, amare, essere battezzati, vivere e attuare la vita cristiana. La vocazione si colloca a questo livello dello sviluppo di ogni personalità cristiana della sua persona. Gesù chiama ogni personalità in via di sviluppo o adulta affettivamente, professionalmente, moralmente, religiosamente, come Maria, la Samaritana, Andrea, Pietro, Giacomo, Giovanni, Matteo-Levi. La vocazione è un dialogo esistenziale tra Gesù e il chiamato/a in forza dello Spirito, la Parola, la famiglia la comunità ecclesiale e sociale, i bisogni concreti del prossimo vicino e lontano. Dalla parte di Gesù la vocazione è un invito o chiamata efficace, ma non necessitante, non per qualche scopo, ma a seguirlo. Efficacia e libertà sono le due qualità dell'azione dello Spirito. Lo Spirito è come il vento, la forza più potente e la più debole, anche dell'acqua del mare. L'interrelazione personale ha sempre la qualità delle promossa libertà. L'efficacia della parola o chiamata di Gesù è promotiva; offre ulteriore possibilità relazionale o situazione più appropriata che diventa non solo invito esterno, ma stimolo interno soave e forte dello Spirito, come profumo della nostra migliore identità o avvaloramento della personalità della nostra persona. La parola di Gesù è la forza del suo Spirito più attuale, personalizzata, interiorizzata e permanente. Da parte nostra la vocazione è l'evento del processo dell'autodiscernimento, dell'autoprogettazione, dell'autodecisione e dell'attuazione della personalità da parte della nostra persona. Normalmente in questa complessa sequenza dell'autoformazione ogni persona cristiana dà concreta fisionomia alla propria personalità erotica, affettiva, professionale, morale, sociale, teologale ed ecclesiale. Questa complessità di determinazioni rappresenta la risposta alla chiamata di Gesù. È il concreto e specifico modo di seguire Gesù da parte dell'adulto cristiano come effettivo impegno dell'amore orizzontale, quale espressione di quello verticale. Questa risposta non è ancora l'attuazione della vocazione. Come in ogni assunzione di una responsabilità pubblica erotica, professionale, culturale, l'attuazione della chiamata inizia nel processo di pubblica legittimazione sociale ed ecclesiale da parte dell'autorità competente. La chiamata del brano evangelico odierno non è vocazionale, ma missionaria. È il processo di legittimazione da parte di Gesù. Infatti il Gesù matteoano non chiama degli uomini a diventare suoi discepoli, lo sono già fin dalla loro vocazione alla sua sequela. Fa dei suoi discepoli i Dodici apostoli legittimamente inviati. Questa costituzione da parte di Gesù è la specificazione ecclesiale della sequela. Analogamente ogni cristiano adulto ha diritto, ma non dovere, di presentare alla comunità la sua competenza, come dono o carisma dello Spirito da lui coltivato e maturato, perché sia riconosciuta sia di fatto, esercitandola, sia con un atto formale da parte della competente autorità ecclesiale. Simile legittimazione non crea la competenza, ma la riconosce. Gesù non attribuisce la qualità di discepoli, frutto della sua chiamata alla sua sequela e della loro risposta nel seguirlo, ma li riconosce capaci di essere costituiti come i Dodici discepoli apostoli atti a partecipare alla sua azione, di annuncio, di cura e di animazione comunitaria. Il dono dell'autorità specifica la potenziale capacità di discepoli nel prendere parte alla sua azione. In modo analogo l'atto di legittimazione all'esercizio della diakonia, se è di fatto, è la stessa competenza in atto a costituire la sua legittimazione; se è di diritto, non crea la competenza pneumatica personale,

ma la riconosce o la specifica se è sacramentaria tramite matrimonio e ordine. La fonte remota di tale competenza è lo specifico carisma dello Spirito; fondamento prossimo è la stessa identità della persona cristiana adulta, come discepolo immediato del Gesù storico o mediato tramite l'innesto nel Gesù Cristo Risorto mediante fede e battesimo, in vista della sua personalità ecclesiale. Il carismatico dono di riconoscimento e specificazione della competenza fondamentale di discepolo immediato e mediato come battezzato è triplice. Infatti i discepoli matteani sono specificati da Gesù come capacità di annunciare il regno dei cieli o vangelo, di curare ogni infermità e di animare la comunità a partire dalla collegialità dei Dodici discepoli-apostoli assieme al primo tra di loro Pietro. Analogamente, muovendo dalla fondamentale identità battesimale, si comprende la triplice specificazione umana, cristiana e ecclesiale, come triplici doni diaconali rispetto ai corrispettivi bisogni: dono-bisogno di significato della verità, come vangelo; dono-bisogno di valore della bontà, come gratuità; dono-bisogno di relazione come agape. L'azione diaconale concernere il dono-bisogno di annuncio, testimonianza e insegnamento è espressione della capacità cognitiva umana completata dalla virtù teologale della fede, specificata dal dono profetico. L'azione diaconale concernente il dono-bisogno di beni materiali, valori morali e doni liturgici è espressione della capacità volontaria umana, completata dalla carità teologale della speranza e specificata dal dono sacerdotale. L'azione diaconale concernente il dono-bisogno della relazione è espressione della capacità naturale dell'amore, completata dalla virtù teologale dell'agape e specificata dal dono della regalità. Secondo il Gesù matteano questa complessità di azioni diaconali, informate dalla prima, la fede che evangelizza, attuate dalla seconda, la speranza che opera, e concluse dalla terza, l'agape che unisce, va fatta tenendo conto non solo dell'ambiente culturale non cristiano, cristiano, non più cristiano, non ecclesiale, ecclesiale e non più ecclesiale, ma soprattutto delle persone a cui è rivolta come non credenti, credenti, non più credenti. Da ultimo, come conclusione, secondo il Gesù matteano l'effettiva attuazione di questa attività missionaria è regolata dalla norma, senza regole, della gratuità, la quale può promuovere gioiosa accoglienza o suscitare rifiuto e persecuzione come è successo allo stesso Gesù. In sintesi, considerando la missione dal punto di vista specificatamente cristiano «l'evangelizzazione, identificata con quella dimensione e attività della missione della chiesa che, con la parola e con l'opera e alla luce di particolari condizioni e di un contesto specifico, offre a ogni persona e comunità, in ogni luogo, una valida occasione per entrare direttamente in contatto con la sfida a una radicale conversione di vita, a un riorientamento che comportano [riconoscere e accogliere] Gesù come Salvatore e Signore; la trasformazione in membri viventi della sua comunità, la chiesa; [l'adesione] al suo servizio di riconciliazione, pace e giustizia sulla terra; l'adesione al disegno di Dio di porre tutte le cose sotto la signoria di Cristo»<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> D. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missionologia*, Queriniana, Brescia 2000, 581.

## *Dodicesima domenica del Tempo ordinario*

Dunque, non abbiate paura di loro, poiché nulla vi è di nascosto che non sarà svelato né di segreto che non sarà conosciuto. Quello che io vi dico nelle tenebre voi ditelo nella luce, e quello che ascoltate all'orecchio voi annunciatelo dalle terrazze. E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; abbiate paura piuttosto di colui che ha il potere di far perire nel fuoco della Geénna e l'anima e il corpo. Due passeri non si vendono forse per un soldo? Eppure nemmeno uno di essi cadrà a terra senza che il Padre vostro lo voglia. Perfino i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non abbiate dunque paura: voi valete ben più di molti passeri! Perciò chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli (Mt 10,26-33).

L'odierna liturgia, presentando un secondo brano del discorso missionario matteoano, ha come tema la pubblica testimonianza di Gesù anche e proprio nella condizione di persecuzione in forza della fiducia in Dio Padre.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 10,26-33**

Nella prima lettura il profeta Geremia, di fronte alle «insinuazioni di molti» invoca l'aiuto di Jahve contro le trame dei suoi «persecutori» per rimanere fedele alla sua missione profetica, Ger 20,10.11. Nell'inno salmodico il giusto perseguitato invoca l'aiuto di Jahve per sopportare «l'insulto» dei suoi nemici, Sal 69,8. Nella seconda lettura Paolo propone la meditazione sull'origine del «peccato» umano, fonte di ogni persecuzione, Rm 5,12. Nell'odierno brano evangelico Gesù comanda ai discepoli inviati in missione a «non temere» e ad avere fiducia in Dio Padre per poterlo confessare pubblicamente anche e soprattutto nella situazione di persecuzione, 10,32.

Il testo di Mt 10,26-33 trova il suo contesto nel discorso di missione. Fra le possibili strutturazioni, tenendo conto delle corrispondenze tematiche, Mt 10,26-33 trova il suo contesto all'interno dell'intera struttura concentrica nel discorso missionario. «A. conclusione-transizione: Gesù percorre tutte le città, 9,-38; chiamata e invio dei dodici, 10,1-5a; B. proclamazione della pace e giudizio delle città che non accolgono, 10,5b-15; C. persecuzioni promesse e venuta del Figlio dell'uomo, 10,16-23; D. Conformità del discepolo/servitore al maestro/signore, 10,24,25; C'. persecuzioni da non temere e sicurezza presso il Padre, 10,26-33; B'. pace e spada, e ricompensa dell'accoglienza, 10, 34-42; A'. conclusione-transizione: dopo aver impartito le sue istruzioni ai dodici, Gesù ammaestra e proclama nelle città»<sup>1</sup>. Il schema: A. B. C. D. C'. B'. A'. Il brano evangelico odierno si trova nella seconda parte della struttura del discorso missionario e precisamente come sua prima articolazione tra il centro, sulla conformità del discepolo servitore al suo maestro/signore, vv 24-25 e la seconda articolazione su pace e spada e ricompensa dell'accoglienza, vv 34-42. La conformità del discepolo apostolo al suo Maestro Gesù Cristo crocifisso comporta anche l'esperienza della persecuzione e della sua pubblica testimonianza. Il contesto culturale della comunità matteaana permette di comprendere ancor meglio il messaggio del testo così contestualizzato. La comunità matteaana di Antiochia di Siria nella secon-

<sup>1</sup> RADERMAKERS, *Lettura*, , 185.

da metà degli anni 80 d. C. fa esperienza di persecuzione, ma non è drammaticamente perseguita. «Disprezzo, derisione e violenze arrivano presto nella storia dei seguaci di Cristo, ma il primo evangelista non lascia trasparire una comunità nella tormenta, vessata dalle aggressioni dei nemici. Delle persecuzioni Matteo dà una descrizione generica, mai circostanziata e per lo più connessa con l'aspetto dell'evangelizzazione. [Non si tratta] di persecuzione ufficiale e sistematica, anzitutto da una minaccia continua che grava sulle comunità cristiane a causa della loro appartenenza a Cristo, non disgiunta da frequenti e significative esperienze di odio da parte del mondo circostante. La situazione è caratterizzata in linea di massima. Abbiamo a che fare con una situazione della storia passata. Da questa esperienza della prima comunità cristiana e dalla consapevolezza del tragico destino che aveva segnato la storia dei profeti e di Gesù, Matteo ha preso spunto per prospettare davanti ai suoi lettori l'indissolubile legame che si stabilisce tra annuncio e persecuzione»<sup>2</sup>. La struttura e il genere letterario del testo preparalo immediatamente alla sua lettura. Il testo di Mt 10,26-33 si struttura attorno a tre esortazioni a «non temere», concluso con un detto assortivo. Ciascuna delle tre parti e lo stesso detto finale si biparticolano mediante corrispondenze parallele. La prima esortazione «riguarda la predicazione impavida e viene illustrata da un quadruplici antitesi, vv 26-27. La seconda riguarda l'assenza di paura in vista del possibile martirio, svela da un parallelismo antitetico chiasmatico, v 28. La terza esortazione, introdotta da una domanda retorica, viene sostenuta da una doppia argomentazione da minore a maggiore, vv 29-31. Il detto finale è un parallelismo antitetico, vv 32-33. In schema: A, B, C, , conclusione. Dal punto di vista storico «è fondamentale tenere conto del fatto che i detti riuniti nel nostro brano erano in origine detti isolati. Ciò vale per i vv 26.27.28.30.31 come il doppio detto dei vv 32-33. Solo nella sequenza 29.31b ci troviamo di fronte a una piccola triade compatta di proporzioni. Non c'è un chiaro e convincente motivo per non attribuire a Gesù sia la triade sia il logion intercalato che si trova nel v 30. Il discorso di Gesù si presenta anche come discorso sapienziale»<sup>3</sup>. Nell'elaborazione matteana la prima parte è parenetica, la seconda per alcuni sarebbe un «enunciato di diritto sacro»<sup>4</sup>. L'esplosione analitica, esplicitando il messaggio, rende anche più evidente la stessa struttura e il suo genere letterario.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 10,26-33

Il testo matteano ha il suo corrispondente in Lc 12, 2-9, collocato dopo la polemica di Gesù con i farisei, provocata dall'aver preso egli cibo in casa di un fariseo senza aver fatto le abluzioni d'obbligo. Il brano lucano, 12,1-12, in cui si trovano i vv 2-9, è la prima parte dell'esortazione di Gesù ai discepoli: «incoraggiamento a non avere paura davanti agli uomini tacendo, di conseguenza, il messaggio, ma a temere ciò che nuoce alla salvezza. Con i vv 2-9 Luca riporta una serie di detti nell'ordine letto nella fonte Q, gruppo che Matteo trasporta nel "nel discorso missionario", 10,26-36. Inizia con una verità d'esperienza che ha l'aspetto di una parola di saggezza popolare: la verità, un giorno o l'altro, verrà a galla. Il proverbio ha trovato diverse applicazioni nella tradizione evangelica; il significato dipende ovviamente dal contesto: - rivelazione del regno di Dio, ristretta per il momento al gruppo dei discepoli, deve poi essere diffusa nel mondo, Mc 4,22; - lavoro nascosto della parola di Dio darà frutti visibili, Lc 8,17; - i discepoli devono avere il coraggio di proclamare apertamente il messaggio di Gesù a loro affidato»<sup>5</sup>. Il testo matteano, elaborazione del

<sup>2</sup> GRILLI, *Comunità*, 262-263.

<sup>3</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 570.

<sup>4</sup> Ibidem, 1, 626.

<sup>5</sup> ROSSÉ, *Luca*, 477 e 480.

materiale della fonte Q, probabilmente risalente al Gesù storico. «La versione di Matteo si presenta in una sistematizzazione ordinata e coerente con tre ammonizioni a “non temere”, 10, 26.28.31, e un detto finale, 10,32-33, posto a chiusura dell’intera sezione»<sup>6</sup>. Il commento delle prime tre esortazione come prima parte, permette di comprendere meglio la sentenza finale, seconda parte, e così il messaggio dell’intera pericope.

Esortazione a non temere, vv 26-31

«Questo brano del discorso ruota intorno all’espressione “non temere”, che impronta l’intero passo nella sua fase iniziale, v 26 [A], mediana, v 28 [B.] e conclusiva v 32 [C]»<sup>7</sup>.

A. Non temere nell’annunciare pubblicamente il messaggio di Gesù, vv 26-27

I vv 26-27 hanno una struttura tripartita: a. esortazione a non temere; b. motivazione del non temere; c. conseguenza conclusiva. «Questo paragrafo consta dell’esortazione a “non temere”, v 26a con relativa motivazione, “infatti, *gár*”, v 26b. Seguono due sentenze parallele che contengono comandi perentori sull’annuncio, v 27»<sup>8</sup>. Il v 26 viene connesso tramite il «dunque, *oûn*» il tema della sequela che rende possibile il non temere. L’espressione, «non temeteli, *mē phobôû/phobēthēte autoús*» corrisponde ad una formula veterotestamentaria ‘*al-tira’*, frequente in Deuteronomio, Deuteronoiaia e Geremia, Is 41,10.13; in particolare in Ez 2,6 dei LXX ricorre la formula matteaana del v 26a e in Ez 2,3 è connessa con il verbo «inviare, *axapostéllō*». «Si tratta, come nell’uso profano, di una formula di rassicurazione oppure di un’espressione di consolazione, che viene pronunciata soprattutto da Dio - raramente dal messaggero di Dio»<sup>9</sup>. Come Jahve rassicura il profeta inviato ai ribelli Israeliti, così Gesù matteaano rassicura i suoi apostoli rispetto ai giudei farisei. La rassicurazione non sembra avere come oggetto la naturale paura umana dei discepoli, ma quella ministeriale dell’annuncio. Lo scopo della loro missione non fallirà. Nel v 26b viene portata, accanto a quella della sequela, una nuova «motivazione espressa in forma di proverbio parallelo nascosto/svelato: segreto/conosciuto. Direttamente il proverbio, muovendo dall’esperienza quotidiana, rileva come ogni segreto viene alla fine svelato, Qo 12,14. Ma, oltre a questa motivazione sapienziale, l’uso dei passivi teologici «venire rivelato, *apokalyphthēsetai*, venire conosciuto, *gnōsthēsetai*», potrebbe alludere a una azione di rivelazione escatologica di Dio. «In ciò che un tempo di discepoli hanno annunciato senza clamore alberga una forza esplosiva: la forza di Dio. Grazie a Lui il messaggio evangelico, in futuro, verrà proclamato apertamente. Il senso del v 26 è, perciò, il seguente: non abbiate timore per l’odio e la violenza degli uomini, 10,17.23.24.25: nessuna persecuzione, nessuna ostilità potranno impedire la proclamazione e la conoscenza del messaggio, perché Dio ne è garante. Egli lo farà conoscere»<sup>10</sup>. Così l’azione escatologica di Dio toglie ogni timore missionario, ma non naturale. Il v 27, pur staccato e indipendente dal v 26b, dato il parallelismo luce/tenebre: orecchi/tetti rinforza la motivazione. Il testo lucano 12,3 sostanzialmente corrisponde a quello matteaano. Tuttavia le due antitesi lucane sembrano riferirsi ai due stadi della predicazione ecclesiale: «dall’apostolato nelle case a quello pubblico. Luca [è] per la predicazione su vasta scala: la prospettiva è mondiale. Traspare la convinzione che il vangelo si diffonderà fino alle estremità delle terra, cf At 1,8. Ma ciò non avverrà senza difficoltà»<sup>11</sup>. In Matteo la contrapposizione tra tenebra/luce, orecchi/tetti, sembra esprimere i due stadi,

<sup>6</sup> GRILLI, *Comunità*, , 142.

<sup>7</sup> GNILKA, *Il vangelo*, , 561.

<sup>8</sup> GRILLI. *Comunità*, , 142.

<sup>9</sup> H. P. STÄHLI, jr’, *DTAT* 1, 667.

<sup>10</sup> GRILLI, *Comunità*, 143.

<sup>11</sup> ROSSÉ, *Luca*, , 481.

quello del Gesù storico e della chiesa matteana. «Si tratta di due stadi che si sono succeduti l'uno e all'altro: gli stadi dell'annuncio di Gesù [non esoterico] e dell'annuncio delle chiese»<sup>12</sup>. In questo contesto i due imperativi. «dite, *eípete*, e proclamate, *kēryxte*» esprimono l'impegno dell'evangelizzazione della chiesa matteana. Infatti ciò che devono dire e proclamare è quello che dice Gesù, cioè il suo vangelo del regno. «Il senso del testo [matteano] è chiarito da Mt 5,14-16, dove ai discepoli viene applicata la metafora della lucerna posta sul lucerniere. La conclusione, 5,16, concorda con quanto viene detto in Mt 10,27»<sup>13</sup>.

B. Non temere anche di fronte alla possibilità del martirio, v 28

Il testo matteano costituisce un doppio parallelismo antitetico scandito dalla ripetizione dell'imperativo negativo e positivo «non temete, *mē phobeísthe*, ma piuttosto temete, *phobeísthe de mǎllon*». Rispetto Mt 10,28 il testo di Lc 12,4-5, nel contesto di una reale esperienza di persecuzione, sviluppa in modo più articolato ed autonomo. I discepoli sono chiamati da Gesù, unica volta nei sinottici, «amici miei, *phíloi mou*», come garanzia della sua protezione, primo perseguitato; inoltre nel secondo termine di paragone del primo parallelismo del v 4b l'ellenista Luca non parla di «uccisori, *apoktēnótōn* dell'anima, ma di coloro che hanno capacità di fare un male più grave. «Solo Dio ha il potere di salvare o di perdere [nella Geenna] l'uomo, secondo un'affermazione un po' primitiva (nella linea veterotestamentaria che vede Dio autore del bene e del male), che vuole significare che Dio solo ha l'ultima parola»<sup>14</sup>. Il Gesù matteano nel contesto di una situazione, anche se non immediata, di martirio, v 28a, intende esortare i discepoli a non temere il falso, ma il vero pericolo. Il timore di Dio, come già nella tradizione del martirio ebraico-giudaico di 2Mac 6,30, orienta il discepolo a comprendere e a superare anche la paura della morte del «corpo, *sōma*» rispetto a quella dell'«anima, *psychē*». Questa distinzione non suppone il dualismo antropologico ellenistico, ma la differente funzione, secondo la concezione biblico-giudaica, di due aspetti, corpo e anima o vita, dell'unico uomo. «*Psychē* è principio vitale e *sōma* è ciò mediante cui l'uomo si esprime. Mt 10,28a non ha come scopo di misurarsi con questioni di antropologia, ma piuttosto di spiegare che il fatto di venir uccisi nello svolgimento della propria missione evangelizzatrice non è decisivo»<sup>15</sup>. Gli uccisori del corpo, anche se naturalmente fanno paura, non sono da temersi, il loro danno non rovina in profondità tutto l'uomo, ma solo una sua espressione, quella somatica. Nel v 28b, evidenziando il vero valore da custodire, si indica chi si deve temere. Non si devono temere né gli uomini né i demoni che hanno solo il potere di uccidere il corpo, Gc 2,14, ma non di rovinare l'uomo. Muovendo dalla tradizione ebraica che solo Jahve «è oggetto di timore e di paura», Is 8,13, secondo il Gesù matteano si deve temere chi ha il potere, non solo di uccidere, ma soprattutto di «perdere anima e corpo nella Geenna». Secondo il primo evangelista Dio punisce i malvagi mandandoli nelle Geenna, 5,22.29; 18,9; 23,33. La valle vicino a Gerusalemme, famosa per i sacrifici umani a Moloc, luogo impuro delle immondizie divorate dal fuoco dai vermi, Gdt 16,17, Sir 7,17; Mc 9,47.48, diventa l'immagine della dannazione, identifica nel giudaismo con lo *Sheol*. Solo Dio Giudice è colui che può «salvare, *sōsai*, e perdere, *apolésai*» tutto l'uomo, *psychē* e *sōma*, Gc 4,12. In sintesi, «il contesto indica che si tratta di un richiamo fatto ai discepoli per distoglierli dalla paura di fronte al martirio. La possibilità che i messaggeri del regno vengano martirizzati è completata nella prima parte, Mt 10,28a. Nella seconda parte, Mt 10,28b, si inserisce la tematica del "timore di Dio": non temete

<sup>12</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1,566.

<sup>13</sup> GRILLI, *Comunità*, 144.

<sup>14</sup> ROSSÉ, *Luca*, 482.

<sup>15</sup> GRILLI, *Comunità*, 146.

chi può uccidere, temete, piuttosto, il giudizio di Dio. Il timore reverenziale di Dio, Giudice supremo, deve portare gli Inviati a superare la paura della morte fisica, affidandosi alla provvidenza del Padre, 10,29-31, e alla confessare impavidamente Gesù Cristo davanti agli uomini»<sup>16</sup>.

C. Argomentazione conclusiva per sostenere il non temere , vv 29-31

Oltre il motivo negativo del giudizio divino, unica realtà da temere, Matteo apporta una argomentazione dal minore al maggiore, per dare consistenza al non temere nell'esercizio del ministero missionario. A Mt 10,29-31 corrisponde Lc 12, 6-7. Ambedue i testi, pur con lievi differenze redazionali, si rifanno alla fonte Q. La dinamica del testo mira ad una conclusione con una argomentazione *a fortiori*, v 31, tramite l'immagine dei passeri davanti a Dio, intercalata già in Q, da quella dei capelli del capo contati da Dio. Il testo sembra avere una struttura concentrica: «a. passeri venduti; b. non uno di essi è dimenticato; c. dinanzi a Dio, [senza il Padre vostro]; b'. capelli contati; a' valete più dei passeri»<sup>17</sup>. Matteo riprende e precisa l'immagine degli uccelli del cielo con quella dei passeri per liberare i discepoli da inutili preoccupazioni, 6,25-34, e inconsistenti paure, 10,26-31. Anche per il valore minimo, uno o due soldi, (un soldo è un 1/16 del denaro, prezzo di una giornata di lavoro), di due o cinque passeri che cadono morti «davanti a Dio» Luca, o «senza il Padre vostro», Matteo, cf 10,20, è oggetto della cura del Padre, Gb 38,41; Sal 147,9; Mt 6,26. L'accento cade sul confronto finale del cadere, *peseítai*, o morire dei e quello dei discepoli, 10,29. La morte dei passeri come quella dei discepoli non è voluta da Dio, è un fatto naturale, ma non gli sono estranee. «L'argomento è *a fortiori*: se qualcosa di così poco valore - come la morte di un passero - accade al cospetto di Dio [Padre], quanto più la vita e la morte dei messaggeri del regno sono nelle sue mani. Dio non resta, dunque, indifferente di fronte al martirio degli invitati: la morte non sarà un incidente casuale»<sup>18</sup>. La seconda immagine, quella dei capelli contati, rinforza la stessa conclusione. Mentre per l'AT la protezione di Jahve o di un potente concerne anche la caduta di un solo capello dal capo del protetto, 2Sam 14,11; 1Re 1,52; Dn 3,94 (LXX), per Matteo essa concerne il loro numero, sono contati e noti a Dio. «Non c'è nulla - assolutamente nulla - che non sia sotto lo sguardo e il potere di Dio. Tutto è finalizzato, dunque, a distogliere gli Inviati dalla paura di fronte agli uomini»<sup>19</sup>. La conclusione, «non temete, *mē oūn phobeísthe*», però sia Matteo che in Luca fa leva solo sullo sproporzionato rapporto tra la il minimo valore della morte di pochi passeri e quello della morte dei discepoli e la cura paterna di Dio nei loro confronti. La differenza di valore non consiste precisamente nel numero, ma nella qualità anche di un solo discepolo rispetto anche a tutti i passeri. «Il credente vale più di molti passerotti, o meglio, il credente ha molto più valore dei passerotti (aspetto qualitativo e non quantitativo). Il "non temete!" che precede la conclusione si basa ora su di una certezza: l'amore del Padre non verrà mai meno; a differenza del v 4 [lucano e del v 26 matteoano all'aoristo] ora il verbo può essere messo al presente: invito ad un atteggiamento permanente»<sup>20</sup>. Eliminata la falsa paura gli apostoli sono invitati all'azione positiva della pubblica confessione di fede contrapponendola alla sua negazione.

I vv 32-33 rappresentano la conclusione del brano. Hanno evidentemente una struttura parallela antitetica, giocata sulla contrapposizione tra il confessare o rinnegare del discepolo danti agli uomini e il confessare o il rinnegare di Gesù davanti

<sup>16</sup> *Ibidem*, , 147-148.

<sup>17</sup> ROSSÉ, *Luca*, 483, nota 31.

<sup>18</sup> GRILLI, *Comunità*, 149.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 140-150.

<sup>20</sup> ROSSÉ, *Luca*, 484.

al Padre. Sia Mt 10,32-33 sia Lc 12,8-9, oltre le differenze redazionali, sembrano risalire attraverso la comune fonte Q allo stesso Gesù storico. Il testo lucano, a motivo dell'espressione dell'enigmatico Figlio dell'uomo al posto dell'Io matteano, sembra più vicino alla fonte Q. «Le sentenze di Mc 8,38 e di Lc 12,8-8/Mt 10,32-33 (= Q) costituiscono testi-chiave che hanno meritato l'attenzione degli esegeti, e su di essi gli studiosi hanno concentrato la problematica riguardo alla questione del Figlio dell'uomo nei vangeli. Esiste consenso generale nel ritenere Lc 12,8-9 (= Q) come la sentenza primitiva, che può risalire a Gesù stesso»<sup>21</sup>. Il messaggio del testo lucano è triplice. «La dimensione escatologica e quindi la centralità che Gesù attribuisce alla sua persona nella storia della salvezza: dalla decisione pro o contro di Lui e del suo annuncio dipende la sorte eterna dell'uomo. E' formulata una distinzione tra il Gesù storico e la figura del futuro Figlio dell'uomo: come capire la loro relazione?. Nel pensiero di Luca (e ovviamente di Matteo), Gesù è il Figlio dell'uomo. La doppia sentenza di Gesù ha avuto un'attualità permanente. In primo tempo, poteva essere compresa come esortazione agli evangelizzatori a non temere di proclamare il messaggio di Gesù ad Israele Ma poi l'appello si allarga. In Luca, si rivolge a tutti i credenti, alle varie comunità ellenistiche esposte all'ostilità del mondo. Forse, anche l'interesse si sposta dal messaggio da annunciare con coraggio, alla persona stessa di Cristo: a non rinnegare la comunione con lui, a non temere di essere "cristiani"»<sup>22</sup>. Più analiticamente il messaggio dei vv 32-33, come conclusione dell'intero brano dipende dal valore dei due verbi antitetici nei corrispettivi ambienti in cui avviene il confessare o rinnegare. Il verbo «confessare, *omologéō*» indica "ammettere, convenire", At 24,14, "dichiarare espressamente", Eb 11,13; "professare, confessare", Rm 10,9.10; Eb 13,15; in Mt 7, 23 indica "dichiarare solennemente e definitivamente e in 14,7 "asserire solennemente, promettere". «In Mt 10.32, come in Mt 7,23, *omologéō* ha un carattere pubblico e legale: la confessione è definitiva e irrevocabile. L'evocazione del giudizio ne è una chiara dimostrazione, Ap 3,5. In questo senso generale, *omologéō* ha una stretta relazione con *martyréō*. Si tratta, infatti, di assumersi direttamente la responsabilità davanti agli uomini, cf Rm 1,9, su quanto concerne la persona di Cristo, cf Gv 1,34»<sup>23</sup>. Il secondo verbo «rinnegare, *arnéomai*», esprime il senso opposto di confessare. «Dal senso generale si passa, poi, al senso più specifico di "rinnegare". Nel primo vangelo, il verbo appare in 10,33(2x) // Lc 12,9 (1x) e nel contesto del tradimento di Pietro, 27,70.72 // Mc 14,68.70 // Lc 22,57. Il composto *aparnéomai* ricorre 11x, solo nei sinottici. E' legato anch'esso al tradimento di Pietro, 26,34.35.37 // Mc 14,30.31.72 // Lc 22,34.61, e appare anche nel logion sul rinnegamento di sé, 16,24 // Mc 8,34 // Lc 9,23. Nella quasi totalità delle ricorrenze sinottiche *arnéomai* e il suo composto sono seguiti da un complemento oggetto costituiscono da un pronome personale e, in questo caso, stanno a significare la rottura [della relazione]. Dall'analisi compiuta risulta che *omologéō* - (*ap*)*arnéomai* sono termini correlativi e contrapposti e presentano una spiccata tendenza a definire una relazione. La dimensione personalistica è ancor più evidente nel nostro testo, per il gioco dei pronomi personali disposti a chiasmo: chi...me: e io...lui; chi...me: e io lui; *óstis... emoi: kàgō... autō; óstis... me: kàgō... autòn*. Mt 19,32-33 contiene un parallelismo antitetico: a confronto sono colui che confessa, 10,32 e colui che rinnega, 10,33; ambedue vengono ripagati con la stessa moneta nel giorno del giudizio»<sup>24</sup>. La duplice espressione «davanti agli uomini» e davanti a Dio» esprime il senso giudiziale umano ed escatologico divino. «Davanti agli uomini, *émpro-*

<sup>21</sup> *Ibidem*, , 484-485.

<sup>22</sup> *Ibidem*, , 486-487.

<sup>23</sup> GRILLI, *Comunità*, , 152.

<sup>24</sup> *Ibidem*,, 153.

*then tōn anthrōpōn*, richiama i tribunali, i governanti e i re menzionati in 10,17-18; cf 27,11. In particolare, «davanti, *émprothen* evoca la posizione dell'accusato. Gli uomini conducono i discepoli davanti ai tribunali e danno così loro la possibilità di dichiararsi. Alla confessione (o rinnegamento) davanti al forum degli uomini, corrisponde la confessione (o rinnegamento) davanti al forum di Dio, nel giudizio ultimo escatologico. Secondo il nostro testo, dunque Gesù richiede ai suoi messaggeri, su questa terra, una confessione pubblica. Matteo pone in evidenza il ruolo di Gesù mediante [il ripetuto enfatico anch'io] *egō*: con il potere di giudizio che Dio gli ha conferito, egli pronuncia una sentenza escatologica di salvezza o di condanna, cf 7,23; 25,12; 28,18a. Vivere nel tempo escatologico ed essere impegnati non sono, per Matteo, scelte contraddittorie. L'annuncio - e ciò che comporta - è compreso sotto il suggello dell'eschaton, del tempo definitivo resosi presente con la venuta di Gesù. L'eschaton diviene storia dell'evangelizzazione. In ogni caso, la presenza "davanti agli uomini" rimane centrale nella coscienza di chi legge questo vangelo»<sup>25</sup>. L'esortazione negativa a non temere e quella positiva a confessare costituiscono già il contenuto dell'imperativo antropologico.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella storia dell'esegesi il brano del vangelo odierno ha avuto differenti interpretazioni. Per G. Crisostomo il non temere significa «disprezzare la morte» e confidare nella «provvidenza di Dio. (*Com.*, 34). Tommaso riferisce varie interpretazioni allegoriche sui numeri dei passeri, dei soldi e dei capelli (*Cat. aur.*, 10,11). In C. A. Lapide sottolinea il valore esortativo del testo al martirio (*Com.*, 1,10).

L'esposizione del significato positivo del testimoniare comprende anche indirettamente quello negativo del non temere. In senso generale la testimonianza è. «gesto di tutto l'essere, deliberatamente voluto, dove il significato fa corpo con il segno; parola in atto, con-fusa con la stessa esistenza, sorta dalla scelta più personale e diretta all'universalità degli spiriti incarnati; rischio di una vita, di un'esistenza, nell'azione inseparabile della persona e sempre ripresa nell'atto nascente»<sup>26</sup>. La testimonianza è una struttura dinamica che ha soggetto, oggetto e specifica azione.

Il soggetto del testimoniare non può essere una realtà infraumana, natura, cose o animale. Tutti questi possono diventare documenti di prova di un significato, ma non suoi testimoni, in quanto, pur documentando il significato, sono impotenti ad esprimerne responsabilmente il suo valore esperienziale. Pur per ragioni opposte, testimone in senso stretto non è né l'angelo né Dio in quanto Dio. Infatti mancano di quella qualità di un essere personale che è l'esperienza semanticamente espressa del significato della realtà annunciata. Neppure, oltre l'età, l'uomo non adulto o non sufficientemente sano di mente possono essere soggetto attivo del testimoniare, proprio per la sua parziale esperienza del significato e per la sua conseguente parziale espressione responsabile. Solo la personalità storica umano-divina adulta, come i discepoli e lo stesso Gesù, può diventare soggetto attivo del testimoniare semanticamente e responsabilmente espresso. Inoltre la stessa personalità umana storica adulta non diventa da se stessa capace di testimoniare, ma viene rasa testimone. Non si può diventare testimoni, senza chi ci rende tali. Veniamo costituiti testimoni non da una conoscenza teorica, un'idea, né da un fatto di natura previtale e vitale infraumano. I terremoti, le piante e gli animali e gli stessi ideali come conoscenze teoriche ci rendono capaci di riferire i loro dati, non i loro significati, da loro responsabilmente non espressi. Solo un'altra personalità umana storica adulta è capace di renderci, tramite la sua responsabile espressione, testimoni di tale espres-

<sup>25</sup> *Ibidem*, , 154 e 277.

<sup>26</sup> E. BARBOTIN, *Le témoignage*, Culture et vérité, Paris 1995, 26.

sione. Né Dio né l'angelo, pur per eccesso, cioè in quanto spiriti non sono atti a renderci testimoni, pur donandoci la possibilità di fare un'esperienza di loro, ma che trascendente la coscienza categoriale. Siamo resi esperti «di parole indicibili», cioè di una coscienza incapace di esprimersi categoricamente l'esperito, 2Cor 12,4. I Discepoli sono resi testimoni né da Dio Padre né dallo Spirito Santo ma solo dallo stesso uomo-Dio Gesù Cristo tramite la sua parola e la sua azione. I discepoli, sperimentando le parole e le azioni di Gesù, sua autorivelazione, sono resi capaci di testimoniare direttamente Gesù Cristo e/o le sue parole e i suoi segni o vangalo o regno.

Da quanto detto emerge che l'oggetto specifico e diretto del testimoniare è pure la personalità umana storica adulta come significativa di sé rispetto al reso testimone. Non si è testimoni di una fatto infaumano necessario, di cui si può sempre simulare la ripetizione né si è testimoni di una verità razionale, di cui si può sempre farne la verifica sperimentale o razionale né di un'azione futura di cui non può essere testimoni. L'altro è testimoniabile non precisamente come altro considerato in se stesso, ma in quanto ci ha resi testimoni mediante una sua espressione semantica sperimentata. In questo senso solo in modo indiretto Jahve oggetto del testimoniare ebraico. Il testimoniare è correlativo alla modalità dell'autoesprimersi e rivelarsi di chi ci rende testimoni. Poiché Jahve si rivela solo indirettamente, cioè tramite fenomeni naturali e azioni degli uomini, Israele non sperimenta direttamente il rivelarsi di Jahve, ma gli effetti immanenti dei fenomeni naturali e delle azioni storiche umane. Poiché per Israele Jahve è non sperimentabile, solo indirettamente, cioè tramite gli effetti immanenti storici dell'azione trascendente divina, interpretati dai profeti, testimonia l'identità di Jahve. In modo analogo Dio come Padre e lo Spirito Santo, poiché si rivelano e si lasciano sperimentare tramite Gesù Cristo, solo mediante questi sono testimoniabili. Perciò solo Gesù Cristo rivelandosi, testimoniandosi ed esprimendosi compiutamente in modo storico, si rende sperimentabile e testimoniabile dai discepoli. In modo sintetico, Dio Padre rivelandosi, testimoniandosi e lasciandosi sperimentare storicamente mediante il suo Significato o Logos o Figlio Gesù Cristo, compiutamente espressosi storicamente tramite il loro comune Spirito, Amore, Azione, diventa testimoniabile da noi come Trinità economica della Trinità immanente.

Ora è possibile comprendere la struttura dinamica dell'azione del testimoniare umano-cristiano. L'attitudine che rende potenzialmente l'essere personale testimone e testimoniabile, cioè soggetto e oggetto del testimoniare, è la sua specifica qualità di auto-ed-eterotrasparente e disponibile. La persona umana storica è ad un tempo ed inscindibilmente autointelligente e intelligibile e autodisponente e disponibile. La persona si percepisce identità a se stessa perché è autosignificato e autovalore attivo e passivo. La persona è la sua personalità in atto di significarsi e di avvalorarsi. Significandosi si avvalora e avvalorandosi si significa. Non si tratta di due attività ma della medesima operazione interiore vista nel suo iniziare semantico del suo compiersi assiologico. Significandosi si rivela come suo nuovo valore e avvalorandosi sia attua come suo ulteriore significato. Così essa testimonia a se stessa in modo attivo e passivo il significato del suo valore e il valore del suo significato. Tale testimoniare attivo e passivo è l'espressione storica esterna della sua stessa operazione interiore. Infatti questo testimoniare attivo e passivo, come semantico e assiologico, è ad un tempo intenzionale e reale. Se rimane solo intenzionale diventa puro ideale di sé; se si limita ad essere solo pratico diventa movimento esterno. Nell'uno come nell'altro caso la persona non si attua, ma si illude e si rinchiude nella sua solitaria illusione ideale o prassista. La riprova dell'autentica espressione di sé avviene tramite l'azione verbale-gestuale rivolta all'altro Io come

suo tu ossia nell'etero-intellitività e disponibilità personalità. L'io è sempre implicante il suo corrispettivo tu. La persona diventa la sua personalità intelligente e intelligibile e disponente e disponibile nella misura in cui diventa tramite l'azione gestuale-verbale semantica e assiologica etero-intelligente e intelligibile e etero-disponente e disponibile. Questa doppia attivazione semantica e assiologica dell'io implica sempre quella corrispondente del Tu. L'io si conosce e vuole come intelligente e intelligibile e disponente e disponibile sempre come risposta al suo essere intelligibile e disponibile espressi dall'azione verbale-gestuale rivolta al Tu. L'io intelligente e disponente, esprimendo verbalmente-gestualmente la sua intelligibilità e disponibilità, consente al Tu intelligente e disponente di rispondere verbalmente-gestualmente come intelligibile e disponibile. Lo scambio della reciproca intelligibilità-disponibilità verbale-gestuale costituisce la reciproca testimonianza, come confessione della reciproca identità. Ognuno, l'io e il Tu, diventando l'altro come compreso e voluto, diventata se stesso proprio mediante la reciproca alterità scambiata. Ognuno diventa ed è se stesso come altro e altro come se stesso. Quando questo Tu, come è nel caso evangelico, è Gesù, che si esprime verbalmente e gestualmente, come intelligibile e disponibile, quale Cristo Figlio di Dio, egli diventa il Tu che rende testimone chi lo comprende e lo vuole, proprio come cristiano. Questi infatti intende e vuole se stesso come intelligibile e disponibile cristiano. E' diventato identico al suo nuovo essere cristiano. Ma poiché Gesù Cristo, che si offre come intelligibile e disponibile, cioè come credibile o comprensibile e amabile, è lo stesso Figlio di Dio in forma umana, l'io umano che l'accoglie come credibile o comprensibile amabile, diventa ad un tempo cristiano e figlio in forza dello Spirito Santo. Questa nuova identità cristiana e teologale è effetto della reciproca esperienza umana storica e pneumatologica trascendente tra il Tu Gesù Cristo e l'io di ogni cristiano. Pur essendo la categoria "esperienza" indefinibile, essa si distingue dal semplice vissuto, dal conosciuto razionale di verità astratte dal provato sperimentale di quantità materiali e sembra corrispondere alla nuova e scambiata identità dell'io umano e del Tu cristiano intenzionale e assiologica espressa e promossa verbalmente e gestualmente tra il Tu di Gesù Cristo e dell'io di ogni credente intelligente e libero. Il realizzatore di questa nuova identità cristiana e teologale di ogni io umano, a partire dai discepoli storici, è ad un tempo il Gesù storico come il Cristo risorto Figlio di Dio. L'attuatore di tale identità è lo Spirito Santo. Mezzo normale e concreto per questa nuova identità cristiana e teologale o giustificazione è fede-battesimo-confermazione. La nuova identità cristiana teologica completa le possibilità umane semantiche e assiologiche d'azione dell'io tramite quelle corrispondenti potenzialità o virtù teologali della fede, speranza e carità precisante in senso dai corrispettivi doni pneumatologici ministeriali della profezia del sacerdozio e della regalità. Così l'io cristiano teologale e pneumatologico è reso capace di accogliere l'intelligibilità e la disponibilità teologali del Padre tramite quella cristologica di Gesù Cristo in forza di quella loro comune pneumatologica dello Spirito Santo. In forza di questa sua nuova identità teologale, cristiana e pneumatologica l'io umano è diventato testimone teologale, cristiano e pneumatologico. Questa nuova identità lo rende capace di rendere ed esprimere anche in modo verbale e gestuale la sua testimonianza rispetto ad ogni altro Tu umano. Dal punto di vista ecclesiale e diakonale ogni io cristiano battezzato e cresimato è reso testimone di Gesù Cristo come rivelazione di Dio nella competenza dello Spirito Santo. «Così il cresimato riceve la competenza di confessare, "quasi ex officio", pubblicamente con le parole la fede in Cristo» (Sth., 3, q 72, a 5, ad 1).

Naturalmente nella misura in cui non avviene questa reciproca identità semantica e assiologica e ancor quando e quanto più il Tu si oppone all'io, la testimonianza

si trasforma in opposizione più o meno violenta. Ma anche in questo caso estremo l'Io non può offrirsi come intelligibile e disponibile diversamente da come è intelligente e disponente di sé. L'Io testimoniale, rispetto al Tu che rifiuta o si oppone, è diventato identico al suo oggettivo Me testimoniato o offerto verbalmente e gestualmente come così e non diversamente intelligibile e disponibile. L'Io non può esprimersi sia spontaneamente sia come richiesto con forza diversamente da come è diventato. Infatti il testimone, azione del testimoniare e l'oggetto testimoniato, che è sempre il Tu e che nel nostro caso è Gesù Cristo, fanno un tutt'uno con la parola della confessione di fede in Gesù Cristo. Così la «"testimonianza" è una parola rivelativa, che si riferisce a un altro. Una parola che in primo luogo non comunica qualche cosa, ma in cui uno comunica se stesso e precisamente disponendo liberamente di sé nella maniera più intensa, tanto da suscitare nell'altro una decisione corrispondente» o contraddicente<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Osservazioni teologiche sul concetto di "testimonianza"*, *Nuovi saggi*, 5, EP, Roma 1975, 218-219.

## *Tredicesima domenica del Tempo ordinario*

Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; sono venuto a portare non pace, ma spada. Sono infatti venuto a separare l'uomo *da suo padre e la figlia da sua madre e la nuora da sua suocera: e nemici dell'uomo saranno quelli di casa sua*. Chi ama padre o madre più di me non è degno di me; chi ama figlio o figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi vuol tenere per sé la propria vita, la perderà, e chi avrà perduto la propria vita per causa mia, la troverà. - Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato. Chi accoglie un profeta perché è profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto perché è giusto, avrà la ricompensa del giusto. Chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli, perché è discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa». Quando Gesù ebbe terminato di dare queste istruzioni ai suoi dodici discepoli, partì di là per insegnare e predicare nelle loro città (Mt 10,34-11,1).

Il tema di questa domenica, continuando e concludendo quello delle due precedenti, è il dono e l'esigenza della sequela di Gesù che si radica nel battesimo come amore preferenziale, quale accoglienza del profeta, del giusto e del piccolo.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 10,34-11,1**

La prima lettura racconta l'abituale accoglienza, che la donna di Shunem offre al profeta Eliseo, 2Re 4,8. Nell'inno salmodico vengono esaltate la «benevolenza» e la «fedeltà» che Jahve offre al suo popolo, Sal 89,2. Nella seconda lettura Paolo rivela l'accoglienza battesimale del cristiano nella morte e risurrezione di Gesù come fondamento della sequela di Gesù Cristo. Il brano matteo presenta l'esigenza della sequela dei discepoli e la loro reciproca accoglienza. Esso costituisce l'ultima parte della struttura del discorso missionario. vv 34-42, e la sua conclusione, 11,1. Data l'unità letteraria sembra opportuno per comprendere il brano odierno, 10,37-11,1, comprendere anche i vv 34-36. L'ambiente culturale, che favorisce una migliore comprensione del testo, sembra essere quello della prima comunità ecclesiale nella sua duplice situazione. Nei vv 34-39 affiora il conflitto interreligioso tra giudei cristiani e non cristiani nella medesima famiglia. «La frattura nelle famiglie ha una causa particolare: la diversa presa di posizione nei confronti di Gesù e del suo messaggio. Coloro che professano il cristianesimo appartengono soprattutto alla generazione più giovane e sono essi quelli che trovano nemici nei loro rapporti familiari»<sup>1</sup>. Nei vv 40-42 invece si sente l'eco positivo dell'accoglienza ecclesiale dei missionari itineranti e soprattutto del loro messaggio, ma, anche forse, dell'iniziale strutturazione della comunità mattea. «Dietro i vv 40-42 vi sono le esigenze di comunità che praticano la missione e che per attuare i loro compiti pastorali devono contare sull'aiuto di case accoglienti. Si è più volte avanzata l'idea che Matteo presenti nella sezione un riflesso dell'ordinamento e della struttura delle proprie comunità»<sup>2</sup>. Già il contenuto e il contesto rimandano alla triplice struttura letteraria e contenutistica del testo. «In quest'ultima sezione del discorso, Gesù continua ad incalzare i suoi inviati, ponendo dinanzi a loro le implicazioni del mandato. Nei primi versi, 34-36, viene presentata la paradossale missione di Gesù e la situazione che pro-

<sup>1</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 577.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 584 e 585.

voca. Nei versi che seguono, 37-39, vengono delineate le implicazioni che ne derivano per coloro che l'accettano e la perpetuano. A conclusione della sezione e dell'intero discorso, 40-42, si esplica il filo diretto che lega mandante, mandati, inviati e Dio e vengono indicate le ripercussioni per chi li accoglie»<sup>3</sup>. Il testo risulta composto redazionalmente da Matteo con vari logia a struttura parallela. L'esposizione analitica del contenuto permette anche di precisare meglio struttura e vari generi letterari delle tre parti.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 10,34-11,1

La missione di Gesù determina la condizione di conflitto tra i discepoli cristiani, vv 34-36, A.; questo conflitto è fa sorgere le esigenze della sequela, vv 37-39, B.; l'accoglienza dei missionari itineranti conclude l'esito della missione, vv 40-42, C..Mt 11,1 costituisce la chiusura stereotipa di questo secondo discorso matteoano.

### A. Missione di Gesù e conflitti interrelazionali familiari, vv 34-36

La tematica della pericolosità della missione di Gesù, v 34 e dei discepoli, vv 35-36, unifica la prima parte del brano, vv 34-36.«Il testo ha le sue risposdenze in Lc 12,51-53; deriva quindi da Q»<sup>4</sup>. Sia in Luca che in Matteo il testo si compone di due parti, un logion sul significato della missione di Gesù, Lc 12,51 e Mt 10,34 e le sue conseguenza per la vita dei discepoli all'interno delle loro famiglie, Lc 12,52-53 e Mt 10, 35-36.

Per il logion sulla missione di Gesù «è impossibile trovare la forma originaria del detto che Matteo e Luca hanno preso dalla fonte Q, ma ciascuno operando ritocchi. La parola in sostanza risale a Gesù e fu poi accolta dal gruppo di Q che sa di trovarsi nella situazione escatologica di conflitto che precede la venuta del Figlio dell'Uomo»<sup>5</sup>.

«Luca fa precedere il detto, vv 49-50, dal famoso e discusso testo sul fuoco che Gesù è venuto a gettare sulla terra e sul battesimo che egli deve ricevere. Usa, inoltre "divisione, *díamerismón*", v 51, e non "spada, *mácharian*"»<sup>6</sup>. Il fuoco potrebbe simbolizzare al parola di Dio pronunciata dal profeta, Ger 5,14; 23, 29; Sir 48,1» oppure si riferirebbe «al giudizio divino purificatore, Is 66,15s; Ez 38,22; 39,1; 1En 91,9; 100,1-2.9. [Nei vv 49-50] Luca ha l'occasione di ricordare ai lettori la meta che orienta Gesù nel suo viaggio verso Gerusalemme. Egli pone il "battesimo", v 50, cioè la morte di Gesù, come condizione preliminare al "fuoco" che Gesù getterà sulla terra. Questo fuoco, per Luca, non è più il giudizio divino, ma lo Spirito Santo, cf. 3,16, che Gesù risorto comunicherà. L'evangelista, quindi legge questi versetti in prospettiva storico-salvifica. Ma come Gesù, anche i discepoli dovranno passare attraverso la sofferenza: è quanto Luca ricorda nei versetti seguenti»<sup>7</sup>. Per quanto concerne i vv 51-53 il Gesù lucano con l'interrogativa negativa «credete che» avvisa i suoi ascoltatori di non fraintendere lo scopo della sua missione. Per quanto concerne il contenuto del testo lucano «Gesù si aggancia a un filone biblico e giudaico di tipo apocalittico: le tribolazioni e i dissensi attesi per gli ultimi tempi, segno della fine prossima. Adesso, con la sua predicazione, inizia questo tempo finale annunciato dai profeti, Mi 7,6; En 99,5. Certamente, Gesù ha aperto alle persone che accoglievano il suo messaggio un rapporto nuovo con Dio e con loro stesse, il regno di Dio futuro sarà pienamente compiuto in un'umanità di pace, Is 9, 5-6; Zc 9,9-10; Lc 2,14. Nello tempo, però, l'annuncio avviene in un mondo dove esiste il male, il rifiuto, l'odio. E

<sup>3</sup> GRILLI, *Comunità*, 157.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 574.

<sup>5</sup> ROSSÉ, *Luca*, 527 e nota 20.

<sup>6</sup> GRILLI, *Comunità*, 158.

<sup>7</sup> ROSSÉ. *Luca*, 525 e 527.

proprio l'accoglienza e o meno della sua proclamazione provocherà inevitabili separazioni fra gli uomini. L'utopia di una pace senza previ, dolori non è di questo mondo: la missione del Messia non è di trasformare con un colpo di bacchetta magica il cuore degli uomini»<sup>8</sup>.

Mt 10,34 è una sentenza che mette in guardia dal fraintendimento della missione di Gesù. È composto da un parallelismo antitetico giocato sulla forma verbale negativa e positiva del «venni, *ēlthon*».<sup>9</sup> «La costruzione metteana ha la sua esatta rispondenza in Mt 5,17, dimostrando così di essere secondaria. Al contrario, l'espressione "gettare, *baleîn*" (invece di "donare, *doûnai*) pace, *eirēnen*", riscontrabile anche nella letteratura rabbinica, va ritenuta più antica, al pari della metaforica spada (invece del conflitto)»<sup>9</sup>. Mt 5,17 e 10,34 «sono costruiti in intorno al verbo "venni, *ēlthon*", e anche 9,37, che assume un particolare significato cristologico, come espressione della coscienza di Gesù sulla propria missione. Sia in 5,17 sia in 10,34 prima di tutto si mette in guardia da una possibile falsa interpretazione dell'invio di Gesù e poi se ne dà quella giusta. In 5,17 si afferma che l'invio di Gesù non è finalizzato all'abolizione della Legge e dei profeti, ma al pieno loro compimento. In 10,34 l'invio di Gesù è visto come portatore non di "pace", ma di "spada". L'affermazione è sorprendente, dopo la proclamazione della beatitudine che ha come destinatari i "pacificatori, *eirēnopoioi*",<sup>5,9</sup>, e dopo il pregnante saluto di pace che investe chi accoglie i messaggeri inviati da Gesù, 10,13. L'enunciato desta ancora più imbarazzo se si pensa alle pagine veterotestamentarie che presentano il Regno del Messia come il regno di "pace", soprattutto Is 9,5-6 e 11,6-9. In Mt 10,34 l'avvento di Gesù è esplicitamente dissociato dalla "pace" e collegato con "spada"»<sup>10</sup>. Muovendo da Is 11,1-5 nei testi giudaici «un'azione militare vera e propria, che avrebbe posto fine all'oppressione mediante il Liberatore messianico, era parte vibrante delle attese anteriori, contemporanee e posteriori a Gesù»<sup>11</sup>. Ma il Gesù metteano non è un rivoluzionario zelota. Egli non solo vieta ai suoi discepoli di odiare i nemici come invece si esortava a Qumran, ma li invita a non resistere, a perdonare, a pregare per loro e ad amarli come fa il Padre,<sup>5,38-48</sup>. La spada ha un significato metaforico. Non indica l'intenzione e l'azione violente di Gesù e dei suoi discepoli, ma significa che la missione di Gesù è la causa che scatena le persecuzioni dei discepoli e le conseguenze che conseguono per loro. «Gesù non pone la spada in mano ai discepoli; la spada è portata dagli altri. Il discepolo deve attendersi che sia sguainata contro di lui. Così Gesù esige in primo luogo che nella sua sequela si sia disposti a soffrire. In questo senso è possibile intendere il detto come sommario della sua attività»<sup>12</sup>.

Nei vv 35-36 con la ripresa della forma verbale "venni, *ēlthon*", rinforzato dall'"infatti, *gàr*" si connette la missione di Gesù con il destino di sofferenza dei discepoli. Il testo è un quadruplice parallelismo incluso tra i due termini «uomo, *ánthrōpon*». La quadruplice contrapposizione tra uomo (figlio)/padre, figlia/madre, nuora/suocera, nemici/membri della casa, «*oikiako*» provocata dalla missione di Gesù viene formulata sulla scorta di Mi 6,1-7. Il testo «è un lamento del profeta, che vede dilagare la corruzione in tutti gli strati della società perfino tre le perone unte da vincoli di sangue. Negli scritti giudaici non era inusuale caratterizzare i giorni del Messia come giorni di violenza e di distruzione anche fisica, 4Esd 6,24»<sup>13</sup>. In Matteo la decisione non è dovuta alla violenza apocalittica generale, ma alla presenza esca-

<sup>8</sup> *Ibidem*, 527.

<sup>9</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 574.

<sup>10</sup> GRILLI, *Comunità*, 158.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 279.

<sup>12</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 575-576.

<sup>13</sup> GRILLI, *Comunità*, 159-160.

tologica di Gesù. «La presenza di Gesù sulla terra è dirimpente: il rapporto con Lui pone in discussione tutti gli altri rapporti. La missione escatologica di Gesù [provoca] la violazione persino dei vincoli di sangue, 10,34-46. La ripresa del vocabolo “cassanti, *oikiakoi*”, v 36, che ricorreva già in 10,25, richiama, però, il nuovo ordine di rapporti fondati sulla solidarietà con il Maestro [e tra di discepoli]. A una “casa, *oikía*” che si sfalda se ne sostituisce una nuova»<sup>14</sup>. In sintesi, «l'immagine della spada non viene intesa come un appello alla minaccia nel deserto o alla guerra santa. Ritiene, invece, sia l'allusione alla violenza, che le è connaturale, sia il riferimento escatologico datole dalla valutazione di Michea che segue. La spada diventa il simbolo della radicalità delle pretese di Gesù nel tempo ultimo. Di fronte al rapporto personale con Gesù i legami di ordine affettivo, personale e sociale passano in secondo piano. E così pure le leggi psicologiche e religiose, 10,37; neanche i doveri più sacri verso le persone più intime possono interporsi nel rapporto che lega i discepoli a Cristo, cf 8,21-22»<sup>15</sup>. L'incidenza della relazione con Gesù non solo dà un nuovo valore alle interrelazioni parentali, ma anche al rapporto con se stessi.

B. La relazione con Gesù e nuovo rapporto parentale e con se stessi, vv 37-39

I tre versetti approfondiscono il nuovo rapporto preferenziale tra Gesù e parenti stretti, v 37, tra croce e se stessi, v 38, e tra vita bio-psichica e propria identità spirituale cristiana, v 39.

Nel v 37 il valore della relazione con Gesù viene ora considerato non come occasione di conflitto ma di preferenza parentale. Mt 10,37 ha il suo corrispondente in Lc 14,25-26. Ambedue si rifanno tramite la fonte Q «indubbiamente risalente a Gesù, come mostra già il radicalismo dell'esigenza»; rispetto a Matteo Luca premette il v 25 per connettere la sequela al tema del viaggio, v 26; l'esigenza non è rivolta ai discepoli come i Matteo, ma a tutti i cristiani postpasquali rappresentati dalla folla che segue Gesù; al posto del positivo mattano «amare, *philōn*» il terzo evangelista usa il più aspro «odiare, *miseîn*» nel senso «decisamente posporre»; Luca aggiunge al catalogo matteo «moglie, fratelli e sorelle e anche la propria vita»; il vocabolario lucano è quello del rapporto tra «rabbi-discepoli della scuola rabbinica»; il significato della sequela del discepolo corrisponde alla «chiamata di tipo profetico», dove è il profeta che sceglie il discepolo e non viceversa; «scegliendo il verbo “essere, *einai* (e non divenire) mio discepolo” e il tempo presente dei verbi (che esprime la durata), Luca dimostra di non pensare soltanto alla scelta iniziale mediante al quale si diventa discepolo, ma al comportamento che deve caratterizzare tutta l'esistenza del cristiano; scegliere Cristo esige la prontezza a posporre i legami familiari e la propria vita per essere «veramente e durevolmente suo discepolo. Non si può tuttavia [ridurre il posporre] a una pura disponibilità spirituale, a un distacco interiore. Ogni cristiano, se vuole essere realmente discepolo di Gesù, dev'essere sempre pronto a rinunciare effettivamente e concretamente, se le circostanze lo richiedono, all'amore dei genitori, figli, fratelli [e persino alla propria vita], pur di rimanere fedele alla vocazione cristiana»<sup>16</sup>. Il testo matteo, vv 37-38, costituisce una unità letteraria formata da un triplice parallelismo di confronto scandito dalla triplice finale «non è degno di me, *ouk éstin mou áxios*». Matteo fa il confronto nei primi due parallelismi, v 37, a differenza di Luca, tramite il verbo «amare, *philōn*», amare di amore di amicizia. Nel primo evangelista il verbo serve per esprimere il bacio che Giuda dà a Gesù, 26,48; la ricerca vanitosa dei farisei, 6,5 e 23,5 e due volte, 10,37, l'amore preferenziale rivolto al padre e alla madre, al figlio e alla figlia, rispetto a quello da dare a Gesù. Già a Qumran si pratica la separazione dai parenti per appartenere la comuni-

<sup>14</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 283-284.

<sup>16</sup> ROSSÉ, *Luca*, 589-592.

tà, 1QS 6,2: i rabbini pongono l'obbedienza al di sopra dell'obbedienza ai genitori. Il Gesù matteano non esige l'odio verso i parenti né l'abbandono immotivato, ma solo in caso che si debba scegliere, il discepolo deve preferire o amare di più Gesù dei propri parenti. Nei sinottici il verbo amare d'amore di amicizia non viene mai usato per esprimere l'amore verso Dio o il prossimo né, a differenza di Gv 16,27, l'amore di Dio per i discepoli. «Per indicare l'amore per Dio e per il prossimo i sinottici utilizzano il verbo "prediligere, *agapáō*", cf Mt 5,43; 19,19; 22,37.39. Mt 10,37 è l'unico luogo dove *philōn* con oggetto di persona ha il senso positivo di "amare". Ma [la preposizione] "sopra me, *hypèr mē*" pone l'adesione a Cristo prima di tutti gli altri legami, anche di quelli più viscerali e naturali. Questo è l'amore indiviso»<sup>17</sup>. Solo chi ama con questo amore amicale di preferenza Gesù rispetto ai parenti anche stretti diventa, secondo il linguaggio sapienziale dei LXX, non «degnò di Dio, del trono di Dio», Sap 3,5; 9,12, ma di Gesù.

Questo amore preferenziale che rende degni di Gesù viene ulteriormente nell'esperienza della sua sequela, v 38. Il logion del portare la croce ricorre una volta in Mc 8,34, 2x in Lc 9,23 e 14,27 e 2x in Mt 10,38 e 16,24. L'espressione «prendere la propria croce e seguire» non ricorre nella letteratura giudaico-rabbinica. Tuttavia l'esperienza del condannato che porta fino al luogo del suo supplizio il braccio trasversale della croce era una situazione corrente a partire dal tempo del Maccabei e soprattutto durante l'occupazione romana fino alla crocifissione di Gesù. A partire da questo duplice dato si comprende l'espressione sinottica. «Per effetto delle numerose croci nella Palestina giudaica innalzate dai Romani, l'interpretazione di Dt 21, 22s, [il maledetto appeso al legno del supplizio] sembra aver subito una evidente trasformazione. I motivi della rinuncia alla "proprietà", della "parennesi al martirio" e della "separazione dalla famiglia e dai congiunti" all'interno dell'essenismo e della tradizione su Gesù avevano un'impronta particolare anche nei gruppi apocalittici-entusiasti e zeloti»<sup>18</sup>. «Nella tradizione postpasquale, i temi della sequela (terminologia della scuola) e del "portare la croce" sono uniti e interpretati alla luce dell'evento pasquale: seguire Gesù è ora indissolubilmente legato al destino del Crocifisso-risorto e implica comunione di morte e di vita con Cristo»<sup>19</sup>. Le espressioni matteane, «non è degno di me» «prendere la sua croce», «seguire dietro a me», «non è degno di me» rispetto a quelle lucane, «portare la propria croce», «andare dietro a me», «non può essere mio discepolo» sembra dare la preferenza alla più originalità matteana. «Luca insiste sul valore permanente e quotidiano di tale realtà. Ognuno ha la sua croce, cioè sofferenza e prove di ogni genere. Il contesto (radicalità delle esigenze) invita ad una comprensione più radicale: la disponibilità a dare la propria vita, la prontezza al martirio, per causa di Cristo. Il senso è dato da Gesù stesso, che ha aperto la via alla realizzazione dell'uomo attraverso la sua morte in croce: è la nuova "scuola" del discepolo di Cristo»<sup>20</sup>. In Matteo le espressioni «prendere la propria croce e seguire dietro a Gesù» «rivestono la funzione di definire la sequela come andare "consapevole" incontro alla sofferenza e alla morte, un prendere su di sé la croce del supplizio capitale, sulla scia del Maestro, 27,32. Nel nostro testo, la comprensione della croce è contestualizzata tra le lacerazioni che la sequela produce a livello di vincoli familiari, 10,35-37. Soprattutto in Matteo, la sequela comporta un'obbedienza radicale, che esige una certa rottura con questi legami. Concludendo: la concezione, che Matteo ha della sequela comporta un'adesione totale a Cristo, tale da relativizzare ogni altro vincolo. Le lacerazioni e la sofferenza

<sup>17</sup> GRILLI, *Comunità*, 162-163.

<sup>18</sup> M. HENGEL, *Sequela e carisma, Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21s e la chiamata di Gesù alla sequela*, Paideia, Brescia 1990, 104-105.

<sup>19</sup> ROSSÉ, *Luca*, 592.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 592.

che ne derivano non sono fine a se stesse, ma sono comprese come connotati fondamentali di chi accetta il messaggio di Gesù e si pone alla sua sequela»<sup>21</sup>. In sintesi, il triplice «degnò, *áxios*», che chiude le tre espressioni del vv 37-38, negativamente qualifica indegni di Gesù «chi ama i genitori o i figli più di Gesù o chi non prende la propria croce seguendolo. In Mt 10,10-13 la dignità consisteva nell'accoglienza degli inviati. In Mt 22,8 sono definiti indegni coloro che non hanno accolto l'invito [al banchetto]. Nel nostro testo l'espressione va interpretata in modo analogo: chi non dà valore supremo al legame con Gesù viene escluso dalla sua cerchia. In linguaggio diverso, Matteo esprime sostanzialmente lo stesso contenuto del parallelo lucano: "non può essere mio discepolo", Lc 12.26.27»<sup>22</sup>.

Il v 39 completa il significato dell'amore preferenziale tra due dimensioni della stessa identità del discepolo. Il testo matteoano ha i suoi corrispondenti in Mc 8,35; Mt 16,25; Lc 9,24; 17,33, Gv 12,25. Il logion, dato il suo colorito semitico, si può ritenere «un autentico detto di Gesù»; il testo matteoano mantiene meglio «la versione di Q»<sup>23</sup>. Muovendo di qui ciascun evangelista ha apportato qualche modificazione specie nei verbi e ha collocato il testo in connessione con il tema della sequela o della morte e risurrezione di Gesù in Giovanni. Il per «causa mia, *éneken mou*», è un'aggiunta postpasquale. Giovanni distinguendo «vita, *psychē*» da «vita eterna, *zōē aiōnios*», rende più compressibile l'antitesi. In tutti i testi rimane costante il verbo «perderà, *apolései*». «La contrapposizione "guadagnare [o salvare, cercare, preferire, custodire, vivificare] o perdere" la vita i trova in Q. Qui perdere, *apóllumi*, è usato in duplice senso: sottrarsi e con ciò perdere definitivamente in senso negativo (Mc 8,35a: *rimetterci* la vita), e rinunciare a ogni sicurezza umana in senso positivo (8,35b: *sacrificare* la vita). Le conseguenze di tale atteggiamento vanno oltre un tipo di vita terreno, superano concezioni superficiali e sono comprensibili soltanto in un contesto di sequela radicale (8,34). L'intervento attivo da parte di Dio è indicato nel profilo storico-salvifico tracciato nella parabola dei vignaioli (Mc 12,9) e in quello delle nozze (Mt 22,7), l'intervento di Gesù si ha nei riguardi dello spirito impuro (Mc 1,24)»<sup>24</sup>. «Mt 10,39 è un "masha" bipartito, che approfondisce ulteriormente il tema della "spada" portata da Gesù; tema declamato in 10,34 e sviluppato in 10,35-36. L'antitesi espressa dalle due proposizioni participiali in Mt 10,39 è, dunque, tra chi, non volendo perdere la propria vita, la afferra come si agguanta una preda e chi, invece, vi rinuncia a causa di Cristo. [La rinuncia è una preferenza, secondo Gv 12,25, tra vita terrena bio-psichica, *psychēn*, la vita nella sua essenza umana, teologale cristiana, o escatologica, *zōēn aiōnion*]. L'avvenire a cui rimandano le espressioni «la perderà» e «la troverà» è quello escatologico. Anche in Mt 11,29 il futuro del verbo trovare, *eurískō* è associato alla salvezza escatologica, qualificata come «riposo, *anápausin*. In breve, trovare, *eurískō* sembra contenere l'idea dell'incontro con un dono che viene dall'alto (cf, Mt 7,7) e, in ultima analisi, con un dono escatologico del regno. Il detto di Mt 10,39, dunque, in maniera paradossale, lega una conseguenza di ordine escatologico nell'atteggiamento, che l'uomo assume nella sua esistenza concreta nei confronti di Cristo. Aggrapparsi alla propria vita, trovando in essa il senso di ogni cosa, significa escludere Cristo e ciò porta l'uomo alla rovina nel futuro giudizio. Avere, invece, il proprio baricentro in Cristo, accettando, con ciò anche di perdere se stessi, significa trovare la salvezza totale e definitiva. La causa di Cristo insomma ha una preminenza assoluta su ogni altro valore. Non si tratta di un cammino ascetico; tanto meno di un distacco [autotrascen-

<sup>21</sup> GRILLI, *Comunità*, 164-165.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>23</sup> R. PESCH, *Il vangelo di Marco. Parte seconda. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia 1982, 103. 104.

<sup>24</sup> A. KRETZER, *apollymi*, *DENT* 1, 360-361.

dimento] stoico e pretenzioso dalle cose del mondo. Matteo identifica la perdita della vita a motivo di Cristo con la riuscita autentica e definitiva dell'uomo. E' una questione di fede nella causa del regno e della giustizia (Mt 6,33)»<sup>25</sup>. Il discepolo missionario che vive così troverà accoglienza nelle case dei suoi ascoltatori

C. L'accoglienza dei discepoli missionari itineranti, vv 40-42

Nella sua complessità il testo è una elaborazione matteaana senza paralleli sinottici e può essere qualificato «come tre detti profetici espressi nello stile della promessa»<sup>26</sup>. «Al logion di Mt 10,40, che apostrofa direttamente gli inviati, Matteo fa seguire un versetto redazionale in terza persona, v 41, che giustappone, mediante una costruzione parallela, due gruppi di persone: "profeti" e "giusti". Ad esso viene aggregato un terzo logion si "i piccoli", v 42. Il passaggio dalla frase principale, vv 40-41, alla relativa condizionale, v 42, testimonia il legame artificiale dei tre questione; legame che Matteo tuttavia costruisce mediante la parola chiave ricompensa, *misthòs*, vv 41 (2x). 42 e la congiunzione e, *kai*, 41d»<sup>27</sup>.

Il v 40, pur in differenti contesti, «ha un certo parallelo in Mc 9,37 (par. Mt 18,5; Lc 9,48), Lc 10,16 e Gv 13,20; tuttavia le divergenze nel tenore delle parole sono troppo consistenti per poter stabilire con sicurezza una testo originario»<sup>28</sup>. Il testo è un parallelismo ascendente, discepoli, Gesù, Dio Padre inviante, cf Gv 13,20. L'ambiente del testo è quello delle comunità ecclesiali, nelle quali i missionari itineranti possono e devono supporre l'ospitalità da parte dei cristiani. Nei LXX il verbo accogliere, *déchomai*, raramente ha come oggetto le persone, Os 10,6; Dt 32,2, ma più spesso la parola, Gr 9,20; Zc 1,6, o l'educazione, Pr 16,17. Nel NT il verbo ha come oggetto la parola, At 8,14; 11,1; 17,11 e più frequentemente le persone ospitate, Lc 16,4; 2Cor 7,15; Col 4,10; Eb 11,31.«In Matteo è costruito sempre [eccetto 11,14] con oggetto di persona, 10.14.40.41; 18,5. Gv 13,20 si esprime mediante il verbo com-prendere, *lambánō*, caratteristico dello stile e della teologia giovannea. Questo verbo sta ad indicare l'"accoglienza nella fede" degli inviati di Dio e della loro testimonianza, Gv 3,11.32-33; 5,43; 12,48. Accogliere *déchomai* in Mt 10,40 è meno tecnico del suo parallelo giovanneo, ma sostanzialmente dice la stessa cosa. Dall'uso che Matteo ne fa in 10,14 si può dedurre che anche in 10,40 *déchomai* + pron. pers. agg. stia ad indicare non soltanto l'ospitalità concessa, ma anche l'accettazione del messaggio»<sup>29</sup>. Quindi il significato immediato del testo è anzitutto quello dell'accoglienza dei missionari itineranti, ma non intende presentare i discepoli come la presenza mistica di Gesù e di Dio. In profondità, questo parallelismo ascendente secondo l'istituzione giudaica dell'"invio", per cui «l'inviato di un uomo e come quest'uomo stesso» (Ber., 3,5), intende sottolineare la ricevuta e riconosciuta competenza cristologica e teologica degli apostoli o inviati, cf. 10,1. «Questo concatenamento di incarichi che risale fino a Dio, vuole esprimere, con probabile aggancio al diritto semitico che tutelava il messaggero, l'identificazione del messaggero con colui che lo manda e quindi legittimare il messaggio stesso»<sup>30</sup>.

Nei vv 41-42 mediante la triplice ripetizione della «ricompensa» l'attenzione del testo si sposta dagli inviati alla ricompensa degli accoglienti. Le tre categorie di persone accolte, profeti, v 41a, giusti, v 41b e piccoli, v 42 determina anche la qualità della ricompensa.

<sup>25</sup> GRILLI, *Comunità*, 166-167.

<sup>26</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 584.

<sup>27</sup> GRILLI, *Comunità*, 170.

<sup>28</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 334-335.

<sup>29</sup> GRILLI, *Comunità*, 169-170.

<sup>30</sup> G. PETZKE, *dechomai*, *DENT* 1, 771.

Più precisamente «il v 41 non ha paralleli nei testi collaterali ed è quindi materiale proprio di Matteo»<sup>31</sup>. «Profeti, saggi e scribi appartengono alla tradizione d'Israele, Gr 7,25; 25,4, ma anche alla storia della comunità di Matteo. Nel nostro testo si parla dell'accoglienza di "profeti" e "giusti". La coppia "*prophētai - dikaioi*" è assente nel AT e, ad eccezione di Matteo, anche nel NT, mentre si trova con una certa frequenza nella tarda tradizione giudaica, 2Bar 85, 1.3.12. Queste due categorie di persone sono abbinate insieme anche in Mt 13,17 e 23,29, dove designano però i grandi antenati del passato»<sup>32</sup>

Per quanto concerne i profeti del v 41ab nella tradizione deuteronomista e nella letteratura postesilica e giudaica si connette la loro azione con la trasmissione della Toràh e quindi della volontà di Jahve. «Nei Targum il profeta è considerato il trasmettitore della Parola. Egli interpreta la Legge di Jahve. Il ruolo "profetico" dei discepoli è posto costantemente in rilievo da Matteo. Assai esplicito in questo caso è Mt 5,12, dove mediante l'espressione "perseguitarono i profeti prima di voi", Gesù pone una chiara successione tra i profeti antichi e i discepoli perseguitati di oggi, 5,11. Matteo 10,41ab tuttavia non intende parlare del ruolo dei profeti di tutti i discepoli di Cristo. Nel testo mediante la caratterizzazione "profeta" viene individuato un determinato gruppo di missionari cristiani. Lo prova sia una serie di tesi del NT, che chiamano in causa varie funzioni ministeriali - tra cui quella profetica - operanti all'interno delle comunità primitive, 1Cor 12,28-29; Ef 2,20; 3,5; 4,1 e anche Did 11,4; 13,1-2, sia Mt 23,34, dove si attribuisce a Gesù l'iniziativa di inviare messaggeri: "Ecco io invio a voi profeti e saggi e scribi". I "profeti cristiani" di cui parla Mt 10,41 dunque non sono affatto dei carismatici in senso stretto; non vanno assolutamente considerati come sorgente autonoma d'insegnamento; si collocano dentro un contesto comunitario. Difatti, quando essi si discostano dall'autentica norma cristiana vengono sconfessati, Mt 7,15-25. Essi sono dei dispensatori della volontà di Dio come l'ha interpretata Gesù»<sup>33</sup>. Però l'accento dell'accoglienza non cade sulla persona del profeta ma su chi l'accoglie. «Questi lo accoglie non come un comune viaggiatore, bensì come uomo di Dio e non deve essere privato della sua ricompensa. Lo spregiudicato discorso della ricompensa dà l'impressione che si faccia propaganda per favorire l'accoglienza degli uomini di Dio»<sup>34</sup>. Chi accoglie il profeta in quanto o per il fatto o «nome» che è profeta ecclesiale e il suo messaggio, attuandolo come volontà del Padre rivelata da Gesù, riceverà da Dio e parteciperà alla stessa ricompensa escatologica del profeta.

Accanto ai profeti Mt pone i «giusti, v 41cd. «Un passo di *Pirqê Abôt* 1,1 pone una successione assai significativa. "Mosè ha ricevuto la Legge sul Sinai e l'ha trasmessa a Giosuè e Giosuè agli Anziani e questi ai Profeti e questi ultimi hanno trasmessa agli uomini della Grande Sinagoga", cf. Euseb. *Hist. eccl.*, 2,1,4. In questo testo non si menzionano i "giusti", ma il passo si rivela ugualmente interessante. Contiene l'idea di una relazione di varie categorie di persone (tra cui i "profeti") alla Toràh; parla di una tradizione mediante successiva consegna, i rabbini si consideravano spesso come successori dei profeti. Ora l'accostamento "profeti" e "giusti" ha a che fare con la combinazione neotestamentaria di "Legge" e "Profeti". I giusti dovrebbero essere dunque una categoria di discepoli con funzione dottrinale. Oppure, con più precisione, i giusti sono i missionari cristiani con il compito specifico di insegnare autoritativamente la quintessenza del messaggio cristiano, che è la "giustizia superiore, la volontà di Dio interpretata autoritativamente da Gesù. La giusti-

<sup>31</sup> GNILKA, *Il vangelo* 1, 584.

<sup>32</sup> GRILLI, *Comunità*, 170. e 171.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 170-172 e 212.

<sup>34</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 586.

zia in Matteo non ha la connotazione paolina. Va intesa piuttosto nella dimensione del retto intendere, volere e agire, 5,20. "La via della giustizia", 21,32, ha una connotazione "sapienziale", cf Pr 8,20; 12,28; 16,31. E' la fedeltà nuova e radicale alla volontà di Dio, 5,6.10.20; 6,1.33, alla quale il Battista si è sottomesso, 21,32 e che Gesù ha compiuto in modo perfetto, 3,15. "Giusto, *dikaïos*, è dunque il discepolo che compie i comandi del Signore, soprattutto nella loro dimensione qualitativa più significativa, in quel modo concreto di essere che è commisurato sul metro dell'amore, 5,21-26»<sup>35</sup>. Chi accoglie il giusto cristiano in quanto o per il fatto o «nome» che è giusto mastro ecclesiale e il suo messaggio, attuandolo, come giustizia superiore o volontà del Padre o amore, riceverà da Dio e parteciperà alla ricompensa escatologica del giusto stesso

Il v 42 completa la tematica della ricompensa sull'accoglienza ecclesiale. «Al detto sull'accoglienza dei "profeti" e "giusti", v 41, mediante l'"e, *kaï*", Matteo collega il logion sul gesto di ospitalità verso "uno di questi piccoli", v 42; logion che in Mc 9,41 ha differente formulazione e contesto»<sup>36</sup>. «Se si confronta l'espressione "uno di questi piccoli" di Mt 10,42 con il "voi" di Mc 9,41, si può attribuirle alla redazione [generalizzante del primo] evangelista»<sup>37</sup>. «Uno di questi piccoli è un'espressione cara a Matteo; ricorre pure in 18,6.10.14. In 18,6 essa viene specificata mediante "chi crede in me". Si tratta quindi di discepoli che formano la comunità dei credenti in Cristo; o, con più precisione, di quelli tra loro che hanno bisogno di particolare cura e attenzione perché fragili nella fede e in pericolo di perderla, 18, 6-10. In Mt 10,42 la costruzione "e chi dà da bere a uno di questi piccoli..." spezza la serie parallela del versetto precedente, v 41, perché presenta una costruzione sintattica al modo finito e non più al participio. Inoltre in 19,42 "uno di questi piccoli" viene qualificato: come "discepolo, *mathētēs*, come bisognoso di gesti di ospitalità, v 42. Questi elementi suggeriscono di non comprendere "i piccoli" come un terzo gruppo parallelo ai primi due. Matteo parla dei missionari globalmente intesi, rivelando il loro bisogno di aiuto e la loro appartenenza alla comunità dei discepoli. Ponendo "solo in nome di discepolo" al posto del marciano "in nome, perché siete di Cristo"[Matteo] ha inteso valorizzare il discepolato come elemento che qualifica e accomuna tutti i membri e tutti i ruoli nella comunità. L'offerta di un "bicchiere d'acqua fresca", v 42, appartiene certamente ai gesti più piccoli di ospitalità. Il significato è conferito dall'intenzione di compierlo nei confronti di un "discepolo" inviato da Cristo, 10,40 e, in ultima analisi, venuto nel suo nome e con la sua autorità. In questo modo un gesto in sé irrilevante acquista un significato sublime, messo in evidenza da "in verità dico" della ricompensa [escatologica] che gli si annette»<sup>38</sup>.

In sintesi, per quanto concerne la "ricompensa" per l'accoglienza riservata ai discepoli, questa «viene specificata rispettivamente come "*misthòn prophētou*", 41b, *misthòn dikaïou*, v 41d e *misthòn autou*, v 42. Nei primi due casi si viene a dire che l'accoglienza di un profeta e di un giusto permette di prendere parte alla ricompensa che Dio ha preparato per quel profeta e per quel giusto. Nell'uno come nell'altro caso il detto con "in verità, *amēn*, cf Mc 9,41, annette al dono dell'acqua un valore escatologico. Una così stretta relazione della formula "ricompensa, *misthòs*" si torva in Mt 6,2.5.16, passi nei quali le parole di Gesù hanno una funzione anticipatrice del giudizio ultimo. Ciò avviene anche in Mt 10,42: l'accoglienza degli inviati in quanto discepoli - che è poi l'accoglienza del regno - ha come effetto di determinare il destino escatologico dell'uomo. La prima parte del discorso, 10,5b-15, era chiusa da

<sup>35</sup> GRILLI, *Comunità*, 212-214.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 171.

<sup>37</sup> S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant. "Enfants", "Pettis", et "Simples" dans la tradition synoptique*. Gabalda, Paris 1969, 82.

<sup>38</sup> GRILLI, *Comunità*, 171-172.

un detto con l'“*amen*” che rassicura la condanna finale alle città inospitali , 10,15. Questa ultima sezione, 10,34-42, ancora mediante un detto con l'“*amen*” promette a chi è ospitale la ricompensa finale, cosegnandone la realizzazione all'affidabilità di Dio stesso»<sup>39</sup>.

Mt 11, 1 costituisce la redazionale conclusione narrativa del discorso di missione. «Matteo conclude con la formula stereotipa con cui è solito chiudere i discorsi di Gesù e con cui aveva già marcato la fine del DM,7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1. Il participio «comandando, *diatássōn*, ricorre soltanto qui e mette in evidenza che si tratta di “disposizioni”. Il testo ha carattere imperativo e non didattico. In 11,1 Matteo riporta soltanto due verbi all'infinito, dei tre participi che descrivono l'attività di Gesù in 9, 35: insegnando, *didáskōn*, predicando, *kēryssōn*, [curando, *therapeúōn*]. Ma il fattore più rilevante che scaturisce da questa conclusione è la seguente: il discorso resta circoscritto dall'evangelizzazione di Gesù,9,35/11,1. A differenza di Mc 6,12.13.30 e di Lc 9,6.10,(cf. anche Lc 10,17-20), Matteo non si preoccupa dell'esecuzione del mandato da parte dei Dodici inviati, 10,5a, né del risultato raggiunto. Egli continua per ora a narrare la vicenda di Gesù in mezzo al suo popolo, 11,2-28. Soltanto quando la storia di Gesù avrà raggiunto il suo definitivo compimento, i Dodici assumeranno la responsabilità effettiva dei proseguire il suo ministero, facendosi carico della missione consegnata loro dal Signore Risorto, 28,16-20»<sup>40</sup>.

«In conclusione: quest'ultima parte del “discorso d'invio” presenta le implicanze escatologiche che il legame con Gesù e il suo mandato comportano per gli inviati e per coloro che li accolgono. La venuta del Messia sconvolge gli equilibri basilari della convivenza umana. Perché un Messia di pace, Is 9,5, diventa di fatto una minaccia continua ai legami e alla stessa vita dei suoi? La risposta di Matteo chiede luce alla parola di Mi 7,6: ciò deve avvenire. Gesù inaugura il tempo definitivo preannunciato dall'AT. La sua stessa vita ne è segnata; è Lui che per primo ha “perduto la sua vita”, prendendo “la sua croce”. L'esistenza degli inviati è conformata al suo destino. Ma proprio questo inscindibile legame tra lui e loro costituisce la ragione ultima di vita e benedizione per tutti quelli che accoglieranno i missionari e in loro, Gesù stesso e il Padre che lo ha mandato, 10,40.

Mt 10,34-42 possiede tutti i connotati di una poderosa provocazione. Sia per la distanza che il testo prende dalla mentalità corrente sia per le molteplici e radicali pretese che Gesù accompagna nei confronti dei suoi inviati. I lettori sono sollecitati a lasciarsi coinvolgere in tutte le dimensioni della propria persona. Per colui che accetta la presenza del Messia nella propria vita non si danno valori più alti che i suoi comandi e le sue pretese. Ma proprio questa componente fondamentale è motivo di ricompensa escatologica per chi abbia accolto negli inviati di lui l'Inviato del Padre, 10,40-42»<sup>41</sup>. Con ciò è già stato introdotto il contenuto dell'imperativo antropologico.

### 3. L'imperativo antropologico

Una presa d'atto delle differenti interpretazioni storiche permette di esporre più appropriatamente il contenuto dell'imperativo antropologico. Nell'esegesi patristica, medioevale e anche moderna Mt 10, 34-42 , oltre a corrette interpretazioni, viene compreso in senso morale, ascetico e allegorico. Il tema della spada portata da Gesù è inteso da G. Crisostomo come un far esplodere tramite l'azione di Gesù «la cattiva volontà degli uomini», *Com.*, 35. La spada per la pace fa scatenare la guerra. Per Tommaso d'Aquino «prendere la propria croce» può significare «affliggerci

<sup>39</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 173.174 e 285.

nell'astenerci dalla carne e nella compassione per il prossimo» e la separazione tra i parenti può essere intesa come «separazione del figlio da padre diavolo», del «popolo di Dio dal mondo», della «chiesa dalla sinagoga», *Cat. aur.*, 10, 13. 14. C. a Lapidea proposito del perdere l'anima afferma: «Chi perciò indulge rispetto alla sua anima la perde, chi la mortifica la salva» e «chi accoglie gli apostoli come legati di Cristo e di Dio accoglie in essi Cristo e in Cristo lo stesso Dio», *Com.*, 1, 1, 10. Nella riforma-controriforma si contrappone «una dottrina evangelica della *sequela-Nachfolge* a una *Imitatio-Frömmigkeit* romana»<sup>42</sup>. Poiché i testi di questo brano domenicale si prestano facilmente a una comprensione prevalentemente morale-ascetica, la presentazione organica del suo contenuto può costituire il contenuto dell'imperativo antropologico. Si tratta non della sequela Christi ma specificatamente del suo dono-esigenza morale cristologica.

Nel testo matteoano si reinterpretano le esigenze della sequela del Gesù storico e della prima comunità cristiana dei missionari itineranti per la vita dei discepoli cristiani della chiesa mattea degli anni 80-90 d.C. Quest'ultimo livello corrisponde, pur nella differenza di tempo, di cultura, di situazioni esistenziali, a quello della comunità ecclesiale di sempre.

I Sei testi evangelici sul dono-invito a prendere o portare la propria croce costituiscono il nucleo emblematico dell'intero brano evangelico di Mt 10,34-42. «Il vocabolo "croce" e l'espressione "portare la propria croce" in senso traslato non sono presupponibili nell'uso linguistico semitico di quel tempo (e neppure in quello greco). Il logion richiama alla mente la morte di Gesù (e solo così era comprensibile). Il senso figurato (o traslato) il significato del logion non può essere che chiunque che fa parte della sequela [o cristiano), deve attendersi in modo specifico la pena di croce o addirittura trascinarsi fino al luogo dell'esecuzione capitale portando letteralmente una croce sulle spalle. L'espressione è usata nel senso di una sequela di sofferenza e non di martirio»<sup>43</sup>. I vari logia del brano nella loro sequenzialità esprimono il significato etico-cristiano della sofferenza della sequela. La missione di Gesù, proprio come parola-azione per attuare la misericordiosa regalità di Dio, consiste nella pacificazione tra l'uomo e Dio, tra gli uomini e all'interno dell'uomo stesso. L'attuazione di questo aspetto positivo fa esplodere anche quello negativo. L'azione di Gesù, proprio come autentica pacificazione che contesta l'ostilità umana, mette in atto una controreazione delle forze dell'inautenticità. Infatti Gesù prende posizione non socio-politica, ma etico-teologica sulle grandi questioni del suo tempo giuridiche, etiche, culturali, religiose teologiche. I futuri discepoli cristiani, da lui inviati ad annunciare il vangelo del regno e a insegnare a fare la volontà del Padre e curare ogni sorta di infermità, mentre compiono questa missione di liberazione e di pacificazione, incontrano, analogamente a lui, anche una corrispettiva resistenza proprio perché sono suoi discepoli, che continuano la sua azione. Analogamente alla missione di Gesù anche quella dei discepoli incontra sempre ad un tempo accoglienza e resistenza. «Un discepolo non è più del maestro. Se hanno chiamato Beelzebul il padrone di casa, quanto più i suoi familiari», Mt 10, 24. L'ambito di questa resistenza attiva non è solo quello pubblico sociale, ma, ciò che non ci si aspetterebbe, è anche quello familiare parentale. «Il fratello darà a morte il fratello, il padre il figlio e i figli il padre», Mt 10,21. Gesù, pur avendo chiarito in modo netto la sua relazione parentale, lasciando Nazaret per stabilirsi a Cafarnao, Mt 4,13, tuttavia l'autenticità della sua azione storica suscita preoccupazione e scandalo presso i suoi parenti e conoscenti Nazaretani, Mc 3,21. Analogamente anche l'adesione dei discepoli a Gesù e la

<sup>42</sup> L. DI PINTO, "Seguire Gesù secondo i vangeli Sinottici". *Studio di teologia biblica,, Fondamenti biblici della teologia morale*, Paideia, Brscia 1973, 205.

<sup>43</sup> H. W. KUHN, *stauros*, *DENT* 2, 1400.

loro azione suscita reazione e divisione tra la generazione adulta e quella giovanile della prima comunità ecclesiale matteana. Oggi naturalmente avviene il contrario: sono i giovani nel loro abbandono della pratica, se non della fede, cristiana a suscitare reazione negli adulti. Nella prima comunità il motivo è duplice: principale la sequela come adesione personale a Gesù e, per conseguenza, l'appartenenza ad una comunità differente e in alternativa, in caso di conflitto violento, a quella familiare e parentale. Nel contesto dell'interreligione, allora come oggi, il passaggio dal giudaismo al cristianesimo abitualmente suscita dissapori e divisioni anche affettive. Questa divisione, dato l'allora presupposto di non libertà di coscienza etica, culturale e religiosa, può giungere fino alla persecuzione e all'odio tra gli stessi componenti la stessa famiglia o abitanti al stessa casa. L'assolutezza dell'esigenza della sequela di Gesù, comporta non il disprezzo, ma il superamento anche dei più fondamentali legami e obblighi parentali. «Seguimi e lascia i morti seppellire i loro morti», Mt 8,21.

Questa decisione trova il suo fondamento nell'opzione fondamentale non affettiva, ma assiologica della personalità del discepolo rispetto anche ai genitori. Dal verbo usato, *philōn*, amante d'amore di amicizia, dall'aggettivo, *áxios*, degno e dalla preposizione *ypèr*, sopra, che servono per valutare il confronto tra la personalità di Gesù e quella dei parenti più stretti, emerge che l'oggetto-esigenza della preferenza non concerne l'aspetto erotico né quello affettivo, ma quello assiologico. L'oggetto della preferenza proposto ed esigito dalla sequela non è l'attrazione naturale erotica tra uomo e donna né il legame pure naturale affettivo tra genitori e figli, ma tra questi due beni affettivi e il valore della personalità di Gesù. Più precisamente ancora nell'azione preferenziale assiologica l'obiettivo diretto della scelta morale non è tra il Me della personalità di Gesù quello delle persone, ma tra questo Me cristologico e il bene erotico e affettivo delle altre personalità. Il testo solo indirettamente lascia capire la preferenza da dare al Me cristologico rispetto a quello delle altre personalità storiche. Ogni persona, che si identifica con Gesù e per cui è disposto a donare la sua vita bio-psichica, anche per Gesù è assoluta. Quindi l'oggetto della preferenza imposto dall'opzione valoriale è non erotico, affettivo, ascetico, mistico ma cristologico personale, l'assolutezza di Gesù e di ogni uomo. Questa preferenza per il valore del Signore Gesù rispetto a beni erotici e affettivi dell'altra persona ora viene applicata tra il modo di esistere di Gesù e quello del discepolo postpasquale. Negativamente, come precisato sopra, nonostante la retorica esaltazione della partecipazione alla crocifissione di Gesù, egli non impone di scegliere lo stesso suo modo di venir uccisi crocifissi, anziché morire in modo naturale. Inoltre la sequela, assolutamente parlando, non esige il morire martiri. Positivamente Gesù domanda e dona mediante il suo Spirito il coraggio di prendere non la sua, ma la propria croce, quella d'«ogni giorno» come precisa Lc 9,23 e quella che proviene dalla propria e specifica azione cristiana. L'esigenza della sequela quotidiana comporta l'esigenza di attuare la propria identità, ossia dell'ordinata agape per sé, per il prossimo e per Dio tramite anche la propria vita bio-psichica. La sequela quotidiana, normalmente e universalmente, non sembra esigere un dispendio eccezionale della propria vita bio-psichica. L'eroismo ascetico che compromette anzi tempo la propria integrità bio-psichica, è oggetto di discernimento ed apprezzabile nella singolarità della personalità carismatica, ma non è da proporre come modello universale. Solo quando si tratta nella concretezza situazionale di scegliere tra la propria vita bio-psichica e l'appartenenza a Gesù, ossia il suo valore che qualifica mia stessa identità assiologica, si impone il dono-obbligo di sacrificare anche la prima per rimanere fedeli alla seconda. Ma l'esigenza della sequela non esige il venir meno alla propria integrità spirituale assiologica e cristiana. Non esige di diven-

tare cattivi per diventare buoni e operare il bene. Si rimane e si diventa più degni del Me assiologico di Gesù solo attuando l'ordine del valore della bontà umana e cristiana.

La conclusione dell'esigenza della sequela consiste nell'amore preferenziale tra i due aspetti della stessa identità del discepolo da farsi a motivo del Me assiologico di Gesù Cristo. Il discepolo deve fare la sua scelta assiologica come, perché e sul fondamento di quella di Gesù. Comprendendo la scelta di Gesù si capisce e soprattutto si può fare anche la propria scelta. Gesù non è un rinunciatario della vita né uno stoico né un rivoluzionario né un masochista né un fanatico né un asceta... che sfida la realtà fino a far esplodere una reazione politica, etica, religiosa contro di lui. Gesù è un uomo sano, equilibrato, autentico, libero e coerente che ama in modo ordinato se stesso, il prossimo e Dio fino al dono della sua vita bio-psichica pur di non venir meno a tale amore e quindi alla sua stessa identità di Messia Figlio del Padre. Non cerca la morte bio-psichica e fin che può l'evita, ma quando si tratta dell'autenticità dell'amore o della sua identità profonda trasforma in forza dello Spirito Santo che lo guida nel suo cammino, la necessità del venir ingiustamente ucciso in libertà di morire per amore di sé, del prossimo, compresi i suoi uccisori, e Dio Padre. Simile morire è già il suo definitivo vivere o risorgere o salvarsi. Questa è la sua pace o la vita che gli viene dalla spada, o dalla morte. Non si tratta di un superamento dialettico, ma della messa a profitto di questa sua stessa via bio-psichica, come espressione definitiva della sua stessa potenzialità, rispetto alla sua identità profonda. Questa integrazione di tutte le dimensioni della personalità di Gesù rispetto alla sua persona costituisce la sua compiutezza o vita eterna. Analogamente il discepolo cristiano di Gesù non può rimanere tale ed evitare, sia pure in modo analogo, una simile sofferenza fino al martirio, se è necessario. Se il discepolo preferisce salvare ad ogni costo la sua identità bio-psichica perde non solo questa, ma anche quella spirituale umana e cristiana. La sequela non esige la distruzione della propria vita bio-psichica. E, comunque, poiché l'assolutizzazione della vita bio-psichica è impossibile, la sua dissoluzione è inevitabile e in conclusione essa è destinata a una rovina definitiva o escatologica. La sequela non solo esige ma anche consente l'unica e migliore valutazione della vita bio-psichica proprio perché serve a quella essenziale spirituale cristiana. Naturalmente questa utilizzazione può e deve essere fatta anche da un semplice punto di vista naturale. Il dono e l'esigenza della sequela specificano e rendono più evidente simile utilizzo comportamentale della vita bio-psichica umana. Simile comportamento non è riducibile allo sforzo ascetico del rinnegare se stesso né tanto meno ad un eroico distacco stoico. Infatti la riqualificazione della vita spirituale umana è conseguenza dell'azione salvifica di Gesù Cristo, espressa dall'espressione postpasquale per «causa mia». Gesù non è solo fonte dell'ulteriore obbligo morale di questo amore preferenziale ma soprattutto della sua stessa possibilità come riqualificazione della stessa vita spirituale umana. La nuova identità del discepolo di Gesù Cristo è la sua stessa obbligatorietà. Tale novità della vita spirituale come cristiana non consiste nella soggiacente immortalità dell'anima, ma nel farla diventare vita eterna, *zōē aiōnios*, che consente una nuova comprensione, valutazione e utilizzazione della vita *bíos-psychē* umana. Naturalmente, in conclusione, chi vuole salvare solo la propria vita bio-psichica, irrimediabilmente peribile, come unica dimensione della sua identità, è destinato a completo fallimento. Quindi, secondo il proverbio sapienziale di Gesù, per salvarla la perde. Chi invece vuole attuare la sua vita spirituale cristiana, data la sua indubitabile escatologicità o imperitività, può attuare o salvare nel modo migliore, assieme alla prima vita spirituale cristiana, anche quella bio-psichica. Quindi secondo Gesù, perdendola, la salva.

La ricompensa escatologica, *misthòs*, dell'accoglienza del profeta, del giusto e del piccolo, è uno dei modi, quello dell'amore come uso dei beni materiali infraumani, necessari per la loro vita bio-psichica, per attuare e salvare la stessa propria vita bio-psichica e spirituale cristiana come identità della propria personalità della corrispettiva persona.

## *Quattordicesima domenica del Tempo ordinario*

In quel tempo Gesù disse: “Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai voluto nella tua bontà. Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo. Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi da un peso, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, *e troverete ristoro* per la vostra vita. Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso, leggero” (Mt 11,25-30).

Il tema di questa domenica è la figura dossologica del Figlio Gesù, mite e umile di cuore rivelatore del Padre ai discepoli, ai piccoli affaticati e oppressi, loro unico maestro di sapienza e già fonte di riposo escatologico.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 11,25-30**

Nella prima lettura il profeta delinea la futura figura del Messia come «giusto, vittorioso e umile», Zc 9,9. Il salmo è una lode a Jahve «paziente e misericordioso», Sal 145,8. Nella seconda lettura Paolo presenta la vita cristiana secondo lo «Spirito di Cristo», Rm 8,9. Nel testo evangelico Matteo ritrae la figura Gesù lodante e rivelatore del Padre come mite e umile di cuore maestro di sapienza dei discepoli piccoli, affaticati e oppressi.

Il contesto letterario del brano evangelico è un primo modo per comprendere il testo stesso. «Il capitolo 11 in cui si trova la nostra pericope si presenta come una cerniera dell'economia del pensiero matteo: conclude il pensiero sviluppato nei capitoli 5-10 e prepara la prospettiva sviluppata nei capitoli 12 e 13. Nei capitoli 5-10 Matteo ha presentato il Cristo come messia della Parola ,5-7 e dell'azione, 8-9, ma anche il Signore plenipotenziario che associa la sua comunità alla sua azione. Questa ampia presentazione della predicazione e dell'opera del Messia trova il suo sviluppo naturale nel capitolo 11, che pone la questione cristologica: “Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?”, 11,3. Il capitolo 11 svela senza equivoco l'identità di colui che si avvale di una rivelazione unica, 11,25-30 e che ha compiuto opere straordinarie, 11,2-6. Ma si evidenzia nello stesso tempo che il Cristo provoca irriducibilmente gli uomini, 11,16.24 e prepara inoltre il duro scontro di Gesù con il giudaismo nel capitolo 12; il capitolo 13 sviluppa questa prospettiva stabilendo una precisa distinzione tra folle e discepoli, fedeli depositari del suo messaggio» e della sua etica<sup>1</sup>. Il triplice contesto culturale completa quello letterario. A livello di vissuto il primo logion , vv 25-26, rimanda all'esperienza di Gesù storico; il v 27 l'esperienza della prima comunità cristiana e i vv 28-30 rimandano la specifica situazione della comunità prematteana e matteana. A livello culturale il testo risente della sua «*origine semita*» dossologica, apocalittica e sapienziale, cf Sir 51; Dn 2,1-49<sup>2</sup>. «Dal momento che nelle tre sentenze si avverte l'influsso del vocabolario e delle concezioni sapienziali e apocalittiche, si deve ricercare nell'ambiente biblico-giudaico il contesto culturale della formazione e trasmissione»<sup>3</sup>. Simile ambiente determina già anche il triplice genere letterario del testo: dossologico dei vv 25-26; apocalittico del v 27 e sapienziale dei vv 28-30. Così come si presenta il testo mat-

<sup>1</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 135.

<sup>2</sup> L. RANDELLINI, *L'inno di giubilo: Mt 11,25-30; Lc 10,20-24*, *RivBiblit*, 22, (1974), 194.

<sup>3</sup> FABRIS, *Matteo*, , 274.

teano costituisce una unità letteraria tripartita. «La nostra pericope si compone di tre parti: A. i vv 25-26 riportano una lode rivolta a Padre e la benedizione di essersi nascosto a saggi e di essersi rivelato ai semplici; B. il v 27 è una parola di rivelazione circa la pleniautorità e conoscenza del Figlio, C. i vv 28-30 sono un invito di Gesù rivolto a suoi uditori di accogliere il suo giogo. A livello redazionale matteano i vv 25-30 formano un insieme coerente che sviluppa in tre tempi un solo tema»<sup>4</sup>. «In questa progressione si possono perciò distinguere tre momenti caratterizzanti dalle varie forme verbali o dal diverso contenuto tematico. La prima è definita dal verbo "benedire" in forma di preghiera rivolta a Padre, a cui segue una duplice motivazione, vv 25-26. La seconda dai verbi "dare-conoscere" in forma di asserzione solenne, v 27. La terza da tre verbi all'imperativo: "venite, prendete, imparate", ai quali sono associate due proposizioni al futuro e una motivazione finale, vv 28-30. Queste tre composizioni formano delle piccole unità letterarie ben salde grazie al parallelismo delle espressioni e alla ripetersi dei termini chiave. In uno schema essenziale si può visualizzare la struttura così: A. Preghiera di benedizione al Padre, vv 25b-26; B. Sentenza sul rapporto Padre-Figlio, v 27; C: Invito e promessa, vv 28-30. [Questa unità strutturale redazionale] «è compatibile con l'ipotesi di una riflessione sulla base di alcuni logia che potrebbero risalire nella loro sostanza a Gesù di Nazaret, il quale si presenta nei rapporti con Dio come il "figlio" e nei confronti dei discepoli con il "maestro"»<sup>5</sup>.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 11,25-30

Il testo, come già visto, si articola in tre parti, ciascuna delle quali ha una sua struttura, redazione, origine e messaggio.

### A. Preghiera di benedizione, vv 25-26

I vv 25-26, eccetto la differenza redazionale di ambientazione e di introduzione, hanno il loro esatto parallelo in Lc 10,21. Per questo testo «l'atmosfera di gioia che impronta il ritorno del Settantadue prosegue con l'inno di giubilo, la preghiera di lode che Gesù innalza verso il Padre. Esso proviene dalla fonte Q, (= Mt 11,25-26) dove probabilmente, a mo' di contrasto, era direttamente legato alla serie dei "guai", contro le città del lago, cf Mt 11,20-24 = Lc 10,13-26. L'introduzione alla preghiera è redazionale e non manca di ricordare la gioia [lucana] dello Spirito Santo che caratterizza il tempo della salvezza e che emana dai canti di lode dei protagonisti del vangelo dell'infanzia. "In quella stessa ora" si riferisce al ritorno dei discepoli: l'esito della loro missione - e di quella della futura chiesa - viene posto sotto il segno del Padre e del suo beneplacito. Lo Spirito Santo è la fonte dell'esultanza di Gesù; egli appare in tre momenti importati dell'inizio ministero: Lc 3,22; 4,1.18; questo stesso Spirito sarà l'agente principale che dirige la missione postpasquale: c'è quindi continuità, in profondità, tra la missione svolta da Gesù e l'opera della chiesa. L'esultanza di Gesù introduce opportunamente l'inno vero e proprio che Luca riproduce fedelmente dalla fonte Q»<sup>6</sup>. Per quanto il testo matteano l'introduzione, v 25a, è opera redazionale di Matteo mentre il testo dei vv 25b-26, proviene dalla fonte Q della prima comunità, che rimanda alla stessa esperienza della filiazione del Gesù storico. Il testo sembra avere una struttura parallela sinonima a due membri: «a. formula di benedizione: "Ti benedico Padre..."", v 25b; b. motivazione: "perché hai nascosto/hai rivelato...""; a'. ripresa della benedizione: "Sì, Padre..."", v 26a; b'. motivazione: "perché così è stato disposto..."», v 26b<sup>7</sup>. In schema: a. b. a'. b'.

<sup>4</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 131.

<sup>5</sup> FABRIS, *Matteo*, 273-274.

<sup>6</sup> ROSSÉ, *Luca*, 391-392.

<sup>7</sup> FABRIS, *Matteo*, 273.

Matteo premette all'inno dossologico una breve introduzione, v 25a. In Luca, v, 21a, l'espressione «in quell'ora» riferisce la reazione di Gesù al ritorno dei Settanta-due missionari. Essa consiste in un giubilo suscitato dallo Spirito. La forma verbale «esultò, *agalliázato*, corrisponde all'ebraico salmodico esultare gridando e danzando, *gîl*, cf Sal 9, 15; Lc 1,47. In Matteo, v 25a, l'introduzione «in quel tempo, *kairō*» non designa una precisa circostanza in cui Gesù, reagendo, esprime la sua preghiera, e serve al primo evangelista per dare solennità pneumatica alla preghiera. «Benché fornita di una generica indicazione di tempo, la formula introduttiva conferisce solennità alla parola di Gesù. Essa è presentata come risposta. Ciò potrebbe volere dire, secondo un modo di esprimersi rabbinico, che egli parla nello Spirito Santo»<sup>8</sup>. Quindi le due introduzioni sinottiche coincidono nella sostanza, ma si diversificano nel tenore espressivo. Questa differenza, potrebbe essere indizio della loro origine, più redazionale, secondo Legasse, in Matteo, più vicina alla testo della fonte in Luca. «L'introduzione del v 21a non contiene niente che possa provare un intervento redazionale lucano, mentre Matteo ha lasciato nel frammento parallelo, v 25a, una precisa traccia della sua redazione nella formula "in quel tempo". Perciò si può credere che Luca si è accontentato di trascrivere qui una sequenza anteriore»<sup>9</sup>.

L'inno dossologico matteoano inizia con una formula salmodica stereotipa con il verbo al presente «ti glorifico, Jahve», v 25b. «La formula introduttiva «*exomologoumai se, óti*, ti lodo, perché» corrisponde alla locuzione " 'ōdka ki" che si ha in salmi veterotestamentari, 86,12; 118,21; 138,1; Sir 51,1; SpSal. 16,5; 1QH 2,20.31; 3,19.37»<sup>10</sup>. La lode è rivolta a «Te Padre», qualificato come «Signore del cielo e della terra». «L'apostrofe "Signore del cielo e della terra" si rivolge a Dio come universale creatore e conservatore del mondo. Come apostrofe di preghiera non ha un'esatta corrispondenza in ambito giudaico, dove piuttosto è abituale l'analogia "Signore del mondo". Essa viene cristianizzata con l'aggiunta del vocativo "Padre". Ciò contraddistingue la preghiera di Gesù»<sup>11</sup>. Il Gesù storico sperimenta ad un tempo la trascendenza di Jahve Creatore come vicinanza del Padre suo, l'Abba. «Egli rivolge la lode a Dio, chiamato Padre, probabilmente traduzione dell'aramaico "Abba", nome col quale Gesù esplicava il suo rapporto filiale, intimo e familiare, così originale e unico nei confronti di Dio; e nello stesso tempo, lo riconosce nella sua alterità di Creatore: "Signore del cielo e della terra". Questo profondo legame tra fiducia intima con Dio e il rispetto dinanzi alla sua grandezza è caratteristico del rapporto di Gesù con Dio»<sup>12</sup>.

Il motivo della lode di Gesù non è come nei salmi la creazione, ma la modalità dell'azione autorivelativa di Dio proprio come Padre, v 25c. La lode esprime, oltre il contenuto, il come Gesù sperimenta questa rivelazione di Dio come suo Abba-Creatore. Nell'azione creativa è compresa non anche, ma soprattutto la sua stessa azione di rivelazione intenzionale e reale storica. L'oggetto diretto dell'azione del Padre per cui Gesù lo loda, non è direttamente la stessa azione rivelativa, ma la sua duplice modalità parallela antitetica rispetto ai corrispettivi soggetti. «Il binomio nascondere/rivelare, sapienti/ignoranti è familiare alla letteratura biblica, così come il tema della rivelazione del piano divino espresso in forma di preghiera di lode, Dn 2,19-23; Ef 1,9. Nella letteratura sapienziale e apocalittica, la Sapienza o la Rivelazione viene comunicata normalmente ai saggi che rappresentano l'ideale della pietà giudaica. Il tema della Sapienza nascosta ai potenti, manifestata a Israele, ai

<sup>8</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 631.

<sup>9</sup> S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant. "Rnfants", "Petits", "Simples" dans la tradition synoptique*, Gabalda, Paris 1969, 122.

<sup>10</sup> O. HOFIUS, *exomologeō*, DENT 1,1260.

<sup>11</sup> GNILHA, *Il vangelo*, 1, 632.

<sup>12</sup> RossÉ, *Luca*, 393.

saggi, ai piccoli, è [pure] un motivo costante della letteratura sapienziale, Gb 28,12ss; Pr 1,20ss; Sap 10,21; 1QH 1,35. Gesù rovescia invece il punto di vista: [costata] che i saggi e gli intelligenti sono esclusi, e la rivelazione divina è data ai piccoli<sup>13</sup>. Comprendendo l'identità di sapienti ignoranti, si può comprendere anche il significato del logion. Tale identificazione non può essere colta dall'ignorato contesto del testo, ma da quello generale ambientale dell'azione e della stessa identità culturale del Gesù storico. «Normalmente, i capi, gli zelanti e gli intellettuali dei vari gruppi religiosi si consideravano saggi e intelligenti e quindi la parola di Gesù poteva aver di mira i pii di Qumran, delle sette apocalittiche o dei dottori farisei zeloti. Si tende a identificarli con i dottori della legge, esperti in materia, detentori della scienza legale. La parola *nēpios*, significa piccolo, ragazzo, e viene utilizzato nel senso peggiorativo di "semplice", cioè inesperto, ingenuo, sciocco; questo senso negativo esiste anche nella Bibbia; agli inesperti e stupidi si oppongono le persone accorte, furbe, sagge o esperte. Opponendo gli esperti della Legge Gesù non ha di mira né i ragazzi né gli umili in senso morale, ma proprio gli ignoranti della Legge, coloro che il fariseo giudica con disprezzo. Come i poveri, i piccoli, le donne, i peccatori, essi appartengono a quella categoria di emarginati [i maledetti della terra, 'am ha'areš, galilei, incolti, senza competenza della legge] verso i quali Dio [attraverso Gesù] manifesta la sua preferenza. [Per Luca] i semplici, *nēpioi*, sono identificati con i discepoli inviati in missione, i poveri»<sup>14</sup>. «Nel vangelo secondo Matteo [gli incolti] corrispondono ai poveri delle beatitudini, 5, 3-6, i peccatori, i malati, 9,12-13, i piccioli, 10,42, le pecore senza pastore. Sono quelli che Dio sceglie per accogliere la sua rivelazione, è tra questi umili e ignoranti che [Gesù] recluta i suoi discepoli», opposto agli scribi e farisei, 23,8-12 e 13-32<sup>15</sup>. A livello di redazione matteana si può anche intendere l'autocomprensione che ha la sua comunità composta da questi piccoli in antitesi ad Israele. «Il popolo giudeo, personalizzata dalle sue élites, si è rifiutato di ascoltare Gesù e perseguitato i suoi inviati; all'opposto la comunità si riconosce tra gli incolti, *nēpioi*, che lo confessa»<sup>16</sup>. In ultima analisi anche lo stesso Gesù, che i sapienti considerano come «uno che sa le Scritture, ma non colto, *mē memathēkōs*» Gv 7,15, si comprende come un «mite, *práys*, e umile, *tapeinós*, 11,29. «Lo stesso Gesù, del resto, nonostante le apparenze, non figura» tra i sapienti<sup>17</sup>. In questo Gesù si comprende non come uomo di cultura e ciò nonostante comprende le Scritture, ossia il modo di darsi dell'azione salvifica di Dio come suo Padre. L'oggetto del nascondere e rivelare è indicato in modo generico dalle «queste cose», che potrebbero indicare le sue opere, le sue parole di 11,2. 20-24, o «il mistero del Regno di Dio», Mc 4,12, o «il significato dell'opera e della persona di Gesù e, di conseguenza, il disegno salvifico di Dio su Israele»<sup>18</sup>.

Infatti la ripresa della benedizione, «sì o Padre», v 26a, e della motivazione, «perché così s'attuò la tua buona volontà», v 26b, sembrano confermare questo oggetto. Gesù attuando la misericordiosa regalità del Padre comprende in modo capovolto il rifiuto dei suoi conterranei e così giunge a comprendere che il duplice antitetico comportamento delle cause seconde, cioè dei sapienti e dei semplici, risale in ultima istanza alla stessa modalità o logica della benevola decisione salvifica del Padre suo. «Con un *naí*, d'approvazione che equivale al "sì!", Gesù riafferma e rafforza quanto detto prima e così fa pienamente sua quella logica divina, della quale rivela il fondamento: l'*eudokia*, la benevola volontà, del Padre, Lc 2,14; Ef 1,9, cioè il

<sup>13</sup> *Ibidem*, 393, note 113 e 116.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 394 e 395.

<sup>15</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 143.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 143.

<sup>17</sup> LEGASSE, *Jésus*, 179.

<sup>18</sup> ROSSÉ, *Luca*, 394.

suo disegno misterioso e benevolo che comporta amore gratuito, decreto sovrano, scelta preferenziale»<sup>19</sup>. Gesù lentamente intravede nel profondo della sua esperienza che sembra smentire la riuscita della sua stessa azione e personalità l'autentico rivelarsi della benevola e regale volontà del Padre. «Amore gratuito, decreto sovrano, scelta preferenziale, queste sono ad un tempo le componenti dell'*eudokía* del Padre rispetto ai "semplici" del vangelo»<sup>20</sup>. In sintesi, «nel "grido di giubilo», Mt 11,25; Lc 10,21, Gesù esalta la rivelazione dei misteri di salvezza a coloro che costituiscono attualmente "il piccolo gregge" dei suoi discepoli. Egli non ha alcuna competenza "accademica", a differenza di coloro che possiedono la conoscenza della Legge. Nei semplici, *nēpioi*, si riconoscono i cristiani quando sono convinti che tutta la sapienza umana è vana in confronto con quella della salvezza che è offerta in Gesù Cristo e con la forza della benevolenza, *eudokía*, divina, che non richiede all'uomo - all'infuori della fede - alcuna condizione per comunicargli l'autentica sapienza, cf, 1Cor 1,17-2,16; Mt 13,11-17»<sup>21</sup>.

#### B. Sentenza sul rapporto Padre e Figlio, v 27

Il matteano v 27 corrisponde al lucano v 22. Il testo non ha connessioni strutturali con quello precedente, ma l'unione tra di loro è precedente all'azione redazionale sinottica. «Il logion è da attribuire alla redazione post-marciana di Q. Tuttavia allo stesso tempo bisogna anche, o insieme, tenere conto di influssi della gnostica cristologia di identità»<sup>22</sup>. Il testo ha una struttura di un doppio parallelismo concentrico con inclusione tra il verbo iniziale e finale: «a. affermazione generale: "tutto mi è stato dato dal Padre mio...", v 27a; b. conoscenza reciproca e esclusiva: Figlio/Padre, v 27b; b'. conoscenza reciproca ed esclusiva: Padre/Figlio, v 27c; a'. ruolo di rivelazione esclusivo del Figlio, v 27d»<sup>23</sup>. In schema: a. b. b'. a'. L'ambiente di comprensione sembra essere quello apocalittico-sapienziale biblico-giudaico, ma considerato nella sua attualità cristologica. Questo logion è un ulteriore sviluppo della «cristologia molto forte» di quello precedente come rivelazione del Padre anzitutto al semplice, *nēpios*, Gesù e, tramite lui, a tutti i semplici, *nēpioi*, discepoli<sup>24</sup>. Infatti l'accento cade sull'ultima affermazione. Si tratta della trasmissione della rivelazione cristologica dal Padre al Figlio e da questi ai discepoli. Infatti nel v 27a con il verbo alla prima persona il Gesù terreno, ma già considerato nella sua compiutezza di risorto, confessa di avere ricevuto ogni cosa da suo Padre. «La principale difficoltà consiste nel v 27a consiste nel discernere il significato del verbo [tecnico del trasmettere rabbinico scolastico la conoscenza tradizionale, 1Cor 11,23; 15,3] «mi fu trasmesso, *paredóthē*». Questo verbo designa l'investitura d'autorità o la trasmissione di una conoscenza? Sia il significato di benevolenza, *eudokía* del v 26b esprime l'iniziativa e l'intervento di Dio nella storia sia il significato di conoscere, *epiginōskō* in 27bc che l'affinità di 27a con Mt 28, 18[e con Dn 7,14 fu dato a lui ogni competenza, *edóthē moi(autō) pāsa exousía*] militano per la prima ipotesi: il Cristo matteano si dichiara investito di ogni autorità dal Padre. All'opposto il contesto immediato - e in particolare la terminologia di rivelazione nel v 25 e quella dell'insegnamento nei vv 28-30 [e la differenza tra le due forme verbali, fu dato, *edóthē*, fu trasmesso, *paredóthē*], raccomandano la seconda ipotesi: il Cristo matteano è dichiarato depositario della divina rivelazione. Di fatto poi non si tratta di una alternativa: l'autorità che è

<sup>19</sup> *Ibidem*, 395.

<sup>20</sup> LEGASSE, *Jésus*, 182.

<sup>21</sup> *Id.*, *nepios*, DENT 2, 481.

<sup>22</sup> W. SMITHALES, *gignosco*, DENT 1, 661.

<sup>23</sup> FABRIS, *Matteo*, 273.

<sup>24</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppo della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, (Milano) 1966, 153.

conferita al Cristo matteano dal Padre è quella della rivelazione»<sup>25</sup>. In sintesi, l'aoristo «fu dato, *paradóthē*», significa che «il Figlio ha ricevuto pieno potere in vista di rivelare il mistero del Padre che egli solo conosce»<sup>26</sup>.

Nel v 27bc viene descritto alla terza persona come Gesù riceve dal Padre tale pienezza di conoscenza e di rivelazione per renderla possibile a tutti quelli che l'accolgono. Il sottofondo di tale reciproca conoscenza è quello apocalittico-sapienziale. In questo contesto il biblico-giudaico conoscere, *yd'* «di Dio comporta l'idea di elezione e di legittimazione. [Il conoscere dell'uomo] comporta il riconoscere l'agire divino nella storia e sottometersi alla sua parola; l'aspetto noetico, comunque, non è assente»<sup>27</sup>. In questa prospettiva «la conoscenza del Figlio da parte del Padre significa che questi lo ha scelto e legittimato, mentre la conoscenza del Padre da parte del Figlio vuol dire che questi solo riconosce il Padre e vive della comunione con lui. Oppure - dato che nel concetto apocalittico di conoscenza non è presente soltanto l'elemento volitivo, ma anche quello conoscitivo - conoscere il Figlio [da parte del Padre] vuol dire conoscere la posizione e il compito che il Figlio ha nei piani del Padre, mentre conoscere il Padre [da parte del Figlio] significa penetrare nei misteriosi piani di salvezza di Dio. Il reciproco conoscere esclusivo viene messo in relazione col rapporto che la Sapienza ha con Dio e il Figlio viene identificato con la Sapienza. P. Hoffmann ritiene che il predicato di Figlio (da distinguere dal Figlio di Dio) abbia il suo fondamento nella fusione della cristologia sapienziale con quella del Figlio dell'Uomo. Conosciuto come l'attuale Figlio dell'uomo, Gesù, essendogli attribuita la funzione sapienziale di trasmettere la rivelazione, la svolge già nel presente»<sup>28</sup>. Solo Gesù Sapienza è capace di una «reciprocità assoluta e perfetta, infatti Padre e Figlio sono grandezze del medesimo ordine»<sup>29</sup>. Perciò, secondo l'accento principale del logion, Gesù Figlio-Sapienza non solo rivela, ma è il Rivelatore dell'economia salvifica del Padre. «L'oggetto della rivelazione del Figlio non concerne gli arcani dell'intimo essere del Padre, ma il suo piano; questo piano s'identifica con il Figlio, in quanto personalità trascendente mandato a compiere l'ultima azione di Dio nel mondo. Questo piano è "il mistero" del Figlio. L'assenza del pronome complemento davanti "rivelare, *apokalyptai*" appare allora come intenzionale. La grammatica indica il Padre solo come complemento del verbo. La rivelazione ha in realtà lo stesso oggetto della mutua conoscenza del Padre e del Figlio e include così il Padre e il Figlio: il Padre, in quanto conosce il mistero del Figlio, il Figlio, in quanto viene a conoscere dal Padre il suo proprio mistero per rivelarlo agli uomini»<sup>30</sup>.

### C. Invito e promessa, vv 28-30

Il testo matteano non ha paralleli. Per quanto concerne la sua origine si può ritenere che «i vv 28-30 sono verosimilmente un logion isolato che Matteo ha trovato nel tesoro tradizionale della sua comunità e che egli ha posto dopo l'inno di giubilo pur donandogli una appropriata interpretazione»<sup>31</sup>. «Il vocabolario e l'immagine di questi logia evangelici risentono dell'influsso sapienziale. Il ruolo della sapienza, che invita a prendere il suo giogo per ottenere la pace e la gioia, ora è quello di Gesù, il rivelatore e realizzatore del disegno salvifico del Padre. Ma nella tradizione

<sup>25</sup> ZUMSTEIN, *La confition*, 144.

<sup>26</sup> S. LEGASSE, *Le logion sur le Fils révélateur (Mt 11,27 par Lc 10,22). Essai d'analyse prédédactionnelle*, J. Coppens, *La notion biblique de Dieu. le Dieu de al Bilbe et le Dieu des philosophes*, Duculot. Gembloux 1976, 252.

<sup>27</sup> ROSSÉ. *Luca*, 397, nota 138.

<sup>28</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 637.

<sup>29</sup> LEGASSE, *Le logion*, 261.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 256.

<sup>31</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 134.

sapienziale tardiva e in quella giudaica la sapienza coincide con la legge, Toràh. Prendere su di sé il "giogo" vuol dire impegnarsi ad osservare i comandamenti»<sup>32</sup>. Il testo sembra avere una struttura giocata su tre termini ripetuti due volte: invito, promessa e motivazione: « invito rivolto a "tutti che siete affaticati..." v 28a; promessa di riposo-pace, v 28b. invito: "prendete il mio giogo su di voi..." v 29a; invito: "imparate da me..." v 29b; [motivazione: "sono mite..." v 29c]; promessa: "troverete riposo..." v 29d; motivazione: "il mio giogo..." v 30»<sup>33</sup>. «La struttura dei vv 28-30 è data da un parallelismo che esiste tra i vv 28 e 29. A l'imperativo di 28a corrisponde quello di 29a; alla promessa di 28b corrisponde quella del 29c. Questo duplice parallelismo è importante, perché significa che 28a.29a, rispettivamente 28b.29c, si chiarificano reciprocamente. Tuttavia, a differenza del v28, il v 29 comprende una duplice motivazione: l'invito di 29b è fondato in 29c e la promessa di 29c nel v 30»<sup>34</sup>.

L'invito del v 28a «venite verso di me, *dexte pros me*» se da una parte risente dell'invito della sapienza a mettersi alla sua «scuola» per imparare l'istruzione morale, Sir 51,23, dall'altra parte in bocca a Gesù-Sapienza significa chiamata alla sua sequela. «Il Cristo matteano pretende di essere la Sapienza incarnata; e nella stessa misura in cui, per la corrente sapienziale seriore, Sir 24,23 e il tardo giudaismo, Sapienza e Toràh fanno un tutt'uno, il Cristo matteano pretende di essere la manifestazione della divina Toràh. E' in quanto compiuta e definitiva presenza della volontà di Dio nel mondo che il Cristo invita a sé gli uomini»<sup>35</sup>. Gli inviati sono gli «affaticati e oppressi» dai «pesi» delle prescrizioni rabbiniche, Mt 23,4. Sono la folla maledetta della terra. Però nel vangelo matteano questi corrispondono ai «poveri», 5,3; 11,5, ai piccoli, 18,6, allusi dai profeti Is 50,4 e Gr 31,25. «L'accento anti-rabbinico e anti-farisaico è violento; l'intenzione del testo è più polemico che missionario»; è un eco della polemica antifarisaica della comunità matteana<sup>36</sup>. Nel v 28b analogamente alla sapienza Gesù promette non istruzione etica ma riposo. «Il riposo/ristoro è in concreto il sollievo concesso agli affaticati, che prefigura l'*anápausis* eterna», del v 29d<sup>37</sup>. Il doppio invito del v 29ab completa il primo, quello del v 28a. In particolare «prendete il mio giogo, *árete to zygón mou*» corrisponde al parallelo «venite a me, *dexte pròs me*». L'esplicitazione è data dalla dall'oggetto da prendere, «mio giogo, *zygón mou*». L'immagine del giogo si trova già nell'AT, Ger 28,2.10; Sir 51,26. «"Prendere il giogo" era un'espressione corrente presso i rabbini: giogo del regno, della Toràh, del cielo, dei precetti, gioia del giogo. Essa significa che tutto l'uomo è impegnato nell'obbedienza, come uno schiavo al suo lavoro. Prendere il giogo di Gesù è aderire a lui, seguirlo»; il giogo che Gesù raccomanda designa, in maniera metaforica, l'obbedienza assoluta alla volontà di Dio, Come indica il "mio, *mou*" qualifica il «giogo, *zygón*», Gesù oppone la sua concezione dell'obbedienza alla Toràh a quella dei rabbini farisaici. Il comandamento è la volontà di Dio quale appare nel DM»<sup>38</sup>. L'«e, *ka*» congiuntivo indica che il secondo invito del 29b specifica il precedente. Per Gesù, a differenza dei rabbini, il prendere su di sé il giogo non si riduce all'esecuzione esterna della normatività, ma diventa un apprendere dell'interno. Non nel senso di imparare a memoria i comandamenti, ma nel diventare discepoli di Gesù. Infatti l'invito «imparate da me, *máthete ap'emou*», in conformità alla qualità del verbo fare discepoli, *manthánō-matheteúō*, significa diventare suoi discepoli nel fare la volontà del Padre, 7,21; 28, 19-20. «L'"imparate da me, *máthete ap'emou*", che rinforza

<sup>32</sup> FABRIS, Matteo, 277.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 273.

<sup>34</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 145-146.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 146.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 146.

<sup>37</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 639.

<sup>38</sup> BONNARD, *L'évangile*, 170; ZUMSTEIN, *La condition*, 147.

questa interpretazione: seguire Gesù, prendere il giogo che egli propone, è lasciarsi formare da lui, è apprendere alla sua scuola quale è la volontà di Dio. Il triplice invito dei vv 28a-29ab significa dunque che Gesù invita gli uomini a sottomettersi alla volontà di Dio, ma che questa obbedienza non si può apprendere e realizzarla che al suo seguito»<sup>39</sup>. «Il v 29c fonda la pretesa di Cristo di offrire ormai il solo giogo autentico; il “perché, *óti*” non ha valore completivo, ma causale. Per giustificare il suo appello il Cristo matteano riprende una formula veterotestamentaria, Zc 9,9 - si dichiara “mite e umile” di cuore. Sia “umile, *tapeinós*” sia “mite, *práys*” sono due concetti etici che descrivono l’obbedienza del Cristo matteano [fino alla morte, 21,5]. L’umiltà di Gesù consiste nel fatto che egli è completamente votato e sottomesso a Dio; l’aggiunta “di cuore, *tē kardía*” indica che questa sottomissione è volontaria, liberamente acconsentita. Se l’umiltà esprime la fedeltà del Cristo rispetto Padre, la mitezza manifesta la suo atteggiamento verso gli uomini, 5,5; 9,13; 12,7; 21,5: Questa mitezza che trova la sua compiuta forma nella comunione che il Cristo accorda ai peccatori e ai disprezzati, v 28a, è ugualmente in modo fondamentale obbedienza e attuazione della volontà di Dio. L’accento antifarisaico è di nuovo percettibile: l’obbedienza perfetta di Gesù lo suggerisce per opposizione ai rabbini ipocriti e duri di cuore. Gesù ha compiuto esemplarmente la volontà di Dio di cui è annunciatore: Egli si rivela come giusto. Questa unità mai smentita tra il dire e il fare, questa “giustizia” senza eguali l’autorizza a invitare gli uomini a trovarlo [a imparare da lui] e a seguirlo»<sup>40</sup>. Nel v 29d viene promesso per la seconda volta al discepolo che «impara da lui, mite e umile di cuore» il riposo escatologico. «Ancora secondo la Sapienza, Sap, 8,16; Sir 6,19-31, Gesù lega il suo invito a una promessa: chi lo segue e obbedisce alla legge, troverà riposo. Come l’invito anche la promessa appare sotto una duplice forma, v 28b e v 29d; le due versioni, pur simili, non si possono considerare uguali. Nel v 28b Gesù dona direttamente il riposo. Nel v 29d sono coloro che vengono a Gesù che “troveranno riposo”, ma lo troveranno precisamente perché vengono a Gesù. Il v 19d esige tre precisazioni: a. è formulato sul modello di Ger 6,16; b. il verbo “*eurēskete*” significa qui “troverete”, nel senso di ricevere, di ottenere un dono divino; c. [l’espressione] “alle vostre anime, *tas psychas ymōn*”, in forza della sua origine veterotestamentaria, non designa la vita interiore o personale spirituale, ma la personalità nel suo insieme. Nella tradizione profetico-apocalittica veterotestamentaria-giudaica il riposo [o la pace, Sir 51,270] designa la felicità messianica, la felicità escatologica accordata ai giusti. In Matteo riposo conserva il suo senso soteriologico e descrive semplicemente la salvezza, attuale o escatologica? Non si tratta di una alternativa. Come l’indica il presente del v 30, i futuri dei vv 28b. 29d hanno un senso condizionale: se qualcuno risponde all’invito di Gesù, prende il suo giogo, allora egli prova immediatamente il riposo. Ma nella misura in cui obbedisce anche all’autentica volontà di Dio, gli è promessa anche la salvezza escatologica. La dichiarazione del Cristo è dunque profondamente paradossale. Essa unisce indissolubilmente imperativo e indicativo. E’ accettando il giogo di Gesù che accede al riposo, dove come dice Bonnard, “non c’è riposo ... che in una nuova fedeltà alla legge”<sup>41</sup>. Analogamente a Sir 51,27 e Sap 6,14 il Gesù matteano tramite l’«infatti, *gàr*» dell’inizio del v 30 termina il suo discorso, dando l’ultima motivazione della «dolcezza e leggerezza» del suo giogo. A differenza dei «fardelli pesanti, *phortía baréa*» degli scribi e dei farisei il giogo di Gesù è «dolce, *chrēstós*» e il suo «peso leggero, *phortíon elaphón*». «Non perché egli ha fatto lo sconto sulle esigenze della volontà di Dio, ma perché ha tolte le incrostazioni legalistiche degli scribi e dei farisei e ne

<sup>39</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 147.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 148-149.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 149-150; BONNARD, *L’évangile*, 170.

ha rivelato il nucleo originario ed essenziale: [l'amore di Dio e del prossimo compreso il nemico]. Fare al volontà di Dio [come agape] non è più un codice o un sistema morale da interpretare ed eseguire, ma seguire Gesù, che la rivela e attua in modo definitivo e pieno»<sup>42</sup>.

In sintesi, «presentando l'inno di giubilo della fonte Q, vv 25-27, Matteo esprime la sua cristologia. Sviluppa i vv 25-27 mediante i vv 28-30. Nell'attività rivelatrice del Figlio tra gli uomini si tratta di riconoscere il Gesù terreno che ha compiuto perfettamente la volontà di Dio nella sua vita come nel suo insegnamento. Partecipa alla rivelazione di Gesù chi si mette alla sua sequela e pratica il suo comandamento. In questa obbedienza alla predicazione del Gesù terrestre si trova la salvezza [e la pace] escatologica»<sup>43</sup>. Così appare già evidente che l'indicativo teologico, vv 25-26, tramite quello cristologico, v 27, fonda l'imperativo antropologico, vv 28-30.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella tradizione esegetica Mt 11,25-30 ha ricevuto due differenti interpretazioni. I vv 25-27 vengono generalmente interpretati in senso dogmatico, mentre i vv 28-30 in senso morale. Per G. Crisostomo il Figlio ha la competenza «di conoscere il Padre e di essere della sua stessa sostanza». *Com.*, 38. Per Tommaso d'Aquino «generando infatti il Padre diede autorità al Figlio, come ogni cosa che ha il Padre nella sua sostanza, così generando, partecipò a quello che generò la sua sostanza», *Cat. aur.*, 11,9. Secondo C. a Lapide «come infatti il Padre ha la natura così anche la conoscenza di sé e ogni cosa che egli ha, comunica al Figlio e, tramite il Figlio, a tutti gli altri uomini», *Com.*, 1,403. Per G. Crisostomo scribi e farisei si sono resi incapaci di ricevere la conoscenza dei misteri del regno «per il loro orgoglio»; mentre i discepoli, i semplici, essendo umili come Gesù, la ricevono. Infatti «l'umiltà è la madre di tutta la filosofia cristiana», *Com.*, 38. Similmente per C. Lapide, «l'umiltà è l'apice e il *breviarium* della dottrina e della perfezione evangelica» *Com.*, 1,405. Già fin da G. Crisostomo la pesantezza del giogo è il «peccato» e la sua leggerezza la «virtù», *Com.*, 38.

Dall'esposizione dei testi sembra possibile evidenziale come la cristologia teologica matteana fonda l'antropologia etica e questa, per riverbero, esprime quella. «La cristologia del Figlio, proclamata nei vv 25-27, è dunque specificata nei vv 28-30 a partire dal tema della Legge»<sup>44</sup>. Non si tratta di dedurre dalla cristologia matteana la sua etica, ma come proprio la cristologia e già etica cristiana.

Benché l'ambientazione del testo sia redazionale, tuttavia l'accento non sul tempo in generale, ma sul momento particolare o kairotico denota una rilevanza etica. Secondo Luca è il buon esito della missione dei discepoli che motiva immediatamente l'inno di giubilo nello Spirito di Gesù. Tuttavia secondo Luca e Matteo l'inno di Gesù sembra connesso anche con la sordità e il rifiuto delle popolazioni della Galilea, cioè di Nazaret, Corazin, Betsaida, Cafarnao, non solo della parola e dell'azione di Gesù, ma della sua stessa personalità. Di fronte a questo negativa accoglienza della sua attività, Gesù prende atto del fatto, ma non va in crisi, bensì inaspettatamente glorifica il Padre. Non lo loda però masochisticamente a motivo della sconfitta, ma neppure immediatamente per l'intravisto e inatteso comportamento del Padre. Nell'ottica teocentrica biblica anche ogni evento-fatto umano viene ricondotto alla sua causa ultima, Dio. La causa prima ed immediata sono i suoi galilei ritenuti da Gesù come responsabili. Perciò l'inno di Giubilo trae origine da Gesù stesso. Egli, proprio come umile, *tapeinós*, condotto dallo Spirito, integra nella sua persona-

<sup>42</sup> FARBRIS, *Matteo*, 277-278.

<sup>43</sup> ZUMSTEIN, *La condition*, 150-151.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 151.

lità questa prima sua sconfitta. La sua integrazione non è masochista, ma sana e realista. Gesù intravede un suo secondo modo di realizzare il regno di Dio. Muovendo da se stesso, incomincia e/o continua il suo cammino verso la pasqua. Di fronte all'indubbio rifiuto dei galilei, e all'accoglienza del piccolo gruppo dei discepoli, Gesù comprende meglio la più ampia e originaria economia del Padre non solo rispetto alla rivelazione della sua regale misericordia verso ognuno che non la rifiuta, ma anche rispetto a se stesso come suo Figlio. L'espressione di questa espressione, non è una richiesta di aiuto per superare la difficoltà né tanto meno di perdono per eventuale sue deficienze, mai Gesù chiede perdono per sé al Padre, ma è un inatteso inno di giubilo. Gesù innalza al Padre ad un tempo inno di confessione, di grazie e di lode. Ciò suppone una imprevista e gioiosa esperienza della sua stessa azione. Due sembrano i motivi. Il primo è soggettivo. Infatti proviene dalla novità della relazione con Dio. Infatti, oltre a sperimentarlo, come ogni ebreo del suo tempo, quale Signore o Creatore del cielo e della terra, lo scopre come suo Padre e quindi sperimenta se stesso come suo Figlio. Questo diretto rivolgersi in prima persona a «te Padre, *soi, Páter,*» è la fonte della confessione dossologica che Figlio Gesù Cristo esprime a Dio Creatore come suo Padre. La sua esperienza personale diventa fonte di confessione, di gratitudine e di lode al Padre. Gesù, vive la sua preghiera e così la sua preghiera diventa la sua vita. Il secondo motivo è oggettivo e consiste nell'esperienza del comportamento dei conterranei galilei nei suoi confronti. Da una parte constatata che quelli più preparati per comprenderlo e accoglierlo lo rifiutano e lo osteggiano. Di fronte a questa ostilità Gesù non si deprime né si arrabbia né li condanna, ma come gli antichi profeti, rivolge a loro la minaccia escatologica per riportarli alla realistica comprensione della kairoticità della situazione salvifica da lui attuata. Dall'altra parte, con sua sorpresa, scopre che i meno preparati, i semplici, gli incoltivati teologicamente ed eticamente, lo comprendono, lo accolgono, gli credono. Gesù interpreta ad un tempo questo paradossale e antitetico comportamento degli uni e degli altri come il modo di chiudersi dei primi e aprirsi dei secondi e come il modo di celarsi del Padre ai primi e di svelarsi ai secondi. Comprende questo paradossale e antitetico comportamento dei suoi contemporanei e del Padre come l'economia teologica o la benevola volontà del Padre stesso. Questa compressione del rovescio dell'ordito dell'interrelazione tra Gesù, i suoi contemporanei, il Padre diventa la sua stupita esclamazione. «Sì, o Padre, perché così s'è attuata la tua sovrana decisione, *eudokía*, presso di te». L'esperienza della regale decisione o compiacenza del Padre, colta nella concretezza della propria esistenza, in apparenza fallimentare, introduce Gesù a comprendere il dono del Padre. In antitesi al rifiuto dei suoi contemporanei e in sintonia con l'accoglienza dei suoi semplici discepoli, Gesù sperimenta la sua competenza della sovrana volontà o compiacimento del Padre come dono. L'essenza e il modo della sua missione di annunciatore della regale decisione salvifica compiacenza del Padre di ognuno che l'accoglie sono sperimentati da Gesù come dono del Padre. Ma poiché azione, modo e oggetto della sua azione di profeta itinerante della regalità del Padre fanno un tutt'uno con lui stesso, Gesù si sperimenta come dono della compiacenza Padre. Tale compiacenza che il Padre ha di lui si identifica che la stessa conoscenza paterna di Gesù. Egli, in antitesi al rifiuto dei molti competenti e in sintonia con l'accoglienza dei pochi semplici, si sperimenta non come oggetto, ma come soggetto della regale compiacenza o conoscenza biblica del Padre. Gesù si sperimenta in modo esclusivo anzitutto conosciuto cioè pre-diletto, amato dal Padre come suo unico Figlio. Per conseguenza Gesù si percepisce in modo esclusivo come conoscente, prediligente e amante il Padre come suo unico Figlio prediletto. Questa dinamica reciprocità costituisce ad un tempo l'unione o unità che Gesù percepisce con il Padre e la specifica e

distinta identità della sua personalità umana di Figlio rispetto al Padre ed ogni altro uomo. Simile sua nuova identità se da una parte lo mantiene in continua relazione filiale con il Padre, dall'altra non lo allontana dagli uomini. Quanto si percepisce unico Figlio prediletto del Padre e altrettanto si comprende come uomo, umile, semplice. Questa dinamica unità e distinzione tra sé il Padre e ogni uomo costituisce la sua autorevole competenza di benevolo e compiacente rivelatore a chi vuole. L'esperienza della compiacete conoscenza passiva e attiva tra il Padre e Gesù diventa la corrispondente compiacenza conoscenza rivelativa tra Gesù e chi accoglie la sua autorivelazione. La compiacente autorivelazione reciproca tra il Padre e Gesù fonda, contenutizza e modalizza quella tra Gesù e i semplici che l'accolgono e lo riconoscono come Figlio di Dio. In forza di questa sua personalità di Figlio prediletto dal Padre e accolto dai semplici egli può percepirsi, atteggiarsi e comportarsi come lo storicizzante Sapienza personalizzata del Padre. Infatti egli proprio come l'autentica ed unica Personalità-Sapienza sperimenta compassione non per i generici tutti, ma per tutti gli «affaticati e oppressi» dal peso del nomismo moralistico rabbinico e per questo li invita a venire o a andare da lui stesso come il me del noi. L'esclamativo imperativo «orsù, suvvia, venite qui, presso di me» corrisponde alla sua chiamata non tanto alla sequela missionaria ma a quella esistenziale. E' una vocazione a partecipare alla sua stessa esistenza come prediletto Uomo-Figlio del Padre. La sua duplice identità di Uomo-Figlio fonda la sua possibilità di parteciparsi esistenzialmente a tutti gli oppressi dal moralismo nomistico affinché possano attuare esistentivamente la loro identità cristiana. Infatti a tutti questi in persona promette l'atteso riposo della salvezza esistenziale. Nella «concezione "antifarisaica" della cristologia sapienziale si tratta della salvezza, che il discepolo trova già in Gesù come (portatore della) divina (volontà di) rivelazione»<sup>45</sup>. Gesù stesso è ad un tempo azione e realtà della riposante salvezza esistenziale. Questo invito al riposo salvifico non esonera dall'impegno, ma libera dall'ingiusto carico del moralismo farisaico. Lo stesso riposo salvifico è già ad un tempo forza e indicazione o contenuto e modo dell'esistenza cristiana. Lo stesso Gesù che promette e dona il riposo salvifico invita coloro che egli rende salvificamente riposanti a prendere su di loro il suo giogo. «Il giogo, *zygós*, fa parte della terminologia matteana della sequela: seguire l'interpretazione della legge di Gesù invece di quella dei farisei»<sup>46</sup>. Ma anche in questa esperienza non si tratta di prendere il giogo proprio di Gesù, ma quello che, opposto a quello farisaico, egli dona come rivelazione dell'autentica compiacenza del Padre, che è l'amore per il prossimo come per se stessi e per Dio tramite i beni infraumani. Gesù stesso indica il modo per comprendere e attuare l'autentica implicanza della rivelata e benevola volontà del Padre. Gesù invita a «imparare da lui». L'invito non significa ripetere il comportamento né tanto meno l'esperienza di Gesù. «L'espressione "imparate da me", v 29, si identifica con la sequela, cf 9,13»<sup>47</sup>. Questa consiste nel prendere Gesù quale esempio per attuare, analogamente a lui, la volontà del Padre come amore. Secondo il significato originario del verbo si tratta di apprendere dalla concreta esperienza di Gesù come diventare suoi discepoli cristiani. Il suo modo di comprendere e attuare la benevola volontà del Padre, anche e soprattutto nella situazione disagevole, indica quello del cristiano e così tramite e assieme a lui lodare il Padre. Gesù delinea due tratti della sua personalità per indicare come in concreto si può e si deve diventare suoi discepoli cristiani. Il primo è la mitezza del credere incondizionato e dell'amore integrale. «Rinuncia alla

<sup>45</sup> P. FIEDLER, *anapauō*, DENT 1, 230.

<sup>46</sup> W. SCHENK, *zygos*, DENT 1, 1517.

<sup>47</sup> H. FRANKEMÖLLE, *prays*, DENT 2, 1088.

violenza e fiducia sorretta dalla fede in Jahve [Padre] caratterizza il *práys*» Gesù<sup>48</sup>. La mitezza di Gesù non è la dolcezza delle belle maniere, opposte a quelle sgraziate, ma la corrispondenza tra propria identità di Figlio e propria espressione di Uomo. La mitezza per Gesù come per i cristiani è la fedeltà dell'autenticità dell'amore. Il secondo tratto che Gesù offre, proprio come Cristo o Messia regale «mite, *'aní*, Zc 9,9, per l'identità esistenziale del cristiano, è «l'umiltà del cuore». Non si tratta del moralistico autoabbassamento o umiliazione in antitesi alla vuota autoesaltazione, ma è una ulteriore specificazione della mitezza, data dal cuore. L'umiltà di Gesù è la sua mitezza di cuore. Il tratto esterno della mitezza ha il suo fondamento nell'identità dinamica del cuore o della persona ontologica rispetto alla sua corrispondente espressione o personalità assiologica. «Nell'invito di Mt 11,29 la specificazione "rispetto al cuore, *tē kardía*" non significa un rafforzamento della condizione di umiltà, ma delimita l'ambito in cui Gesù è umile e conferisce alla "povertà, *tapeinós*, combinato con "mite, *práys*", appunto il senso di umile»<sup>49</sup>. Come Gesù se i discepoli cristiani si comprendono e si esprimono con mitezza e umiltà di cuore non solo trovano riposo, ma sono già nel riposo salvifico escatologico o pace. Tale riposante pace non concerne solo l'essere profondo e persona esistenziale, ma anche la sua dimensione psico-somatica o personalità assiologica esistenziale. Chi è e vive come mite e umile di cuore sperimenta, pur parzialmente, nonostante gli inevitabili condizionamenti esistenziali umani e difficoltà relazionali, già la definitiva consolazione salvifica o pace pneumatica, Mt 5, 4. Gesù e i cristiani, sperimentando il già del non della pace escatologica, a differenza del giogo sgradito e pesante dei farisei, giungono lentamente a sperimentare la rivelazione e la conseguente attuazione del benevolo piano salvifico del Padre come «giogo soave/gradevole, *chrēstós*» o come un «peso leggero, *elaphón*». Così per Gesù come per i cristiani, a tutti gli uomini di buona volontà, si può giungere a sperimentare, sia pure incoattivamente, come «nella tua voluntade è la nostra pace».

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, 1088.

<sup>49</sup> H. GIESEN *tapeinos*, *DENT 2*, 1566.

## *Quindicesima domenica del Tempo ordinario*

Quel giorno Gesù uscì di casa e sedette in riva al mare. Si radunò attorno a lui tanta folla che egli salì su una barca e si mise a sedere, mentre tutta la folla stava sulla spiaggia. Egli parlò loro di molte cose con parabole. E disse: «Ecco, il seminatore uscì a seminare. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; germogliò subito, perché il terreno non era profondo, ma, quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. Un'altra parte cadde sui rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono. Un'altra parte cadde sul terreno buono e diede frutto: il cento, il sessanta, il trenta per uno. Chi ha orecchi, ascolti». Gesù parla con parabole. Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: «Perché a loro parli con parabole?». Egli rispose: «Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Poiché a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha. Per questo ad essi parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono. Così si compie per loro la profezia di Isaia che dice: *Udrete, sì, ma non comprenderete, guarderete, sì, ma non vedrete. Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, perché non vedano con gli occhi, non ascoltino con gli orecchi e non comprendano con il cuore e non si convertano e io li guarisca!* Beati invece i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché ascoltano. In verità io vi dico: molti profeti e uomini giusti hanno desiderato vedere ciò che voi guardate, ma non videro, e ascoltare ciò che voi udite, ma non ascoltarono! Ascoltate dunque la parabola del seminatore: ogni volta che uno ascolta la parola del Regno e non la comprende, viene il Maligno e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo la strada. Quello che è stato seminato sul terreno sassoso è colui che ascolta la Parola e l'accoglie subito con gioia, ma non ha in sé radici ed è incostante sicché, appena giunge una tribolazione o una persecuzione a causa della Parola, egli subito cede. Quello seminato tra i rovi è colui che ascolta la Parola, ma la preoccupazione del mondo e la seduzione della ricchezza soffocano la Parola ed essa non dà frutto. Quello seminato sul terreno buono è colui che ascolta la Parola e la comprende; questi dà frutto e produce il cento, il sessanta, il trenta per uno (Mt 13,1-23).

Il tema di questa domenica è come ascoltare in modo attuativo la parola di Dio.

### **1. Il testo e il conteso di Mt 13,1-23**

Nella prima lettura il testo profetico isaiano garantisce che la Parola di Jahve non rimane «senza aver operato ciò» per cui è stata inviata, Is 55,11. Nell'inno salmodico i fedeli sono inviati e lodare Jahve perché, grazie all'azione divina, «i prati si coprono di greggi, le valli si ammantano di grano, tutto canta e grida di gioia», Sal 65, 14. Nella seconda lettura l'apostolo assicura che già fin nell'attuale gemito della matura e dell'umanità le «primizie dello Spirito» assicurano la pienezza della vita dei figli di Dio, Rm 8,23. Il brano evangelico matteo, nonostante l'inevitabile parziale infruttuosità dovuta alla non accoglienza umana, la parola di Dio fruttifica «ora il cento, ora il sessanta, ora il trenta per uno», Mt 13,8.

Il contesto del testo introduce alla sua comprensione. Secondo l'ottica mattea Gesù, partito da Nazaret, 4,12, attuato il suo primo giro di profeta itinerante nella

Galilea, ora, dopo il DM, cc., 5-7 e i due cc., 8-9, sulle «opere di Cristo», 11,2, il discorso missionario, c. 10, i due cc., 11-12, sul rifiuto di Gesù, 11,20-24, ritorna a Nazaret, 13, 53-58. «Matteo, infatti, aggiunge alla breve chiusura sulle parabole, vv 51-52, una conclusione, vv 53-58, sui cc. 11-13, la cui portata si estende all'insieme, 4,12-13,52: Gesù non è stato accolto dai suoi; il popolo a cui era diretta la promessa, non ne riconosce il compimento»<sup>1</sup>. Il brano evangelico, 13, 1-23, ha il suo contesto letterario nel c. 13, costituito da sette o otto parabole. Tra le varie ipotesi si potrebbe proporre questa strutturazione. «I. *Introduzione* [al capitolo]: Gesù in riva al mare parla alla folla in parabole, vv 1-3a: note redazionali; - parabola del seme, vv 3b-9 (I). II. *Introduzione* [alla spiegazione]: i discepoli si accostano a Gesù, v 10a: redazionale: - domanda di spiegazione: perché parli in parabole, vv 10b-17; - spiegazione della "parabola del seminatore", vv 18-23; - parabola della zizzania in mezzo al grano, vv 24-30 (II); - parabola del grano di senapa, v 31 (III); - parabola del lievito nella pasta, vv 32-33 (IV); III. *Introduzione*: Gesù lascia la folla e entra in casa; i discepoli si accostano a Gesù, v 36a: - domanda di spiegazione, v 36b; spiegazione della parabola della zizzania, vv 37-43; - parabola del tesoro nascosto nel campo, v 44 (V); - parabola del mercante di perle, vv 45-46 (VI); - parabola della rete (spiegazione), vv 47-48.49-50 (VII). *Conclusione*: dialogo di Gesù con i discepoli sulla "comprensione" di tutte queste cose, vv 51-52: - parabola del padrone di casa e del tesoro, v 52 (VIII). Quello che attira l'attenzione in questo quadro è la disposizione simmetrica delle scene: Gesù-folla all'aperto, vv 1-35; Gesù-discepoli in casa, vv 36-52. Si può notare anche che nella parte centrale la corrispondenza tematica delle parabole è di tipo chiastico o incrociato.

Gesù-discepoli;

- parabole della *zizzania*( buoni cattivi) - parabola del *tesoro nascosto*
- parabola del *grano di senapa*;      - parabole del *mercante di perle*
- parabola del *lievito nella pasta*;      - parabola della *rete* (buoni cattivi).

Gesù-folla.

Restano fuori dello schema simmetrico la parabola del seme, vv 3b-9, e le due spiegazione delle parabole, intitolate rispettivamente "parabola del seminatore", vv 19-23, e "parabola della zizzania, vv 36-43"<sup>2</sup>. Questa complessa strutturazione redazionale matteana rimanda al problema della fonti. «Mt 13,1-52, Mc 4,1-34 e Lc 8, 4-18 si presentano nella Sinossi come tre versioni dello stesso fatto dell'insegnamento di Gesù. Da una parte all'altra le differenze sono considerevoli»<sup>3</sup>. «Delle sette (o otto) parabole di Matteo, due si trovano anche in Marco, il seminatore e il grano di senapa, e una in Luca, il seminatore, le altre cinque non hanno paralleli [nei due testi]. Questa situazione si può spiegare con lo schema delle fonti, Marco e Q e facendo appello ad un tradizione propria di Matteo, oppure con un'immagine più elastica e complessa della storia della tradizione evangelica»<sup>4</sup>.

Questo complesso originario del testo rimanda a quello culturale del testo stesso. Lo sfondo culturale del linguaggio è quello della vita quotidiana della Galilea del Nord. L'ambiente del Gesù storico è quella dello del rifiuto della predicazione di Gesù da parte delle classi più preparate della Galilea accolta invece dai discepoli. A livello della tradizione ecclesiastica circa il rapporto tra folle che ascoltano e non comprendono e discepoli che ascoltano e comprendono si danno tre prospettive: antitesi tra sinagoga e chiesa e tra buoni e cattivi di fronte al giudizio finale e tra

<sup>1</sup> M. M. GODET, *Gesù parla alle folle in parabole, La parola per l'assemblea festiva*, 44, Queriniana, Brescia, 1970,40.

<sup>2</sup> FABRIS, *Matteo*, 300-301.

<sup>3</sup> J. DUPONT, *Le chapitre des paraboles, E' tudes sur les évagiles synoptiques*, 1, Petters, l Leuven 1985, 215.

<sup>4</sup> FABRIS, *Matteo*, 302.

cristiani che ascoltano e non fanno la parola e quelli che ascoltano fanno la volontà di Dio. «Riprendendo dalla sua fonte l'antitesi tra discepoli e folla, non esprime l'opposizione che separa il cristianesimo e dal giudaismo, meno ancora quella che distingue tra buoni cattivi cristiani, ma quella che più largamente, separa coloro che fanno la volontà di Dio e quelli che non la fanno, quelli in cui la parola porta frutto e quelli che la lasciano improduttiva. Il criterio che differenzia gli uomini e in base al quale saranno giudicati, è la pratica della giustizia piuttosto che l'appartenenza a questa o a quell'altra comunità religiosa [giudaica e cristiana]»<sup>5</sup>. Il brano del vangelo odierno, oltre l'introduzione generale al capitolo, vv 1-3b, ha un'evidente struttura tripartita concentrica: A. esposizione di una parabola alla folla, vv 3b-9; B. motivo del parlare in parabole, vv 10-17; A'. spiegazione della parabola ai discepoli, vv 18-23. Il genere letterario risulta così pure tripartito. Per quanto riguarda il genere parabolico già nei LXX il termine parabola, *parabolē* traduce per 28x l'ebraico *mashāl*, che vuole dire sentenza, enigma paragone. La parabola evangelica è il racconto di un «azione significativa» dell'uomo, di Gesù, di Dio, come «mezzo di dialogo per superare un dissenso» o per far comprendere attraverso una implicanza e un ragionamento impilato il significato alluso dal racconto<sup>6</sup>.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 13,1-23

La presentazione dell'introduzione al capitolo, vv 1-3a, prepara la presentazione delle tre parti del brano evangelico odierno.

I vv 1-3a, hanno il loro parallelo sinottico in Mc 4,1-2. Rispetto al testo marciano quello matteano si compone di tre parti, di cui solo la seconda corrisponde al testo marciano. Anzitutto il primo evangelista aggiunge una precisazione crono-topografica. Egli distacca ma anche congiunge temporalmente e spazialmente l'azione parabolica di Gesù da quanto precede. Ai rifiuti di 11,16-24 segue un appello di ascoltare la sua parola, 13, 1-3a. Il testo redazionale matteano offre tre indicazioni. Nel v 1a anzitutto a differenza di Marco il primo evangelista dà una indicazione di tempo: «in quel giorno» per indicare l'inizio di un nuovo periodo dell'attività di Gesù quello del parlare alle folle refrattarie. In secondo luogo nel v 1b il Gesù matteano, «uscito dalla casa» di Cafarnao, luogo della formazione di Gesù dei discepoli, in cui si era stabilito, 4,13; 12,46, sceglie le rive del lago di Genezaret come suo nuovo ambiente di missionario itinerante. Questa nuova ambientazione consente a molte folle di partecipare alla sua attività, v 2a. Per attuare tale azione e gli si discosta un po' con la barca dalla riva per poter parlare, dopo essersi seduto, da questo nuovo pulpito alla folla sostante sulla spiaggia, v 2b. Nel 3a Matteo precisa il nuovo modo di parlare di Gesù Marco qualifica questo parlare di Gesù come «insegnare» la sua «dottrina» in parabole, 4,2. Matteo sostituisce l'«insegnava, *edíasken*» marciano con il semplice «parlò, *elálesen*». Il Gesù matteano usa insegnare per indicare la volontà di Dio da fare, 7,28-29, mentre adopera il semplice parlare per annunciare per indicare il parlare «in parabole» che solo i discepoli comprendo, ma non le folle refrattarie. Inoltre in senso polemico il Gesù matteano usa il semplice verbo parlare per denunciare l'ostilità dell'autorità giudaica. Le parabole non sono una rivelazione né un insegnamento, ma un appello rivolto alle folle già ostili a Gesù. «La rivelazione [dei misteri del regno] non è destinata alla folla, incapace di comprendere. Non ci si stupisce che Matteo non abbia voluto presentarla come un "insegnamento", oggetto del discorso sul monte, impartito alla folla. Al contrario egli non parla di "di insegnamento" a proposito delle istruzioni riservate da Gesù ai suoi discepoli»<sup>7</sup>. In sintesi,

<sup>5</sup> J. DUPONT, *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, E'dudes, 2, 888.

<sup>6</sup> J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 16. 31. 35

<sup>7</sup> DUPONT, *Le point*, 2, 904-905.

in questo nuovo sfondo crono-spaziale «il discorso in parabole non è una rivelazione o istruzione di Gesù alla masse ben disposte, ma un appello urgente e una presa di posizione difensiva di Gesù verso l'ambiente refrattario giudaico. A questi destinatari Gesù parla "in parabole", cioè con un linguaggio enigmatico e simbolico»<sup>8</sup>.

*A. La parabola delle semente e dei terreni, vv 3b-9*

Lo sfondo del linguaggio è quello agricolo della Galilea del Nord attorno al lago di Genezaret. Il testo ha una struttura quadripartita con introduzione e conclusione. «a. *Gesto iniziale del "seminatore"*, v 3b; b. *vicenda del seme sul terreno*: - sulla strada, beccato dagli uccelli, v 4; - sul terreno sassoso, bruciato dal sole, v 5-6; - tra le spine, soffocato, v 7; - su terreno buono, dà frutto in tre percentuali, v 8; c. *invito all'ascolto*, v 9»<sup>9</sup>. La dinamica del racconto è data dalla contrapposizione tra le tre situazioni di sterilità e la quarta di fecondità. Analoghi contrasti narrativi presentano l'apologo di Iotam, Gdc 9,7-15 e le parabole dei vari operai della vigna e dei talenti, Mt 20,1-16; 25,14-30. Pur con molte differenze in tutti questi racconti «è soprattutto il contrasto che interessa»<sup>10</sup>.

L'introduzione redazionale matteana, v 3b, ha valore funzionale, far partire l'evento dell'azione da cui inizia il contrasto. I tre sinottici usano un'espressione significata tele evento. «Ecco, uscì colui che semina per seminare». L'esclamativo «ecco, *idoù*» in bocca a Gesù sottolinea l'inizio di un avvenimento importante, 7,4; 23,34; 28, 20. L'aoristo «uscì, *exēlthen*», Mt 15,21; Mc 1,38, indica «un avvenimento unico [passato], cominciando dal quale si svolgono quelli che seguono»: la varie situazioni della semente<sup>11</sup>. Il soggetto che attiva tale processualità evenenziale non è il seminatore, ma «colui che semina, o *speirōn*». Il participio presente articolato può dare un certo risalto a tale figura, ma lo rende una figura importante agli effetti dello svolgimento del racconto e solo pallidamente potrebbe alludere a Gesù, il raccontatore della parabola. Infatti nel racconto il seminatore «si limita invece a gettare le sementi, dopo di che scompare»<sup>12</sup>. L'accento non cade neppure sull'azione del seminare, scopo dell'uscita e del lavoro di colui che semina, ma sulla semente. Infatti Luca, 8,5, precisa che l'oggetto del seminare è «il suo seme». Tuttavia il punto semantico della parabola non è neppure la semente in se stessa considerata, ma piuttosto la sua differente sterilità-fruttuosità in rapporto ai vari terreni.

Nell'azione del seminare la semente cade su differenti terreni. Mentre Marco e Luca parlano in modo più allusivo alla Parola, di seme al singolare; Matteo, con più aderenza alla realtà, usa semi al plurale. La dinamica del rapporto dei semi dipende non dalla loro infecondità ma da quella dei terreni. Gesù, il parabolista, ha danti sé non la fertile piana di Ysreel o la terra alla falde del monte Tabor, ma «i piccoli campi invasi dalle rocce o dalla lava, nei dintorni di Nazaret o a nord di Cafarnao»<sup>13</sup>. Il primo terreno, v 4, in cui cadono i semi/semi non è il campo seminabile, ma la strada o più precisamente sul sentiero battuto, spesso una scorciatoia, che attraversa gli appezzamenti seminati, Mt 12,1. In questa situazione il seminatore non può evitare che, suo spargere la semente, alcuni semi cadano sul battuto e duro sentiero. La sorte di questi semi già decisa. Gli uccelli, scorgendoli facilmente, si precipitano per divorarli. «I primi semi non riescono neppure ad attecchire; la loro sorte si consuma in un attimo: il cadere sul sentiero, il sopraggiungere degli uccelli, l'essere divo-

<sup>8</sup> FABRIS, *Matteo*. 304.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 304.

<sup>10</sup> J. DUPONT, *La parable du semeur, Etudes*, 1, 239.

<sup>11</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Studi sul vaneglo*, EP, Cuneo (Balsamo) 1974, 359.

<sup>12</sup> J. DUPONT, *Il seminatore uscì a seminare, Parola per l'assemblea festiva*, 43, Queriniana, Brescia 1974, 38.

<sup>13</sup> LÉON-DUFOUR, *Studi*, 360.

rati, è un tutt'uno»<sup>14</sup>. Il secondo terreno, vv 5-6, più ampio del primo ed è costituito dalle pietre che si trovano tra la terra, ma del terreno «pietoso». Nel contesto dei terreni collinari della Galilea, il terreno roccioso, v 5, è un sottile strato di terra sulla roccia sottostante. Il seminatore può ancor meno evitare che, nella sua azione di seminare, parte di semi cada su questo terreno, «con non molta terra». L'esito di questi semi non sembra compromesso. Infatti data «la non profondità della terra» basta un po' di pioggia autunnale per inumidire e l'ancor calore estivo della roccia sottostante per farli germogliare prima ancora dell'inverno. Ma già a primavera inoltrata, quando «il sole» diventa più violento, v 6, i germogli non avendo «radice» profonda si seccano. «Il secondo gruppo riesce invece ad attecchire, ma a causa dello strato roccioso non potrà andare oltre un esile germoglio, destinato ad essere annientato al levarsi del sole»<sup>15</sup>. Essendo gli appezzamenti seminativi estirpati, più che arati, appena caduta la prima pioggia, rimangono circondati da bordi ancora invasi da rivi e spine, per cui il seminatore, nella sua azione di seminare, non può evitare che parte dei semi cade su questi terreni, v 7. Poiché le spine d'inverno si seccano, i semi caduto tra di esse possono germogliare e crescere. Ma a primavera il rigoglioso crescere delle spine li «soffocano», prima ancora di giungere a maturare. In Mc 4, 7 si annota che «non diede frutto» «Il terzo [gruppo di semi] raggiungerà uno stadio ben più avanzato avendo tutta la possibilità a differenza del precedente, di sviluppare regolarmente le sue ardcie; sarà però "soffocato" dalle spine; nel termine [strozzo, *apépnixan*] c'è come un senso di lotta: la pianta è carica di vitalità ma viene sopraffatta, soverchiata» da una più violenta vitalità, quella delle spine dalle radici più profonde, oltre la roccia<sup>16</sup>. Da ultimo, v 8, il seminatore affida intenzionalmente al terreno appena arato dopo la prima pioggia, così da poterlo coprire dopo la seconda pioggia. I semi così affondati «terra bella/buona» giungono a maturazione, donando così il loro «frutto, *karpón*». Anche tale frutto è differenziato. Matteo, invertendo l'ordine di Mc 4.8, annota che alcuni semi producono «il cento, altri il sessanta e altri il trenta». Questa triplice decrescente fecondità, 1/100, 1/60, 1/30, più che far riferimento alla eccezionale fertilità della zona costiera del lago di cui parla G. Flavio, *De Bell*, 3,10,8, 516-521, serve per fare risaltare, a livello del racconto, il contrasto tra la triplice decrescente sterilità di semi/terreni e la triplice decrescente fecondità dei semi/terreno buono. «L'ultimo gruppo [di semi], infine, riuscirà a percorrere senza intoppi tutto l'arco della crescita, fino alla maturazione dei frutti»<sup>17</sup>. L'invito ad ascoltare per comprendere, v 9, ha funzione di minaccioso avvertimento perché potrebbe sfuggire qualche cosa di importante. «Nel caso di Gesù esso suona come un avvertimento e appello ad un popolo refrattario e ostinato, sullo stile dei profeti, 11,15. Sotto la penna di Matteo lo stesso invito assume i toni dell'esortazione per un fruttuoso ascolto della parola, 13,43»<sup>18</sup>. A livello di racconto l'oggetto dell'attenzione dell'ascolto per comprendere è il punto semantico della parabola non si tratta delle sterilità/fecondità di quattro semi/terreni presi separatamente né di tre parti di sementi/terreni sterili marginali e una quarta parte di semente/terreno fertile. Infatti smenti/terreni sterili costituiscono solo una parte marginale dell'intero. Il punto della parabola è rapporto strutturale tra tre sementi/terreni sterili e tre sementi/unico terreno fertile. Si tratta di un rapporto binario antitetico. «Sulla struttura essenzialmente binaria, e non quadruplica, del racconto, sussiste un largo consenso. La contrapposizione essenziale fra *due* realtà

<sup>14</sup> V. FUSCO, *Parola e regno, La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Morcelliana, Brescia 1980, 312.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>18</sup> FABRIS, *Matteo*, 305-306.

*l'esito negativo e quello positivo, come confermano anche il bilanciamento tra tre insuccessi e i tre successi. Ma nessuno dei due aspetti può essere eliminato. Quello che viene descritto non è un successo qualsiasi ma un successo contrastato. Un successo-nonostante-l'insuccesso oppure l'insuccesso-nonostante-il-successo [a livello del Gesù storico e della comunità ecclesiale? Come in una semina è inevitabile che ci siano delle perdite, così non si deve pretendere che l'intero popolo al cento per cento dia una risposta positiva; il carattere minoritario della comunità non costituisce una smentita alla rivendicazione escaologica-messianica]<sup>19</sup>.*

*B. Motivo della predicazione in parabole, vv 10-17*

Nei vv 10-17, su domanda dei discepoli, il Gesù matteo chiarisce il perché parla in parabole. In Mc, 4,10, i Dodici lo interrogano genericamente «circa le parabole»; in Lc 8,9 «i suoi discepoli lo interrogano sul significato della parabola» della semenza. Nell'uno come nell'altro evangelista Gesù dà una sola risposta confermata dal testo di Is 6,9-10. In Marco 4,11-12 «le parabole di Gesù sono un discorso cifrato, che viene spiegato ai suoi discepoli. Dio dà loro di vedere e udire nella fede [il mistero del regno]. Per "quei di fuori", terreno sterile, le parabole restano un discorso cifrato, perché non si convertono. L'effettiva separazione di fede e incredulità viene spiegata in senso non antropologico, bensì strettamente teologico»<sup>20</sup>. «La cecità che qui si descrive come permessa da Dio (affinché, *ina* e *mēpote*, finali) e misteriosamente predetta dalla Scrittura, Is 6,9s, non è la cecità, per così dire, conseguente alle mancanti spiegazioni; ma la cecità antecedente, quella che sta più a monte: il non avere aderito a Gesù, il grande accecamento di Israele»<sup>21</sup>. In Lc 8, 10 per l'evangelista, "i misteri del regno di Dio" non consistono in una *gnosi* riservata agli iniziati e chiusa "a quelli di fuori", Mc 4,11, ma in una conoscenza che deve estendersi anche agli "altri". Conseguentemente, Luca omette l'ultima parte della citazione isaiana: "perché non si convertano e sia loro perdonato", Mc 4,12c. Non c'è rottura definitiva: Mediante Gesù e poi la chiesa missionaria, la porta rimane aperta a tutti, l'offerta di grazia è presentata di continuo a Israele e al mondo. Nei vv 11-12 e 13-15 Matteo dà due risposte alla domanda perché parla in parabole, completate da una dichiarazione supplementare, vv 16-17.

La prima risposta è bipartita. Anzitutto l'evangelista nel v 11, riprende l'affermazione teologica della fonte, Mc 4,11; Lc 8,10. «Gesù si allinea con la volontà divina in virtù della quale la rivelazione dei "misteri del regno" è riservata ai discepoli, con esclusione quindi della folla, "quelli". In secondo luogo, v 12, l'evangelista sfuma questa rigidità teologica, riportando qui un'altra sentenza di Gesù Mc 4,25; Lc 8,18. Il testo è un parallelismo antitetico in cui Dio è il soggetto sott'inteso del donare in abbondanza chi ha e di togliere a chi non ha quello che ha. Secondo Matteo il donare o meno la conoscenza dei misteri del regno non è arbitrarità divina, ma conseguenza di ciò che si ha o non si ha già. «La scelta divina è alla fine motivata dalla situazione degli stessi interessati; non esclude affatto la responsabilità personale, ma costituisce un giudizio: favorevole per coloro che "hanno", condanna per coloro che "non hanno"»<sup>22</sup>.

La seconda risposta, pure bipartita, vv 13-15, precisa la prima. Nel v 13 l'evangelista riprende il testo isaiano-marciano. Rispetto a quello isaiano premette come in Marco il vedere all'udire così da giungere al finale comprendere. Ma rispetto a Marco Matteo cambia il senso finale, «affinché, *hina*» dell'affermazione è causativa, «perché, *óti*». «Il senso del versetto ne viene radicalmente modificato: Gesù parla

<sup>19</sup> FUSCO, *Parola*, 312-313 e 326.

<sup>20</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 383 e 386.

<sup>21</sup> FUSCO, *Parola*, 263.

<sup>22</sup> DUPONT, *Il seminatore*, 46.

alla gente in parabole, non con lo scopo di impedire di vedere e di comprendere. La sua cecità è la sua sordità colpevoli sono la causa dei discorsi in parabole, che restando ad essa incompressibili, condannano e puniscono la sua durezza»<sup>23</sup>. Nei vv 14-15 si conferma la risposta con il testo di Is 6,9-10 accortamente introdotto. Infatti come in 2,17 e 27,9 così in 13,14 l'evangelista non usa la solita formula finale: «affinché, *hina*, si adempisse», ma consecutiva: «e così, *kai*, si adempie». A Matteo ripugna pensare che il misfatto di Erode, il tradimento di Giuda e l'indurimento della folla o di Israele siano effetti diretti della volontà divina. «Come una volta la predizione di Isaia, le parabole di Gesù sono la forma concreta del giudizio divino nei confronti di coloro che, incapaci di comprendere, sono condannati come colpevoli della propria cecità»<sup>24</sup>.

Nei vv 16-17 Matteo, continuando la tematica del vedere, riporta un detto risalente in sostanza al Gesù storico, come conclusione positiva alla risposta perché egli parla in parabole. Infatti l'enfatico «voi» del v 16 fa inclusione con il «voi» del v 11b. Luca riporta lo stesso detto più semplice, ma più universale, dopo l'inno di giubilo per la rivelazione riservata ai discepoli. Il testo può esprimere ad un tempo «la coscienza che Gesù ha avuto», rispetto alla grandi personalità, molti profeti e re, dell'AT «del suo posto nella storia della salvezza, arrivata, con la proclamazione della vicinanza del regno, al suo compimento», ma anche quella dei discepoli; essi sono «testimoni dell'attività di Cristo e quindi il fondamento della futura predicazione postpasquale: fanno da ponte tra il tempo di Gesù e il tempo della chiesa»<sup>25</sup>. Nel v 24 Luca confronta la beatitudine dei discepoli con il semplice desiderio, «vullero vedere» di molti profeti, solo annunciatori del tempo messianico e dei re davidici, portatori della promessa del Re-Messia. Il testo matteoano è bipartito: beatitudine dei discepoli e motivazione v 16; confronto con le grandi personalità dell'AT, v 17. Nel v 16 Matteo proclama beati non «gli occhi, perché vedono» come un Luca, ma «i vostri occhi, perché vedono», ma anche «le vostre orecchie perché sentono», assente in Luca. «In Luca si tratta degli occhi del corpo e di ciò che i discepoli vedono compiersi davanti a loro; Matteo traspone tutto sul piano spirituale. I discepoli sono beati in forza delle disposizioni d'animo che li rendono capaci di "vedere" e di "sentire", cioè di comprendere. E' per questo che si contrappongono alla folla: anch'essa, come loro, vede ciò che si compie, ma, in seguito alla sua cecità spirituale colpevole, si trova nell'impossibilità di riconoscerne la rivelazione dei misteri del regno»<sup>26</sup>. Il v 17 è introdotto non dal semplice lucano «infatti io vi dico», ma più impegnativo «in verità, *amēn*, infatti io vi dico». L'affermazione che segue conferma l'eccezionale beatitudine del reale vedere, udire e comprendere dei discepoli. Questa eccezionalità è rimarcata confrontandola non il «vullero» lucano, ma l'intenso «desiderarono» vedere/udire senza poter vedere e udire. Secondo Matteo i soggetti di questo desiderio non sono, come in Luca, i profeti e re, ma i profeti e i giusti, coloro cioè che hanno orientato la loro vita secondo la volontà di Jahve. Il neutro oggetto plurale, «le cose, *à*» da vedere/udire è l'intera storia delle azioni salvifiche messianiche attuate da Gesù Cristo. Così la risposta termina con «un detto di rilevanza cristologica, che rimanda all'attualità della salvezza, instaurata da Gesù stesso»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>25</sup> ROSSÉ, *Luca*, 399-400.

<sup>26</sup> DUPONT, *Il seminatore*, 48.

<sup>27</sup> GNILKA, *Il Vangelo*, 1,703.

A'. *La spiegazione della parabola, vv 18-23*

Il testo matteano ha i suoi paralleli sinottici in Mc 4,13-20 e il Lc 8,15. La spiegazione della parabola non risale a Gesù né è opera dei tre evangelisti, ma è dovuta alla comunità ecclesiale della comune fonte Q. Già a questo livello la parabola è diventata un'allegoria, sulla quale come Marco e Luca così anche Matteo ha elaborato la sua spiegazione. Questa «è una interpretazione posteriore originata da un'allegorizzazione della parabola, che riprende in parte il linguaggio della prima missione cristiana e ha come modello, dal punto di vista strutturale, le spiegazioni di parabole e di sogni proprie dell'apocalittica»<sup>28</sup>. Il processo dell'allegorizzazione consiste nello spostare l'attenzione dalla vicenda dei semi rispetto ai differenti terreni identificati con gli ascoltatori. Infatti si parla di «quelli seminati *speirómenoi*» o semplicemente di «quelli» o di «quello» sulla strada, sulla terra rocciosa, tra le spine, nella terra fertile. Le spiegazioni sottolineano le differenti qualità etiche di questi terreni personalizzati. «Da un capo all'altro [dell'allegoria] l'attenzione si ferma su terreni che ricevono il seme: questi terreni rappresentano differenti categorie di uomini che ascoltano "la parola". La spiegazione si preoccupa di prevenire i cristiani contro i pericoli a cui li espongono quelle disposizioni d'animo che impedirebbero di dare frutto che la Parola di Dio reclama da coloro che l'hanno ascoltata»<sup>29</sup>. Il messaggio della spiegazione marcano, sottolineando soprattutto l'incidenza della «tribolazione o della persecuzione della parola», 4, 17, «Marco lascia percepire la preoccupazione che i disagi che minacciano la perseveranza dei cristiani, quelli in particolare che provengono dalla persecuzione provocata del messaggio evangelico»<sup>30</sup>. Per Luca sono le prove della vita quotidiana che lentamente mettono in crisi la «perseveranza», 8,15, del «credere», 8, 13 dei cristiani. «Una fede che non resiste alla prova quotidiana presto sparirà»<sup>31</sup>. La spiegazione matteana, con minime varianti redazionali, sottolinea l'importanza dell'ascoltare, comprendere e fare la Parola. Infatti il tema della Parola, vv 18.19. 23, mette in risalto l'importanza del comprenderla, vv 19.23.51, per attuarla. Nel v 18 con un «dunque, *oûn*» il Gesù matteano invita con un imperativo i discepoli, che hanno avuto il dono il «conoscere i misteri del regno», v 18, ad «ascoltare, *akoúsate*, [la spiegazione della] parabola del seminatore». Tale ascolto implica già la sua attuazione. La spiegazione non concerne il seminatore né la vicenda della semente, ma dei terreni, espressi al singolare, come allegoria dei vari tipi di ascoltatori e attuatori o meno della parola. Nel v 19 il primo terreno, la strada, su cui cade la semente viene specificatamente identificato con «ognuno che ascolta, *akoúontos*, la parola e non comprendere, *mē syniéntos*». La vera causa della sterilità della semente sulla strada è l'ascolto senza comprensione e non il maligno, che serve per esprimere l'enigma di dell'incoerenza della personalità o cuore che ha ascoltato, ma non fa la parola. «Il cuore umano è l'organo capace di accogliere la parola. L'assoluto non capire, in concreto l'assoluto rifiuto della parola, fu per la comunità [matteana] sempre un enigma. Così entra in gioco il maligno. Egli ha - in questo caso - la possibilità di rubare il seme della parola posta nel cuore»<sup>32</sup>. Infatti la finale del v 19 precisa il senso dell'azione non del maligno né del seme, ma del terreno rispetto alla seme «seminato, *spareís*». «L'insuccesso [del seme] ha una ragione più profonda [dell'azione del maligno], che dipende da una *deficienza personale* dell'uditore: egli ascolta la parola, ma *non la comprende*. Questa mancanza di intelligenza è la causa della sua disgrazia» del seme<sup>33</sup>. Nei vv 20-21, muovendo dalla me-

<sup>28</sup> *Ibidem*, 705.

<sup>29</sup> DUPONT, *Il seminatore*, 42 e 43.

<sup>30</sup> *Id.*, *La parabole du semeur, E'tudes*, 1, 257.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>32</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 706.

<sup>33</sup> DUPONT. *Il seminatore*, 43-44.

desima terminologia, viene data la seconda spiegazione bipartita, positiva, v 20, e negativa, v 21, incominciando dai terreni pietrosi su cui cade «il [seme] seminato, *spareís*, poi». Naturalmente il terreno pietroso, o ascoltatore superficiale, dato il suo tepore sottostante, accoglie o «concepisce, *lambánōn*, subito, *euthýs*, con gioia, *charas*» la parola, ma non giunge a potare frutto, v 21. Infatti, poiché non il seme ma il terreno-ascoltatore pietroso «non ha in se stesso le radice» del seme seminato, «è incostante, *próskairos*». Mancanza di radice e volubilità, o ascolto senza comprensione, rendono il terreno-ascoltatore nell'evenienza di una «tribolazione, *thlípseōs*, o persecuzione, *diōgmoû*» a motivo della parola facilmente cedevole o «scandalizzato, *scandalízetei*». Chi è scandalizzato non è il seme, ma il terreno-ascoltatore superficiale, che ascolta ma non comprende e non fa la parola. Nel v 22 la spiegazione concerne il terreno-ascoltatore infestato dalle spine. Ancora una volta si passa dal seme al terreno. Infatti «il seme poi seminato, *spareís*, tra le spine, è l'ascoltatore, *akoúōn*, della parola». L'azione delle spine di questo terreno viene spiegata tramite due immagini simili che producono lo stesso effetto. «La preoccupazione, *mérimna*, del mondo e l'inganno, *apáte*, della ricchezza, soffoca[no], *sympnígei*, la parola». Non è la parola che si soffoca, ma la qualità negativa spinosa del terreno-ascoltatore preoccupato e ingannato dalla negativa esperienza umana. Questa condizione del terreno-ascoltatore rende il seme infruttuoso, *ákarpos*. Quindi, in analogia alla prima spiegazione, v 19, anche per la seconda e la terza si suppone che l'infruttuosità della parola sia causata dalla sterilità non della parola ma del terreno-ascoltatore che non comprende la parola. La spiegazione positiva conferma questa conclusione, v 23. «Ma il [seme] seminato, *spareís*, sulla terra buona, è colui che ascolta, *akoúōn*, e comprende, *synieís*, la parola». Secondo Matteo solo precisamente questo terreno-ascoltatore, che accoglie così la parola, anche se in proporzione differenziata decrescente in contrapposizione all'ordine della triplice sterilità, «fruttifica, *karpophorei*». In sintesi, «il v 23 spiega il rendimento della terra fertile»: essa rappresenta *colui che ascolta la parola e la comprende*. L'antitesi con il suolo completamente sterile è perfetta: l'assenza di frutto deriva dall'incomprensione, i frutti della comprensione. «Questi 'precisamente' dà frutto e produce, ora il cento...». Agli occhi dell'evangelista «comprendere» e «dare frutto» sono inseparabili. L'uno non è concepibile senza l'altro. La parabola del seminatore dà a Matteo l'occasione di riflettere sulla responsabilità di coloro che ascoltano la parola del regno., v 19. Il fatto che alcuni non capiscono questa «parola», v 19 e che altri la capiscono, v 23, gli appare come il risultato delle intime disposizioni di ciascuno. Non è possibile «comprendere» veramente il messaggio evangelico se non in un atteggiamento di accettazione necessariamente attiva, perché colui che «comprende» è precisamente, de, v 23, colui che dà frutto<sup>34</sup>. Con ciò è già introdotto il contenuto dell'imperativo antropologico.

### 3. L'imperativo antropologico

Il brano evangelico odierno, nella sua triplice articolazione, ha avuto nella storia dell'esegesi un'interpretazione moralistica. Secondo S. Tommaso e soprattutto secondo C. a Lapide la parabola viene interpretata in senso «allegorico», *Cat. aur.*; 13,1; *Com.*, 1, 13,3. Infatti già a partire da G. Crisostomo Gesù «per semente intende qui la sua parola; la terra che la riceve sono le anime degli uomini, mentre egli stesso è il seminatore», *Com.*, 44,3. C. a Lapide intende i vari terreni sterili i come una serie di vizi morali mentre la triplice gradualità della terra feconda viene intesa come la corrispettiva gradualità del cammino verso la perfezione «dei martiri, delle vergini, dei coniugati» o degli «incipienti, dei prolificanti, perfetti», *Com.*, 1, 13, 23.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 49.

Il messaggio delle tre parti del brano evangelico matteo sembra corrispondere alla vicenda della parola di Gesù in rapporto ascolto-comprensione umano. Infatti secondo Matteo la dinamica della parabola designa la vicenda della parola di Gesù, vv 3-9, aspetto cristologico, la sua problematizzazione, vv 10-17, aspetto teologico-antropologico, in rapporto all'ascolto-comprensione della folla e dei discepoli, aspetto morale, vv 18-23

La parabola, vv 3-9, rimanda alla soggiacente dimensione cristologica. Pur non essendo possibile ricostruire l'originario ambiente della parabola nell'esperienza di Gesù, l'azione dell'annuncio del regno non solo incontra solo un ascolto materiale senza comprensione, ma anche un crescente rifiuto. Il linguaggio parabolico sembra essere una nuova modalità comunicativa di Gesù in questo contesto di crescente incomprendimento, rifiuto e polemica. «La parabola diviene così lo strumento per condurre il dialogo ed evitare gli insabbiamenti della controversia»<sup>35</sup>. La parabola della semente, vv 3-9, esprime la vicenda della parola-azione di Gesù vissuta dalla maggior parte di chi ascolta e non comprende, dei pochi che ascoltando comprendono e soprattutto di Gesù stesso. L'oggetto diretto di attenzione della parabola non è il seminatore, che appare e scompare dalla scena, né precisamente l'azione del seminatore, ma la semente che egli sparge. Tale attenzione però non concerne la semente come tale, ma la sua differente fruttuosità. La differenza non concerne l'oggettiva fecondità di ciascuna parte di semente. Ogni seme e tutta la semente sono fecondi. La differenza concerne l'effettuazione della medesima fecondità in rapporto ai differenti terreni. Stando alla dinamica del racconto, tre esempi di sterilità, vv 3-7, e uno di fecondità, v 8, della medesima semente, sembrano esprimere bene l'esperienza negativa di Gesù stesso e del suo uditorio. Ma se si considera più attentamente questo rapporto di  $\frac{3}{4}$  a  $\frac{1}{4}$  le due esperienze si differenziano. Gli ascoltatori, impressionati dalla quantità del rapporto narrativo, appaiono sfiduciati; il parabolista, attento affetto finale, lascia trasparire la sua raggiunta fiducia sulla fecondità della semente. Infatti i  $\frac{3}{4}$  della sterilità della semente rappresentano la marginalità della totalità della semente; mentre il  $\frac{1}{4}$  esprime la maggioranza della semente fruttuosa. Questa sproporzione tra la quantità della sterilità e l'effettiva fecondità della marginalità sembra esprimere l'autocomprensione di Gesù in cammino verso la sua sconfitta di Crocifisso e l'effettiva sua riuscita di Risorto. Non si tratta di un rapporto di opposizione tra morte e vita, tra corpo e spirito, voce e parola, negativo e positivo, ma come aspetto esprime il tutto, cioè come il finire s'attua nel morire di compimento, il corpo esprime lo spirito, la parabola indica il significato, il vangelo è l'energia di Dio, la carne storicizza il Logos, la regale misericordia del Padre costituisce il regno di Dio. «E' facile capire che, fino al v 7, il racconto riecheggia i sentimenti dell'uditorio; il v 8 ci dà la risposta di Gesù. Rivolgendosi a persone che non vedono che insuccessi, per le quali tutte le speranze vanno in fumo, Gesù risponde: *tutti questi insuccessi, incontestabili, non impediranno un successo finale che compenserà largamente tutte le perdite*. Rivolta e persone sfiduciate, la parabola del seminatore diventa così la *parabola della speranza*. Come credere ancora che si tratta del primo atto dell'intervento con cui Dio vuole stabilire il suo regno sulla terra? A queste obiezioni, la parabola risponde: ragionare così, sarebbe come non vedere che la perdita di una parte delle sementi e concludere perciò che le sementi non daranno alcun frutto. Gli insuccessi non mancano nemmeno oggi; non mancano neppure i cristiani che non sono disorientati. La parabola del seminatore conserva tutta la sua attualità»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> DUPONT, *Il metodo*, 35.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 41-42.

Questa conclusione, non immediatamente evidente, pone un problema teologico, vv 10-17. Perché la vicenda dalla semente-parola è inscindibilmente negativa-positiva, insuccesso di un successo o successo di un insuccesso? Le risposte sono varie e probabilmente nessuna esaustiva. Secondo la prospettiva mariana la parabola per Gesù potrebbe essere il modo adeguato per indicare, senza svelare, il segreto messianico. Il duplice e antitetico esito indicherebbe l'attuazione teologica dell'indurimento del popolo ebraico o l'insuccesso nel tempo del successo escatologico. L'opposizione tra folla e discepoli potrebbe esprimere il conflitto tra sinagoga e chiesa, tra cristiani e pagani, tra cristiano cristiani incoerenti e coerenti. Forse si potrebbe pensare che l'inscindibile rapporto tra insuccesso e successo esprime il modo di attuarsi del potente regno di Dio tramite la misericordiosa regalità del Padre, ossia il modo con cui Gesù comprende e attua la sua personalità di Messia mite e umile. Questa connessione tra dimessa modalità dell'attuarsi del regno e attesa messianica vittoriosa religiosa umana e giudaica potrebbe spiegare senza ricorrere alla colpevolezza morale la duplice possibilità storica l'ascoltare ma il non comprendere da parte degli uni e l'ascoltare e il comprendere da parte degli altri. Certamente questo duplice esito della libertà umana storica implica, sia pure indirettamente, sia il gratuito, preveniente e universale aiuto divino sia la responsabilità dell'opzione fondamentale delle singole responsabilità umane storiche rispetto alla parola e alla stessa personalità di Gesù Cristo. Infatti da una parte secondo il Gesù matteoano è «stato donato da Dio, *dédotai*, il conoscere i misteri del regno», v 11, dall'altra parte modificando la frase finale, «*affinché, hina*» di Mc 4, 12 e di Lc 8, 12, in una esplicativa «*perché, óti*», sottolinea anche l'opzione fondamentale delle singole libertà umane storiche. Già secondo G. Crisostomo, il duplice esito non dipende dal seminatore né dalla terra, ma «dall'anima che non ascolta» e la stessa disuguaglianza di frutto «non deriva dal seminatore né dalla semente né dalla qualità della terra, ma dall'intenzione e dalla disposizione della volontà», *Com.*, 44, 3. 4. La differenza tra ascoltare e non comprendere non sembra risalire ad una intenzione divina, ma dipende dalla situazionalità umana storica. Il fatto del non comprendere dipende dal rapporto tra la Parola e l'uditore. La fecondabilità dipende dalla fertilità del terreno e dalla fertilità della semente, ossia dalla disponibilità o apertura della mente-volontà dell'udente e dalla vitalità del seme, *logos*, del loquente. La fertilità umana dell'udire non mai nulla né assoluta, ma sempre proporzionata al rapporto tra le condizioni esistenziali umane e la stessa autodisponibilità dell'udente. La vitalità della Parola, come *Logos*, essendo identica alla Vita o «*Logos della Vita*», 1Gv 1,1, è in sé stessa assoluta. La stessa sua voce, o carne, non limita il *Logos*, ma come sua adeguata espressione, gli consente di essere udibile. Ma il suo venir udita, compresa e potare frutto di tale Parola è sempre condizionato dalla relativa disponibilità o fertilità esistenziale umana dell'udente. Non solo il comprendere, ma anche la stessa differente fruttuosità dipende dal rapporto tra situazioni esistenziali esterne storiche e disposizioni interiori dell'udente. La Parola di Dio, Gesù Cristo, divenendo udibile voce umana, non perde la sua assoluta efficacia, ma il frutto di tale efficacia è sempre anche dipendente dalla situazionalità esistenziale dell'ascoltatore umano. In sintesi, «l'iniziativa [divina] non spiega tutto. Se Dio riserva agli uni e rifiuta agli altri la conoscenza dei misteri del regno, è perché i primi "hanno" già qualcosa di cui gli altri sono sprovvisti. La scelta divina è alla fine motivata dalla situazione degli stessi interessati; non esclude affatto la responsabilità personale, ma costituisce un giudizio: giudizio favorevole per coloro che "hanno", condanna per coloro che "non hanno" ciò che Dio aveva diritto di trovare in loro possesso. La decisione divina di cui parla il v 11 si fonda dunque su di un preliminare. Come una volta la predizione di Isaia, le parabole di Gesù sono una forma concreta del giudizio divino nei con-

fronti di coloro che, incapaci di comprendere, sono condannati come colpevoli della propria cecità»<sup>37</sup>.

Nei vv 19-23 la spiegazione della parabola è una chiarifica etica del giudizio divino. Tutta la questione della sterilità-fecondità delle varie sementi dipende dal rapporto tra il solo ascoltare dei primi tre casi, vv 19-22, e l'ascoltare-comprendere del quarto caso, v 23. Sviluppando la fenomenologia dell'ascoltare, comune ai quattro momenti della parabola, si può capire il valore etico del comprendere come compimento dell'ascoltare. Il vedere è una sequenza prevalentemente attiva complementare a quella accoglitiva dell'udire. Il vedere è un'apertura all'esterno. L'azione del vedere è un rapporto oggettivante dell'occhio rispetto realtà vista. Lo sguardo fissa, ferma, oggettiva, possiede, documenta, testimonia l'oggetto esterno. Per conseguenza l'oggetto visto rimane fissato, fermo, là fuori del soggetto. Esso è diventato suo oggetto distinto dal soggetto vedente; è un suo possesso che può usare, indicare, documentare, testimoniare. L'udire invece sembra essere una sequenza prevalentemente accoglitiva. Fondamentalmente lo specifico oggetto dell'udire è la viva voce. L'azione dell'udire è una relazione intersoggettiva tra due interni personali. Infatti l'udire è una apertura dall'interno tra parlante e udente. Essa è lo sbocciare dall'interno della fecondità. La parola «è il fiore della bocca»<sup>38</sup>. L'apertura è la disposizione all'implicanza del soggetto non rispetto all'oggetto esterno, ma al soggetto loquente, quando, bussando, chiede accoglienza. Il bussare specificatamente umano è dato dalla voce della parola. La voce, *phōné*, non è solo il mezzo sonoro convenzionale della parola, ma è la sua espressione storica, il messo-assieme, il *sym-bolon* reale. La voce è il modo dell'esistenzializzarsi e del donarsi della parola. La parola, come la *para-bolē* per eccellenza, è il gettare accanto all'udente il significato tramite la voce. La parola allora appare come la cellula genetica del racconto parabolico. La voce della parola è il corpo sonoro del suo significato offerto al comprendente. Così la voce appare come la somatizzazione o semantizzazione sonora del significato. Il comprendere rispetto al solo udire la voce, concerne il significato della voce stessa. La voce è la Carne che sonorizza nello spazio e nel tempo la Parola di Dio. La Parola è il Logos, l'accolto e il raccolto Significato del dire, *legein*, dell'esprimersi e rivelarsi Padre. Così la Parola storica, come voce raccontante la parabola, bussa all'udire mediante la sua espressione sonora o voce. Naturalmente l'udente, come aperto al suono, può limitarsi solo alla vibrazione sonora della voce. In questo caso, oltre le differenti motivazioni, si attua l'udire fisico come vibrazione, ma non l'intendere. Il significato della voce non viene raccolto. Il significato, come *Logos*, quale frutto del raccogliere, del *legein*, dona ed esige l'accogliere. C'è inscindibile rapporto tra udire e parlare come tra accogliere e raccogliere. «L'udire autentico appartiene al Logos. Perciò questo udire stesso è un *legein*»<sup>39</sup>. Parlare non è l'egocentrico ascoltarsi, ma ascoltare l'ascolto dell'udente il proprio parlare e, per conseguenza, l'udire è la fonte del proprio parlare. Infatti l'autentica attuazione dell'apertura dell'udire è l'accoglienza. Questa è l'autodisposizione del soggetto loquente. Se non si accoglie il loquente tramite la voce della parola, questa rimane solo oggettivo suono fermato all'esterno del soggetto udente. L'udire si riduce a un puro timpanare gli orecchi. Se invece si accoglie tramite la voce bussante il loquente, questo non diventa suo oggetto afferrato, ma consoggetto o tu. L'accoglienza dà inizio al processo del concepire, del *cum-capio*, del *sym-lambano*, del mettersi assieme tra udente e loquente. Il concepire non è solo il passivo ricevere né l'attivo prendere. Nel primo caso il concepito è sentito come un invasore da lasciar

<sup>37</sup> *Ibidem*, 46 e 47.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, 162.

<sup>39</sup> Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 148.

morire e da espellere; nel secondo caso il concepito diventa l'oggetto predato da possedere, dominare e usare-abusare fin dal suo proprio interno. Se, invece il concepito viene accolto, incomincia non la simbiosi ma la reciproca rigenerazione. Naturalmente il processo del concepimento non è un rapporto ma una interrelazione. L'udente, accogliendo tramite la voce il suo significato, comprende il parlante. Il comprendere allora si rivela come una relazione di reciproca fedeltà o fede. La parola dona il comprendere e il compreso permette ed esige una fedele risposta. La parola soprattutto divina, nel suo rendersi udibile in Gesù Cristo, dona, tramite la condizione dell'udirlo, il comprenderlo e di farlo, entrando nella correlativa fedeltà. Il Padre, tramite la sua Parola Umanata, ci dona il comprenderlo nel nostro disponibile udirlo. Lo Spirito della Parola Umana, Gesù, è l'attuatore di questa genesi, crescita e maturazione, pur differenziata, del credere in Gesù Cristo.

## *Sedicesima domenica del Tempo ordinario*

Un'altra parabola espose loro così: «Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania? Ed egli rispose loro: Un nemico ha fatto questo. E i servi gli dissero: Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla? No, rispose, perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio».

Un'altra parabola espose loro: «Il regno dei cieli si può paragonare a un granellino di senapa, che un uomo prende e semina nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande degli altri legumi e diventa un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo e si annidano fra i suoi rami». Un'altra parabola disse loro: «Il regno dei cieli si può paragonare al lievito, che una donna ha preso e impastato con tre misure di farina perché tutta si fermenti». Tutte queste cose Gesù disse alla folla in parabole e non parlava ad essa se non in parabole, perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta: Aprirò la mia bocca in parabole, proclamerò cose nascoste fin dalla fondazione del mondo.

Poi Gesù lasciò la folla ed entrò in casa; i suoi discepoli gli si accostarono per dirgli: “Spiegaci la parabola della zizzania nel campo”. Ed egli rispose: “Colui che semina il buon seme è il Figlio dell'uomo. Il campo è il mondo. Il seme buono sono i figli del regno; la zizzania sono i figli del maligno, e il nemico che l'ha seminata è il diavolo. La mietitura rappresenta la fine del mondo, e i mietitori sono gli angeli. Come dunque si raccoglie la zizzania e si brucia nel fuoco, così avverrà alla fine del mondo. Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti. Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro. Chi ha orecchi, intenda!”» (Mt 13,24-43).

Il tema di questa domenica, in continuità con quello di domenica scorsa, sembra essere la tolleranza di Dio manifestata in Gesù Cristo. Infatti la parabola del seminatore, vv 3-9 e 18-13 porta alla conclusione che «la germinazione finale del regno non sarà senza cocenti insuccessi; quella della zizzania prende esattamente avvio ponendo la questione: questi insuccessi, questa resistenza al regno, questa opera del Maligno (seminatore v 19: *ho ponerós*; zizzania v 29, *echthròs ánthrōpos*) potrebbero essere immediatamente scartati?»<sup>1</sup>.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 13,24-43**

Il testo di Sap 12, 13 e 16-19 da una parte afferma l'amorevole cura di Dio verso gli uomini e, anche quando questi pacano, Dio «concede dopo i peccati la possibilità di pentirsi», v 19. Nell'inno salmodico l'orante invoca: «Signore, Dio di pietà, compassionevole, lento all'ira e pieno di misericordia, Dio fedele, volgiti a me abbi mise-

<sup>1</sup> BONNARD, *L'évangile*, 198.

ricordia», Sal 86, 15. Nella seconda lettura Paolo garantisce che la pazienza di Dio Padre sono i «gemiti dello Spirito nella nostra debolezza», Rm 8, 26. Il brano matteo annuncia come Gesù prima e la comunità mattea poi hanno vissuto la tolleranza salvifica messianica.

Il conteso generale letterario di Mt 13, 24-43 è quello del capitolo 13, già presentato nel testo di domenica scorsa. Gesù parla in pubblico alle folle in parabole, mentre all'interno della casa le spiega ai discepoli. Muovendo da questo contesto è possibile comprendere la struttura letteraria del brano evangelico odierno. Il testo ha una struttura quadripartita concentrica: all'aperto alle folle A. parabola della zizzania, vv 24-30; B. parabola del grano di senapa, vv 31-32; B' parabola del lievito, v 23, (intermezzo sul parable parabolico, vv 34-35), all'interno in casa ai discepoli A'. spiegazione della parabola della zizzania, vv 36-43. Il contesto culturale del testo è stratiforme. «La separazione della parabola come ammaestramento del popolo dalla spiegazione come ammaestramento dei discepoli era presente nell'apocalittica»<sup>2</sup>. Il giudaismo degli ultimi secoli attendeva il fatto-evento del giudizio per la separazione dei fedeli dagli infedeli. Giovanni Battista annuncia l'imminenza del giudizio discriminatorio tra il grano e la pula operato dall'atteso tramite il ventilabro e il fuoco, Mt 3,12. Al tempo di Gesù «esistevano movimenti separatistici (farisei, esseni, 1QS 2, 4, circoli apocalittico, PsSal 4,7-9). E' pensabile che da questo settore potesse venire un rimprovero a chi come Gesù non si separava dai peccatori, ma si poneva in relazione con loro, Mt 9,11»<sup>3</sup>. L'impazienza si ripete al livello dei discepoli e poi della comunità ammettano. «La parabola può essere stata concepita come risposta alle difficoltà dei discepoli che costatano la resistenza, il rifiuto e il sabotaggio da parte di un gruppo crescente di giudei a partire dai capi. Perché succede questo? Queste domande e i problemi analoghi rispuntano anche più tardi nella chiesa di Matteo, che deve fare i conti con un giudaismo refrattario e ostile nei suoi confronti»<sup>4</sup>. In sintesi «la parabola ha un duplice funzione: da una parte è un avvertimento a Israele [da parte di Gesù] che sta rifiutando l'annuncio di Gesù [per l'impazienza messianica], dall'altra è un'esortazione e un incoraggiamento ai discepoli perché proseguano la loro missione senza cadere nel fanatismo integralista apocalittico»<sup>5</sup>. L'analisi dettagliata consentirà di precisare meglio struttura, genere e messaggio del testo della parabola e della sua spiegazione. Per ragioni di spazio e soprattutto di tema la spiegazione viene limitata alla parabola della zizzania alla sua spiegazione.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 13, 24-30 e 36-43

Prima consideriamo la narrazione parabolica del fatto e poi la sua spiegazione allegorica. «L'azione si distende su tre tempi: il momento in cui avvengono le cose sulle quali, poi, i servi e il padrone discuteranno; il momento del dialogo in cui il padrone e i servi confrontano i loro rispettivi punti di vista; il tempo delle mietitura e del giudizio»<sup>6</sup>.

### A. La parabola della zizzania, vv 24-30

Il testo di questa parabola è proprio di Matteo. Sembra che la parabola non possa essere attribuita a Gesù per rispondere ai «movimenti separatisti (farisei, esseni, circoli apocalittici)» che criticavano la sua frequentazione di «pubblicani e peccatori», 9, 11<sup>7</sup>. Ma, poiché il punto d'attenzione della parabola non è tale commistione,

<sup>2</sup> GINLKA, *Il vangelo*, 1, 715.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1, 715.

<sup>4</sup> FABRIS, *Matteo*, 316.

<sup>5</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 349.

<sup>6</sup> B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 90.

<sup>7</sup> GINLKA, *Il vangelo*, 1, 715.

ma la scoperta e la permanenza della zizzania tra il buon seme, sembra più probabile che la parabola rappresenti una presa di posizione della comunità matteana di fronte ad una duplice problematica esterna ed interna. «La parabola nell'intenzione di Matteo svolge un duplice ruolo: è un severo avvertimento all'Israele, che ha rifiutato e si chiude all'annuncio dell'evangelo, e nello stesso tempo è un'esortazione e un incoraggiamento ai discepoli perché proseguano la loro missione senza cedere alle tentazioni del fanatismo integralista e apocalittico»<sup>8</sup>. Il testo ha una struttura bipartita con introduzione e conclusione:

*Introduzione redazionale*, v 34a; a. *Narrazione delle due semine*, vv 24b-26; b. Doppio dialogo di chiarifica, vv 27-28a e 28b-30a; *Conclusione* dispositiva, v 30b<sup>9</sup>. «Il racconto non è un'allegoria, bensì una "mera parabola". Tuttavia la parte metaforica e quella oggettiva sono continuamente intrecciata l'una con l'altra e formano, soprattutto a causa del dialogo, un'unità indissolubile»<sup>10</sup>.

L'introduzione, v 24a, è redazionale ed ha una duplice funzione. L'espressione «un'altra parabola» ricorre al v 31 e al v 33 e costituisce un legame con la parabola del seminatore, vv 3-9 e con la sua spiegazione, vv 18-23. Lo stesso verbo «esporre» viene ripreso solo al v 31 e ha il valore di porre davanti, di porgere, esporre alla folla, soggetto dell'audizione della parabola. Il v 24b, pure redazionale, serve per porre fin dall'inizio tramite il verbo all'aoristo passivo è paragonato, *ō moiōthē* o futuro sarà paragonato, *ōmoiōthēsetai*, serve per confrontare l'immagine del racconto parabolico e la realtà da far comprendere. «Il passivo è una caratteristica del discorso in parabole e si trova ogni volta nella prima proposizione del racconto parabolico, in parte al fut. (Mt 7,24.26; 26,2, in parte all'aoristo. (Mt 13, 24. 26; 25,1). Il termine di paragone è nella maggioranza dei casi il regno dei cieli, due volte (Mt 7,24.26) colui che mette o meno in pratica le parole di Gesù»<sup>11</sup>.

La narrazione della doppia semina costituisce la dinamica oggettiva della parabola. «Il primo tempo è l'*antefatto*, presente come problema, ma è del tutto passato come avvenimento; tutti i verbi [sono] al passato, eccetto il futuro "io vi dirò". Nell'economia della parabola rappresenta ciò che l'ascoltatore deve sapere, non ciò su cui deve fermare la propria attenzione. Questo primo momento è del tutto funzionale al secondo»<sup>12</sup>. Fin dalla formulazione del paragone del v 24b si pone in risalto la qualità dinamica del fatto passato. L'espressione passiva «il regno dei cieli fu paragonato» allude all'azione divina. «La natura del regno e la modalità del suo attuarsi» appartengono alla disposizione divina<sup>13</sup>. L'oggetto preciso del confronto non è «l'uomo che seminò buon seme», ma ciò che successe alla sua azione. «Il regno non è paragonabile a un uomo, ma *ciò che succede* nel regno può essere certamente paragonato (valore dell'aoristo) *a ciò che succede quando un uomo...* Si tratta sempre di un seminatore e, come nei vv da 1 a 9, tutta la semente è buona; il campo (il mondo, v 38) gli appartiene. Si sottolinea di nuovo che la parabola ci fa assistere a una storia; non illustra delle idee»<sup>14</sup>. E' la storia che successe a Gesù. Questi, il parabolista, si comprende come la personalizzazione del fatto-evento e del suo modo di attuarsi del regno di Dio. Infatti, se la preparazione del terreno da seminare era fatto dai servi, la selezione o la compera del buon seme e «la semina del buon seme [durante il giorno] era spesso effettuata dal padrone stesso»<sup>15</sup>. Nello stesso v 25 a

<sup>8</sup> FABRIS, *Matteo*, 317.

<sup>9</sup> Cf *Ibidem*, 314.

<sup>10</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 414.

<sup>11</sup> G. HAUFE, *ōmoioō*, *DENT* 2, 598.

<sup>12</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 90.

<sup>13</sup> BONNARD, *L'èvangile*, 199.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>15</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 712.

questa azione positiva passata si contrappone simmetricamente quella negativa pure passata. «Inimicizie di villaggio ve ne sono sempre state. Abbiamo notizia di fatti del genere nelle casistiche giuridiche o Digesti romani»<sup>16</sup>. Durante la notte, quando gli uomini dormivano, il nemico del padrone sovraseminò sul buon grano la zizzania. «Sullo sfondo del “campo”, che dà unità scenica alla storia del grano, si hanno due semine. Quella del seme buono e quella della zizzania; la prima per iniziativa di un uomo che è il proprietario del campo e dall'altra per l'intervento notturno di un personaggio definito in rapporto all'uomo seminatore come «il suo nemico»<sup>17</sup>. Queste due opposte azioni soggettive spiegano il conseguente contrasto oggettivo. Nel v 26 si hanno appaiati sempre nel passato la [crescita e] il maturare del frumento e la comparsa della zizzania. Ma questa apparve, *ephane*, solo quando il frumento incominciò a fiorire e a spigare. La zizzania «è' il loglio, chiamato anche zizzania, della famiglia delle graminacee, che raggiunge un'altezza di 60 cm e produce grani nerastri. Il loglio cresce anche da solo. La raffinatezza dell'azione del nemico [non] va vista [solo] nel fatto che egli sul frumento semina la zizzania, [ma nella specifica circostanza che il loglio] a fatica è distinguibile dal frumento anche per un occhio esperto. Va notato il procedimento ostile che conferisce alla parabola una drammatica dinamicità»<sup>18</sup>. L'indistinguibile e inscindibile interazione fin dalle radici tra il frumento e il loglio costruisce il punto centrale della narrazione che determina il punto focale del dialogo. «Il punto forza della parabola va cercato nel dialogo, non nella storia»<sup>19</sup>. Al duplice contrapposto fatto fa seguito nei vv 27-30 un duplice dialogo di chiarifica tra servi e il seminatore, qualificato ora come Padrone, Despota della casa, Kyrios. Il duplice dialogo costituisce il secondo e duplice tempo passato e presente della parabola. Il passaggio dai verbi al passato nella prima parte del dialogo a quelli al presente nella seconda parte dà enfasi e attualità esistenziale personale ed ecclesiale al fatto passato di Gesù. «Il tempo centrale, sul quale la narrazione indugia costringendo l'ascoltatore a fare altrettanto, è il secondo»<sup>20</sup>. Il primo dialogo, vv 27-28a, mira a chiarire la presenza del loglio tra il frumento. La domanda dei servi non concerne la molta o poca zizzania, dato che cresce spontaneamente, ma la sua origine, “da dove, *pōthen*, viene la zizzania?”, dato che il seme era puro o buono. «Il fatto, quindi, non può dipendere dalla semente. Sono intervenute [nel passato] forze ostili. L'idea del nemico si presenta spontaneamente al Padrone»<sup>21</sup>. «Un uomo invidioso - rispose il Padrone - fece questo». Chiarito il fatto della presenza, ossia la passata sovrasemina, segue il secondo dialogo al presente, vv 28b-30a. «Il presente “dicono” introduce la seconda domanda dei servi. Probabilmente il narratore è ricorso al presente per sottolineare l'intensità di questa domanda»<sup>22</sup>. I servi propongono al Padrone di andare a coglierla. «La proposta dei servi di estirpare la zizzania non è, anch'essa, nulla di straordinario. Si ha notizia di frequenti sarchiature per la Palestina dell'ultimo secolo»<sup>23</sup>. «La domanda dei servi (al presente) sottolinea la problematica vera e propria; non si dovrebbe sradicare l'erba, affinché quanto dapprima seminato si valorizzi in quanto buon grano? Nell'interrogativo “Vuoi... ?” si nasconde l'attesa che nell'intenzione del padrone può esserci solo di togliere subito l'erba»<sup>24</sup>. In quest'ottica la risposta del padro-

<sup>16</sup> *Ibidem*, 1, 712-713.

<sup>17</sup> FABRIS, *Matteo*, 315.

<sup>18</sup> GNILKA, *Il vangelo* 1, 712-713.

<sup>19</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 90.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>21</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 713.

<sup>22</sup> *Ibidem*, m, 91.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 713.

<sup>24</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 713.

ne, ancora al presente, può sembrare insensata, invece è naturale. «Il loglio cresce a ceppi e le sue radici si immischiano con quelle del frumento. Sradicando l'uomo si potrebbe divellere anche il frumento. Secondo il proverbio rabbinico, "con la pianta della zizzania si punisce il cavolo"»<sup>25</sup>. Qui incomincia il terzo tempo della parabola, presente-futuro come conseguenza del presenta passato. «Anche il terzo tempo è relativo al secondo: il parabolica anticipa ciò che accadrà non perché vuole che l'ascoltatore vi si concentri, ma per prospettare una ragione che possa fargli accettare l'inatteso atteggiamento del padrone»<sup>26</sup>. Infatti nel v 29 il padrone vieta anzitutto ai servi di togliere la zizzania per non correre il rischio di sradicare con essa anche il frumento. In secondo luogo nel v 30a invita a lasciarli crescere assieme. «E' necessario tollerare la comune crescita delle due specie, perché altrimenti assieme all'erba si strapperebbe del buon grano»<sup>27</sup>. «La vera meraviglia dell'ascoltatore e del lettore - e quindi il vertice della tensione drammatica della narrazione - nasce alla seconda risposta del padrone, che ordina di non strappare la zizzania, ma di lasciarla crescere insieme al grano»<sup>28</sup>. In terzo luogo nel v 30b con i verbi al futuro il padrone indica che la tolleranza si estende «fino alla mietitura». Solo quando sarà giunto «il *kairos* della mietitura» il padrone ordinerà agli angeli mietitori di attuare la cernita. «La cernita avverrà solo quando la messe sarà matura e pronta per la mietitura. L'immagine nella tradizione biblica indica il giudizio di Dio, Gr 51,33; Os 6,11, Gl 4,12-13; Ap 14, 24-16, che non sarà eseguito dai credenti, ma secondo Matteo dai servi, gli inviati dell'AT, 21,34.35.36, e dai appartenenti alla comunità cristiana, 25,14. 19. 21. 24-25»<sup>29</sup>. La dilazione non è incertezza né indifferenza, ma divina pazienza rispetto per la libertà storica umana. «La cernita futura è la prova che Dio prende l'uomo sul serio»<sup>30</sup>.

Come conclusione nel v 30c il padrone ordina finalmente di eseguire la cernita e la separazione definitiva prima della zizzania e poi del frumento. L'una viene raccolta, legata in fasci e gettata nel fuco, l'altro viene raccolto e deposto nel granaio del padrone. «Benché presentato come futuro, il raccolto trova posto nel racconto. Esso riceve ora il dovuto rilievo. Il loglio viene raccolto per essere bruciato e il frumento è posto nel granaio. Il fatto è presente, il giudizio viene descritto. Si tratta ora di rappresentare ciò che verrà nel giudizio finale. La redazione pone al primo posto il giudizio di condanna, ma non tralascia di dare uno sguardo al raccolto messo al sicuro. Con questa aggiunta essa crea il passaggio alla spiegazione, 13, 36-43»<sup>31</sup>.

#### B. La spiegazione della parabola della zizzania, vv 36-43

Il brano della spiegazione della parabola, pure proprio di Matteo, dopo una introduzione redazionale, v 36, si compone di due parti. «La prima, di stile didattico, fornisce un vocabolario di sette termini per decodificare i diversi elementi della parabola, vv 37-39; mentre la seconda, di marca apocalittica, introdotta da una comparazione, "così... come" offre l'interpretazione dell'ultima parte della parabola, incentrata sul tema della mietitura, vv 40-43. Pertanto la parabola, vv 24-30, viene spiegata, decodificando il lessico, vv 37-39, i cui significati servono a costruire un piccola apocalisse imperniata sul giudizio finale, vv 40-43:

Parabola, vv 24-30   Spiegazione, vv 37-39   Applicazione, vv 40-43  
 seminatore   Figlio dell'uomo   Figlio dell'uomo

<sup>25</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 713

<sup>26</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 90.

<sup>27</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 413-414.

<sup>28</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 91.

<sup>29</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 449.

<sup>30</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 93.

<sup>31</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 714.

campo    mondo    mondo  
 buon seme    figli del regno    figli del regno  
 zizzania    figli del maligno    figli del maligno  
 nemico    diavolo    diavolo  
 mietitura    giudizio    giudizio  
 mietitori    angeli    angeli»<sup>32</sup>.

Qualcuno pensa che «la spiegazione va attribuita alla redazione matteana», mentre la piccola apocalisse sarebbe una rielaborazione matteana di «una fonte precedente»<sup>33</sup>. Per altri «le due parti sono state elaborate in modo autonomo. Il catalogo didattico sarebbe un pezzo già collegato dalla tradizione con la parabola, mentre la sua applicazione risalirebbe al lavoro redazionale di Matteo»<sup>34</sup>.

Nel v 36 Matteo informa sul cambiamento dell'ambiente, in casa, e dell'uditorio, i discepoli che chiedono a Gesù la spiegazione della parabola. «L'ammaestramento nella casa può riprendere una situazione della comunità: la casa è il luogo della catechesi comunitaria»<sup>35</sup>. Nei vv 37-39 il Gesù matteano, rispondendo alla domanda dei discepoli, offre loro la spiegazione allegorica della parabola in una forma stilisticamente poco accurata. Il seminatore è il Figlio dell'uomo terreno come maestro e già innalzato come giudice, il campo è il mondo in cui ha operato il Figlio dell'uomo e in cui operano i suoi discepoli, il buon seme sono i figli del regno, gli uomini che rispondono all'esigenza del regno, la zizzania sono i figli del maligno, gli uomini che non rispondono all'esigenza del regno, il nemico è il diavolo, non come tentatore degli uomini, ma come antagonista del Figlio dell'uomo, la mietitura è la fine dell'eone presente, i mietitori sono gli angeli. La spiegazione allegorica in sostanza rimane fedele alla parabola.

Con il v 40 si passa dalla spiegazione alla sua applicazione. «Il v 40 funziona come punto di raccordo, presentando in modo sintetico il tema che viene poi ampliato nella piccola apocalisse. "Come dunque si raccoglie la zizzania e si brucia nel fuoco, così avverrà alla fine del mondo". In questa frase di transizione si mescola insieme il linguaggio simbolico della parabola, zizzania e fuoco, a quello apocalittico dell'applicazione, fine del mondo. Non tutti i simboli spiegati nel discorso didattico trovano corrispondente applicazione nel discorso apocalittico»<sup>36</sup>. Al posto di «figli del maligno» si parla di «di scandali» e di «operatori di iniquità». Nel primo vangelo i figli del maligno sono identificati con gli operatori di scandali o di iniquità, *anomia*, 7,23; 23, 28. Il sostantivo scandali sta per i soggetti umani che li attuano o gli scandalosi. Lo scandalo per Matteo consiste nell'impedire ai piccoli di fare la volontà del Padre, 16, 23; 18, 6-7. L'espressione biblica "operatori iniquità" indica i ribelli e i prepotenti in opposizione ai giusti e ai fedeli, Sal 37,1; Mt 3,15.19. Nell'ottica etica matteana l'iniquità indica il contrario della giustizia, compimento della volontà del Padre 7, 21. Similmente i figli del regno sono chiamati giusti o benedetti, proprio perché, amando Dio e il prossimo, compiono la volontà del Padre, 25. 34. 37. 45. Nel v 41 viene descritto, fuori di metafora, l'atto finale ad opera degli angeli della separazione, della raccolta e del togliimento degli operatori di scandali e di iniquità dal regno del Figlio dell'uomo. «Il regno del Figlio dell'uomo e quello del Padre non coincidono né con la chiesa, né con il mondo, ma solo correlati con l'una e con l'altro in modo diverso. La comunità dei credenti, i figli del regno, sono i testimoni e annunciatori del regno. Il mondo è il luogo storico in cui si manifesta e si va attuando il re-

<sup>32</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 354-355.

<sup>33</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 724.

<sup>34</sup> FABRIS, *Matteo*, 321 e 322.

<sup>35</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 726.

<sup>36</sup> FABRIS, *Matteo*, 321.

gno del Figlio, che come Signore alla destra di Dio invia i discepoli a tutti i popoli, Mt 28, 18-19»<sup>37</sup>. Nel v 42 si descrive l'esecuzione del giudizio con espressioni metaforiche tradizionali. La "fornace ardente", va intesa «in senso figurato per indicare il fuco dell'inferno»; similmente l'immagine biblica, Sal 35,12, "pianto e stridore di denti", 8,12, «è una descrizione generica del destino di quegli uomini che, pur avendo ricevuto l'invito alla gioia del regno di Dio, non hanno preso parte. Per gli esclusi non vi è solo il pianto, *klauthós*, ma anche stridore di enti, *brygmòs tōn odòntōn*, il pentimento pieno di disperazione che scuote tutta la persona»<sup>38</sup>. Nel v 43 si notifica a modo di conclusione l'esito positivo dei giusti. «I giusti corrispondono al frumento della parabola che viene riposto nel granaio. In quanto giusti, essi si sono adeguati al volere di Dio. Il giudizio su di loro non viene descritto. Il brillare come il sole è, nell'apocalittica, espressione della corporeità trasfigurata, Mt 17,2. Il regno del Padre è la meta. Dio è la meta. Egli regnerà sulla terra»<sup>39</sup>. «La pericope si chiude con un invito, Mt 11,15; 13, 9, che richiama il lettore all'ascolto della parola la quale, solamente se accolta, può far giungere nella separazione del giudizio finale al regno del Padre»<sup>40</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Nella storia dell'interpretazione la parabola e la sua spiegazione hanno avuto differenti interpretazioni. Già fin da Origene il significato della parabola, muovendo dal fatto che la zizzania viene seminata durante il tempo del sonno, sarebbe un invito alla vigilanza ascetico-mentale. «Il diavolo, che questo aspetta, semina la cosiddetta zizzania, le dottrine perfide, sopra quelli che taluni chiamano pensieri naturali e sopra i semi che provengono dal Logos», *Com. Mt.*, 10,2». Secondo G. Crisostomo l'invito di Gesù ha lasciare crescere assieme il buon seme e la zizzania significherebbe divieto «di eliminare gli eretici», *Com. Mt.*, 46,2. Su questo punto Agostino dapprima favorevole alla tolleranza, poi sarebbe diventato più rigido contro gli eretici «Non avevo ancora sperimentato o quanto male osasse la loro impunità o quanto bene per loro potesse potare la rigidità della disciplina», *Retract.*, 5. Nella spiegazione della parabola secondo C. a Lapide «alcuni identificano gli eretici con la zizzania e i figli del maligno, come i più nocivi che soffocano e estinguono fin dalle fondamenta la fede dei fedeli», *Com.*, 1, 13, 38. Già fin da Agostino nei confronti degli eretici si poteva e si doveva usare anche la violenza per mantenere liberi i fedeli dal contagio. Secondo C. a Lapide nei confronti degli eretici si può attuare il «*compelle intrare* [di Lc 14,23] o imponendo fatiche e dolori o convertendoli con una violenta intimazione o con una persuasione miracolosa»,<sup>41</sup>. L'Aquinate riassume così la spiegazione allegorica della parabola: «Quando dice: "Seminò buon seme", indica la buona volontà che è negli eletti; quando dice: "Il nemico venne" intese rimarcare la vigilanza che si deve avere; quando poi, crescendo la zizzania, come soffrendo pazientemente dice: " Il nemico dell'uomo fece questo" ci raccomanda la pazienza; quando poi dice "affinché per caso cogliendo la zizzania" ci diede un esempio di discrezione; quando poi soggiunge: "Lasciate crescere ambedue fino alla mietitura" ci raccomanda la longanimità; per l'ultima giustizia quando dice: " Legatela in fascicoli per essere bruciata"», *Cat. aur.*, 13, 4, 30-32.

Sia la parabola che la sua spiegazione suscitano una serie di problemi umani e teologico. Donde viene il male, se Dio è buono perché coesistono buoni e cattivi,

<sup>37</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>38</sup> *Kaminos*, *DENT* 2, 1904; K. H. RENGSTORF, *klausmos*, GLNT 5, 500. 502.

<sup>39</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 729.

<sup>40</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 359.

<sup>41</sup> *Commentaria in quatuor evangelia. Tomus III. In ss. Marcum e Lucam*, Marietti, Torino 1941, 363.

«se il tempo messianico è giunto, perché ancora il peccato nel mondo, persino nella comunità cristiana», come va intesa e praticata la longanimità, cosa significa resistenza senza resa e senza vittoria fino alla fine della vicenda personale e dell'umanità?<sup>42</sup>. Alcuni di questi problemi sono d'ordine filosofico ed esulano dal testo. «Per la Bibbia la domanda più importante non riguarda l'origine del male, ma *come* vivere nella storia, dove bene e male crescono insieme. Il primo è un problema teorico, il secondo è un problema pratico. La parabola indugia su quest'ultimo»<sup>43</sup>. La chiarifica di questo come, ma non la soluzione, sembra suggerita dal rapporto tra parabola e sua spiegazione allegorica. La parabola di Gesù trova chiarifica nella spiegazione del discepolo e la spiegazione dei discepoli, ossia della chiesa mattea, suppone la parabola di Gesù. Infatti dal confronto sinottico dei due testi emerge una complessità di parallelismi riducibile a due all'interno dell'unico ambiente. Questo è dato non dalla contrapposizione tra chiesa e mondo, tra regno di Dio e regno del Maligno, tra Città di Dio e Città degli uomini, tra Dio e Demonio, tra Bene e Male, ma dell'unica storia umana in cui si attua l'unica storia della salvezza. La questione non è metafisica ma storico-assiologica. La storia della salvezza non è in contrasto con la storia umana e viceversa. Tra le due non si dà identificazione né contrapposizione, ma interazione, data dal fatto che l'una e l'altra sono umane. La storia della salvezza si attua in quella umana e questa trova in quella il suo dinamismo storico ed escatologico. Ma né l'una né l'altra però sono soggetti di azione, ma effetti, o *res gestæ* delle azioni dell'interagenti umano-divini. Le azioni poi, quali effetti storici, appartengono ai loro soggetti, sono i loro soggetti in atto che fanno la storia con le loro azioni. Le azioni storiche sono sempre espressioni intelligenti e libere di soggetti umano-divini che le compiono. La parabola e la spiegazione non mettono a confronto due idee né Gesù e il Maligno né gli effetti delle loro azioni, ma soggetti in azione. Tali soggetti in azione contrapposti non sono due né quattro, ma tre e tra di loro differenti. Nella parabola del seminatore l'attuarsi del regno di Dio è simile e quindi dipende dal confronto tra la medesima semente, la parola di Gesù, e la differente azione di accoglienza dei terreni-soggetti. Nella parabola della zizzania l'attuarsi del regno del Figlio dell'uomo è simile e quindi dipende anzitutto dal confronto tra l'azione del seminatore di buon grano e del suo nemico che vi sovrasemina la zizzania. Ma nella spiegazione l'attuarsi del regno del Figlio dell'uomo è simile e quindi dipende dall'interazione a livello di parabola tra buon seme e zizzania, ma a livello allegorico personale dipende dalla interrelazione tra l'azione del Figlio dell'uomo e/o dei figli del regno e l'azione dei figli del maligno. Quindi di fatto si danno due contrapposizioni. La prima contrapposizione asimmetrica è tra l'azione del Figlio dell'uomo, Gesù Cristo Uomo-Dio, e l'azione del suo nemico che diventa l'azione dei figli del maligno. E' asimmetrica data la differenza tra la persona-azione del Figlio dell'uomo, Messia divino, e quella della persona-azione del suo nemico ossia dei figli del maligno. Ma è simmetrica a motivo della comune dimensione umana storica intelligente libera del Figlio dell'uomo e del suo nemico come figli del maligno. La seconda contrapposizione simmetrica è tra le persone-azioni umane intelligenti e libere storiche dei figli del regno e dei figli del maligno. E' asimmetrica a motivo dell'incremento soterico delle persone-azioni umane dei discepoli e a motivo della sola creaturalità della persone-azioni umane dei figli del maligno. Il fatto che queste ultime persone-azioni siano solamente creaturali non indica che siano prive della grazia salvifica prima ancora del loro attuarsi, offerta a tutti in anticipo e in accompagnamento per ogni agire umano intelligente libero storico, ma significa che i soggetti umani, i figli del maligno, possono attuare le loro azioni, rifiutando

<sup>42</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 92.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 92.

tale grazia salvifica. Questa complessità della duplice interrelazione, quella tra il Figlio dell'uomo e il suo nemico, i figli del maligno, e quella tra i figli del regno e i figli del maligno, consente ora di comprendere l'impazienza dell'attesa, la dilazione storica e la conclusione finale. La contrapposizione non è tra chiesa e mondo. Anzitutto perché l'una e l'altro non sono soggetti personali di azione, ma strutture sociali come espressione delle interrelazioni tra i figli del regno e i figli del mondo. Inoltre proprio come mezzi sociali, il loro scopo non è il loro compimento né tanto meno la loro assolutizzazione. «La chiesa è chiesa soltanto se esiste per altri»<sup>44</sup>. La chiesa non è il regno, ma proprio «come segno o strumento», LG 1, dell'interrelazione umano-divina, è la modalità canonica storica di attuarsi dell'interrelazione d'amore come il regno di Dio fin da questo mondo storico.

La tolleranza della dilazione storica dalla parte di Dio appare evidente già fin nell'incompiutezza della salvezza della prima alleanza. Jahve, pur potendo, non attua con un solo atto e immediatamente la salvezza di Israele. Jahve è «Dio misericordioso e pietoso lento all'ira e ricco di grazia, che conserva il suo favore per mille generazioni, e punisce solo fino alla terza e quarta generazione», Es 34, 6-7. Egli realizza la sua salvezza lentamente e indirettamente tramite Israele. Ma Israele, sperimentando la potenza dell'azione salvifica, vorrebbe l'immediato o totale annientamento dei figli del maligno e l'attuazione definitiva del regno salvifico di Jahve. «Dio che fai giustizia, o Signore, Dio che fai giustizia: mostrati! Alzati, giudice della terra, rendi la ricompensa ai superbi», Sal 94,1-2. «Il tuo popolo si attendeva la salvezza dei giusti come lo stermino dei nemici», Sap 18, 7. In Lc 9,54, i due discepoli Giacomo e Giovanni, i figli del tuono, Mc 3, 17, invocano dal cielo il fuoco punitore su Samaritani ma Gesù «li rimprovera severamente: così egli reagisce contro una tentazione satanica. "Non sapete di che spirito siete: poiché il Figlio dell'uomo non è venuto per perdere la vita degli uomini, ma per salvarla", Lc 19,10. La sentenza conclusiva è formulata in termini che danno un peso speciale: in essa si esprime al coscienza profetica del Figlio dell'uomo di essere inviato verso ciò che è perduto. Agli occhi dell'evangelista, la parola sintetizza il senso del ministero pubblico: la ricerca del peccatore»<sup>45</sup>. Come per il fico Gesù tollera ancora per un quarto «anno» affinché i suoi uditori portino frutto, Lc 13,8. In particolare Gesù impara lentamente che la salvezza da lui offerta agli uomini non è magica, immediata e totale, ma avviene secondo il ritmo della struttura funzionale dell'azione intelligente e libera storica umana. E ciò egli comprende anzitutto in e per stesso. Imparò dalla paziente sofferenza fino alla morte di Croce il suo diventare compiutamente risorto, causa di salvezza eterna per tutti i credenti in lui, Eb 5,8-9. I cristiani comprendono il ritardo della Parusia del Signore come il suo «pazientare» per la loro conversione, 2Pt 3,9. La parabola invita al comunità a essere misericordiosa e a «non giudicare nulla prima del tempo, finché sia venuto il Signore, il quale metterà in luce ciò che le tenebre nascondono e manifesterà i consigli del cuore», 1Cor 4, 5»<sup>46</sup>. Ma la chiesa nella sua storia, identificandosi con l'evento del Regno, ha spesso ceduto a questa rigidità, combattendo e uccidendo gli infedeli, torturando gli eretici, costringendoli con la forza o con la superiorità culturale gli infedeli a convertirsi ed ad entrare nella chiesa o a espellere i credenti ritenuti eretici. «L'imperativo *costringerli*, Lc 14,23, è posto come reazione al *devo* che si trova nelle scuse degli invitati, Lc 14, 18, e nel piano lucano il compito missionario dei discepoli. Non si può dedurre la per conversio-

<sup>44</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, EP, Cinisello Balsamo (Milano), 463.

<sup>45</sup> G. ROOSSE', *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 364 e 725

<sup>46</sup> MAGGIONI, *Le parabole*, 95.

ne degli eretici (Agostino)»<sup>47</sup>. Il nucleo della tentazione insito nel tempo della tolleranza sta nel comprendere la salvezza nella sua indubitabile efficacia divina senza tenere conto della sua modalità umana storica. La grazia salvifica è teologica come sempre e perché è cristologica; è divina come sempre e perché è umana. Come Gesù Cristo, Dio-Uomo, non è monfisita divina e nestoriana umana. «La grazia non toglie la natura, ma la compie al modo della natura», *Sth.*, 1, q. 1, a. 9; q. 62, a. 5. Muovendo da questo contesto cristologico-antropologico la paziente tolleranza non è fiducia apocalittica né ingenuo fervore trionfalista né pessimistica sfiducia nell'efficace grazia di Gesù Cristo. Sulla orme di Gesù morente risorgente la tolleranza non stoica presunzione in una divina immortalità né una vile lasciarsi finire come gli animali, ma è inscindibilmente resistenza tramite la resa nel venir finito come morire e risorgere è il feriale o eccezionale martirio. «I limiti tra resistenza e resa non si possono determinare dunque sul piano dei principi; l'una e l'altra devono essere presenti e assunte con decisione. La fede esige questo agire nobile e vivo»<sup>48</sup>.

La tolleranza lascia spazio alla libera iniziativa dell'azione salvifica divina e a quella umana. La tolleranza suppone e ratifica la dilazione. Questa è il continuo farsi dell'interazione umano-divina come storia della salvezza. E' il già e il non ancora dell'interazione umano-divina. Infatti ogni azione umana è ad un tempo totale, ma mai esaustiva della sue possibilità. E' totale come comprensione e volizione fondamentale, ma è parziale nella sua realizzazione dei singoli atti. Perciò sia i figli del regno sia i figli del maligno, pur essendo assiologicamente differenti, sono sempre in via di realizzarsi. I primi non sono mai dogmaticamente certi della loro salvezza e quindi possono sempre diventare figlio del maligno. Così i secondi possono sempre invertire il loro orientamento e diventare figli del regno. Questa tolleranza umano-cristiana in vista della continua possibile conversione trova il suo fondamento nella tolleranza divino-cristologica. La grazia di Cristo in forza del suo Spirito è pienamente compiuta ed efficace e potrebbe in un solo attimo e con un solo atto porre fine alla vicenda salvifica umana. Questa salvezza però non sarebbe più storica ossia cristologica e quindi salvifica dell'uomo storico. Ma proprio perché è grazia salvifica dell'uomo essa è ad un tempo indubitabilmente efficace e rispettosa della singola libertà umana storica. Previene, accompagna e compie la libertà che non vi si oppone, ma l'accoglie, proprio come il fatto-evento del diventare l'uomo da figlio del maligno a figlio di Dio. L'attuatore forte e soave di questo fatto-evento, che è la vita d'ogni essere umano, è lo Spirito di Cristo. Questo altro Paraclito attualizza nella situazionalità storica di ogni persona umana la grazia salvifica di Gesù Cristo, l'applica alla singolarità di ognuno e la interiorizza nel modo più promotivo e rispetto ad un tempo di ogni fatto-evento che è il diventare la personalità assiologica-teologica della propria persona ontologica creaturale.

Nella spiegazione della parabola la tolleranza non è senza fine né circolare, ma escatologica. La tolleranza storica è teleologica; tende al suo compimento finale. Tale compimento non è neutro ma discriminatorio. Il compimento della processualità assiologica storica esprime la somma dignità di ogni essere personale nella sua duplice e definitiva possibilità assiologica relazionale come figli del regno del Padre o come figli del regno del maligno. Per questi ultimo la sottolineatura immaginativa negativa del venir strappati, legati, gettati nel camino dell'autotortura non va intesa come un atto vendicativo e punitore del Figlio dell'uomo Giudice, ma come l'assiologica l'autoidentificazione identificazione di ogni essere umano. La definitiva autoidentità negativa non corrisponde all'autodistruzione, ma all'autofissazione e

<sup>47</sup> A. STROBEL, *anankazo*, DENT 1, 207.

<sup>48</sup> BONHOEFFER, *Resistenza e Resa.*, 280-190.

all'autoaffermazione della propria identità come non relazione, come persona ontologica, o relazione sussistente, della non propria personalità o sussistenza relazionale. Per i figli del regno la qualifica di giusti e l'immagine di luminosità come il sole del regno del Padre del Giudice Figlio dell'Uomo indicano il compimento della loro identità assiologica relazionale. Infatti proprio giusti, cioè che hanno fatto la volontà del Padre o amato in modo inscindibile se stessi, il prossimo come se stesso e il Padre per Cristo nello Spirito, partecipano all'interrelazione eterna. La loro persona creaturale ontologico caritologica è compiutamente espressa dallo loro corripettiva personalità assiologica, cristologica teologale e pneumatica ed ecologica proprio come relazione definitiva. L'essere definitivamente risplendenti come il sole, compimento del loro essere stati luce del mondo, Mt 5,15, trova il suo compimento in quel risplendere che trasfigura come il Risorto, Mt 17,2, la loro identità. L'immagine dell'irradiare esprime molto bene l'identità relazionale beata di ogni persona come identità allo propria personalità proprio come relazione sussiste in perpetua relazione. «Il destino di vicinanza con Dio viene raffigurato con il verbo "risplendere", che serve a indicare lo statuto di coloro che appartengono al mondo celeste»<sup>49</sup>. La forza delle immagini negative e positive in dica la preoccupazione dell'evangelista per spingere ad aver orecchie per comprendere e mettere in pratica il messaggio della parabole e dalla sua allegoria: avere orecchi per udire e fare il messaggio udito. «Il regno del Padre è la meta. Dio è la metà. Egli regnerà sulla terra. Un grido di risveglio esorta ad ascoltare e a non dimenticare»<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 358-359.

<sup>50</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 729.

## *Diciassettesima domenica del Tempo ordinario*

Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo; poi va, pieno di gioia, vende tutti i suoi averi e compra quel campo. Il regno dei cieli è simile anche a un mercante che va in cerca di perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra. Ancora: il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci. Quando è piena, i pescatori la tirano a riva, si mettono a sedere, raccolgono i pesci buoni nei canestri e buttano via i cattivi. Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti. Avete capito tutte queste cose?». Gli risposero: «Sì». Ed egli disse loro: «Per questo ogni scriba, divenuto discepolo del regno dei cieli, è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13, 44-52).

Come conclusione alla presentazione del regno dei cieli in parabole il tema di questa domenica è la sorprendente gioia per la gratuita attualità della salvezza da accogliere, celebrare e vivere.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 13, 44-52**

Nella prima lettura il re Salomone chiede un «cuore docile» e Jahve gli concede un «cuore saggio e intelligente» per saper discernere e attuare la giustizia (1Re 3, 9.12). Nel frammento dell'inno salmodico la liturgia ci invita a gioire per il dono della «legge» di Jahve (Sal 119,77). Nella seconda lettura Paolo esorta a prendere coscienza dell'anticipato dono della salvezza in Gesù Cristo per cui «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8, 28). In Mt 13, 44-52 il primo evangelista conclude la presentazione parabolica della sorprendente gioia per la presenza gratuita del regno dei cieli annunciata e attuata da Gesù di Nazaret.

Il contesto del brano matteoano è l'ultima parte di Mt 13 sulle parabole del regno già presentato nella XV domenica. Il brano è tripartito: due parabole gemelle, tesoro e perla, una parabola isolata, rete in mare e la conclusione. «L'ultima parte del discorso in parabole rivolto ai discepoli raccoglie insieme tre brevi racconti parabolici, introdotti dalla stessa formula stereotipa: "il regno dei cieli è simile a...". Nei primi due casi si tratta di parabole abbinate per struttura letteraria e tema, mentre la terza parabola ricorda per il lessico e l'applicazione quella della zizzania. I due versi finali in forma di dialogo sono una specie di riflessione sull'intera istruzione riservata ai discepoli»<sup>1</sup>.

Il contesto culturale da cui Gesù trae le immagini di queste parabole, come per le altre dell'intero capitolo, è quello della Galilea di contadini braccianti e di pescatori. Il contesto socio-religioso è quello dell'annuncio-attesa della tematica profetica ripresa da Gesù per far comprendere l'insperata presenza del Regno di Dio e il rischio di perdere l'occasione e venire esclusi. «Malgrado le analogie con il settore veterotestamentario [sapienziale] e giudaico, le parabole appartengono alla predicazione di Gesù. L'originalità sta nella rielaborazione di un antico tema, cioè nel fatto che i testi esprimono, come sua parola, l'offerta della salvezza. L'offerta è diretta a tutti e rimane valida»<sup>2</sup>. «Per l'occasione insperata evocata dalle parabole bisogna rifarsi

<sup>1</sup> FABRIS, *Matteo*, 326.

<sup>2</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 735-736.

al ministero di Gesù e alla situazione davanti alla quale egli pone i suoi uditori»<sup>3</sup>. Matteo attualizza questa situazione per la sua comunità ecclesiale antiochena post-pasquale. «In Mt la comprensione delle parabole come dirette ai discepoli - e quindi alla comunità - mette in rilievo il capovolgimento della situazione postpasquale»<sup>4</sup>. «La preoccupazione dominante è qui quella della crescente presenza di inautentici cristiani nella comunità»<sup>5</sup>. Se il genere letterario e il materiale delle parabole risale alla predizione dei Gesù di Nazaret e presenti solo nella fonte di Mt, la loro riunione ed elaborazione in questa seconda parte del discorso, sono opera del redazionale del primo evangelista. «La formulazione proviene da Mt, come proviene da lui il nuovo contenuto della giustapposizione»<sup>6</sup>. L'esposizione analitica permette di comprendere il valore delle tre parabole e dell'esempio conclusivo del discorso.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 13,44-52

La comprensione del messaggio dipende dalla struttura dei testi.

«La due parabole gemelle corrispondono ad uno schema didattico già affermato e che Matteo preferisce nella sua organizzazione del materiale, 5, 13-16; 6, 20-30; 13, 31-33. Lo schema letterario dei due racconti procede in forma simmetrica come una specie di dittico senza però rinunciare alla rispettiva autonomia dei quadri. Le corrispondenze sono evidenti nella sovrapposizione dei termini. I tre momenti delle vicende sono scanditi dagli stessi verbi: "trovare", [andare], "vendere", "comprare". Le variazioni riguardano alcuni aspetti particolari: nel primo la "gioia" dell'uomo che trova [fortunatamente] il tesoro nel campo e lo ["nasconde" di nuovo; nel secondo caso la presentazione fin dall'inizio del mercante che va alla "ricerca" di perle preziose. Inoltre in quest'ultima rispetto alla prima i temi dei verbi sono al passato, evidenziando così il carattere di accadimento. Ma nonostante queste particolarità, che contribuiscono al fisionomia propria delle due piccole parabole, si deve riconoscere la loro attuale combinazione gemellata, comunque si spighi a livello di tradizione»<sup>7</sup>.

La medesima introduzione delle tre parabole consente di cogliere meglio il loro preciso significato. «Il regno dei cieli è simile, *omoía*, vv 44a. 45a e 47a. L'aggettivo simile, *omoíos*, come il verbo rassomigliare, *omíoō*, derivano dall'aggettivo «stesso o medesimo, *omós*». «Matteo usa dieci volte la formula "il regno dei cieli è simile a". In sei casi usa il presente, 13,31. 33. 44. 45. 47; 20,1. Le parabole rabbiniche sono introdotte da una formula stereotipa, che non si esita ad abbreviarla mediante la sola preposizione "a, *l*, un re" »<sup>8</sup>. «Il regno dei cieli: così diceva il giudeo al tempo di Gesù, quando non voleva parlare del regno di Dio. Si aveva timore di pronunciare il nome santo di Dio e perciò si ricorreva a simili circonlocuzioni. [Le parabole] non voglio dire che il regno dei cieli rassomiglia a un tesoro o a un mercante di perle; se l'importante fosse solo questo paragone diretto, tutto il resto della storia sarebbe inutile. Esse sono delle abbreviazioni per l'asserzione più particolareggiata. Per quanto concerne il regno di Dio, le cose stanno come si può rilevare dalla seguente storia di un tesoro... o di un mercante di perle»<sup>9</sup>.

Evidenziano il complementare parallelismo delle due storie si può cogliere l'unità del punto di confronto con il regno dei cieli.

<sup>3</sup> DUPONT, *E'tudes*, 2, 915.

<sup>4</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 736.

<sup>5</sup> DUPONT, *E'tudes*, 2, 917.

<sup>6</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 738.

<sup>7</sup> FABRIS, *Matteo*, 326.

<sup>8</sup> J. DUPONT, «Il regno dei cieli è simul e a...», *BiOr* 6 (1964) 247 e 249.

<sup>9</sup> E. LINNEMANN, *Le parabole di Gesù. Introduzione e interpretazione*, Queriniana, Brescia 1982, 124.

Affermato il rapporto di somiglianza tra il regno dei cieli e il tesoro nascosto-trovato, l'evangelista nel v 44b descrive non il tesoro ma la sequenza delle azioni che il tesoro nascosto-trovato suscita nello scopritore. «Nel mondo giudaico si amava raccontare storie di tesori sepolti e ritrovati. Anche Virgilio, *Aen.* 1,358s parla di "vecchi tesori nascosti sottoterra, ignorata ricchezza d'oro e d'argento"» e in senso metaforico «i detti sapienziali» paragonano la sapienza al "tesoro", Pr 2,4; Is 33,6<sup>10</sup>. Nella parabola si tratta di un bracciante che, lavorando il campo del suo padrone, trova un tesoro, lo rinasconde e mosso dalla gioia va, vende quelle poche cose che possiede e compera quel campo e così diventa proprietario anche del tesoro, «senza che alcuno gliene contesti la proprietà. E' ozioso ogni tentativo di dare una valutazione morale del comportamento dello scopritore o di valutarne la posizione giuridica. [Al narratore interessa il comportamento dello scopritore, da cui] può venir fuori il punto di comparazione» con la presenza del regno dei cieli agli ascoltatori di Gesù e poi del vangelo matteoano<sup>11</sup>.

Nel v 45b il comportamento del mercante di perle rimarca e completa quello del bracciante agricolo. Qui la realtà che rassomiglia al regno non è la perla preziosa, ma il mercante, che la cerca. Il contesto è quello del commercio marittimo di gioielli preziosi dell'età ellenistica, comprensibile non in Galilea ma nella capitale di Antiochia collegata tramite il fiume Oronte con il suo porto a Seleucia. Infatti il termine greco mercante, *émporos*, significa un «commerciante» marittimo. «Si tratta di un commercio d'importazione per mare su nave non propria»<sup>12</sup>. Questo gioielliere all'ingrosso non cerca e traffica metalli preziosi, ma perle. «Da sempre altamente apprezzata in India, Mesopotamia e Persia, la perla fu conosciuta nel mondo mediterraneo soltanto con le campagne militari di Alessandro Magno. (L'Egitto e l'AT non ne sanno ancora niente e il greco non ha un proprio termine che la indichi: *to márgaron* o *ho margarítes*) sono tratti direttamente o indirettamente dall'indiano antico. Ma per il mondo ellenistico-romano divenne rapidamente la quintessenza del prezioso: "*principium ergo columenque omnium rerum pretii margaritæ tenet*", Plin. *Nat. Hist.* 9, 106»<sup>13</sup>. Nell'AT la sapienza, la donna saggia o la salute vengono paragonate alle pietre preziose, «*lapides pretiosi, líthōn polytelōn, penjnm, posteriores margaritæ*, Gb 28,18; Pr 3, 15; 8, 11; 20,15; 31,10; Sr 7,19; 30,15»<sup>14</sup>. A differenza del contadino bracciante «la parola greca, *émporos*, ci lascia intravedere che si tratta di un grossista, di un grande mercante e non di un piccolo rivendugliolo. Egli cerca di comprare dai pescatori le perle. Nella sua professione va alla «ricerca» di perle, ma la perla di enorme valore certamente non l'ha cercata. Semplicemente gli capita [di trovarla]. E' un grosso colpo di fortuna il trovare la perla di enorme valore»<sup>15</sup>. Non nasconde la perla, la ferma presso il suo possessore, e andato, vende, *pipráskō*, non ciò che ha come il bracciante, ma tutto il suo patrimonio per comperare la perla, cf Mt 19, 21. «Anche se vende tutti i suoi averi, non può pagare il valore della perla, ma solo il prezzo al quale l'attuale proprietario è disposto a cederla»<sup>16</sup>.

Il punto centrale delle due parabole non consiste soltanto nel valore del tesoro o della perla, né la gioia per la loro scoperta né il sacrificio delle proprie sostanze per comperare il campo o la perla, inapprezzabili né comprabili, ma l'insieme

<sup>10</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 733.

<sup>11</sup> LINNEMANN, *Le parabole*, 125.

<sup>12</sup> CHANTRAINE, *emporos*, *Dictionnaire*, 344.

<sup>13</sup> E. PLÜMACHER, *margarites, perla*, *DENT* 2, 275-276; Origene ci fornisce un piccolo trattato sull'origine, la natura, la formazione e la pesca delle perle, come pietre preziose «marine» rispetto a quelle «terrestre» presso gli Indi; conosce anche la leggenda della perla capobranco, *Com.* 10, 7.

<sup>14</sup> *peninim*, ZORELL, *Lexicon*, 658.

<sup>15</sup> LINNEMANN, *Le parabole*, 126.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 126.

dell'azione che comprende dinamicamente tutti questi aspetti. E' il rapporto dinamico tra tesoro scoperto e perla trovata e decisione di venirne in possesso: scoperta insperata, vendita di tutto, compera del campo e della perla. «Il punto del racconto parabolico sta precisamente in questo rapporto»<sup>17</sup>. Le parabole mirano a far condividere all'uditorio questa valutazione e conseguente decisione-azione rispetto all'oggetto simile al tesoro, o alla perla trovata che è il Regno dei cieli presente con Gesù di Nazaret. «Nel quadro della predicazione di Gesù, comprendiamo senza fatica che quest'unica occasione [della scoperta del tesoro o della perla] è la prossimità-presenza del Regno di Dio. In questo momento in cui parla Gesù, il Regno di Dio è qui, come un'occasione da scegliere» a qualunque costo<sup>18</sup>. Ma i due protagonisti non pagano l'equivalente prezzo del tesoro o della perla, ma si mettono per quanto è loro possibile nella condizione di cogliere l'occasione unica della loro esistenza. «L'impegno totale in considerazione di un'occasione unica: questo il "cardine", che collega fra loro la "parte reale" e quella "figurata". Se dalle parabole risaliamo alla situazione storica in cui furono raccontate, possiamo dire: Gesù ritiene necessario un impegno totale e deciso rispetto ad una simile occasione unica»<sup>19</sup>.

Alle due parabole gemelle del tesoro e della perla segue quella della rete gettata in mare. Oltre l'introduzione, v 47a e una conclusione, v 50b, il testo è bipartito, parabola, 47b-48, e sua spiegazione-applicazione, vv 49-50a. L'immagine della rete da pesca, praticata sul lago di Genezaret, nell'AT ha significato punitore o idolatrico, Ab 1, 14-17. Gesù la usa per annunciare il Regno dei cieli nel contesto dell'integralismo giudaico, che vorrebbe anticipare il giudizio di Dio per eliminare tutti malvagi dalla storia. Matteo l'applica per far comprendere la missione della chiesa rivolta a tutti buoni e cattivi, senza però sottacere la certezza del giudizio finale. Probabilmente la parabola, presente solo in Matteo, risale al Gesù storico, mentre la sua applicazione allegorica sembra essere opera redazionale metteana. «Dobbiamo definire il rapporto tra parabola e spiegazione in modo analogo al caso della parabola della zizzania. Ricorrendo a un modello apocalittico, Matteo compone una spiegazione, vv 49-50a, che egli aggiunge alla preesistente parabola»<sup>20</sup>. L'esposizione del fatto e della sua conseguenza consente di comprendere il messaggio complementare e differente di questa parabola rispetto a quello della parabola del buon grano e della zizzania.

Il parabolista prende lo spunto dalla pesca sul lago di Genezart. La tecnica di pesca presupposta è quella della rete a strascico tesa tra due imbarcazioni che viene trascinata a riva catturando nelle sue maglie ogni genere di pesci. «Nel lago di Genezaret si sono cantate oltre venti specie di pesci» commestibili rispetto a quelli non commestibili che «non hanno né pinne né squame», Lv 11,9-12<sup>21</sup>. Il fatto, vv 47b-48, narrato come passato comporta una sequenza di azioni espresse da quattro participi e da tre verbi di tempo finito. «La rete gettata in mare e raccogliente ogni genere di pesci, quando è riempita i pescatori, tirata la rete sulla spiaggia e sedutesi, raccolsero i buoni nella cesta, ma gettarono fuori quelli cattivi». In fatto si svolge in due momenti, raccolta di ogni genere di pesci, vv 47b-48a, e loro cernita, v 48. «L'accento in questa prima fase è posto sul fatto che la rete raccoglie ogni genere di pesci fino a quando è "piena". Solo in un secondo momento viene fatta la separazione tra pesci buoni e quelli cattivi, cioè non commestibili o ritualmente impuri»<sup>22</sup>. La contrapposizione dei due momento potrebbe corrispondere alla situazione stori-

<sup>17</sup> DUPONT, *E'tudes*, 2, 914.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 915.

<sup>19</sup> LINNEMANN, *Le parabole*, 128.

<sup>20</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 737-738.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 739.

<sup>22</sup> FABRIS, *Matteo*, 328.

ca di Gesù rispetto ai giudei e ai suoi stessi discepoli e della prima comunità postpasquale, per le quali è stata narrata la parabola. «L'accento del racconto parabolico è sul contrasto tra due momenti: la raccolta di ogni genere di pesci nella rete e la loro separazione sulla riva. In questo contrasto della parabola è riflesso la situazione storica per la quale essa è stata raccontata. Ai giudei integralisti, che sognano una comunità di puri e vorrebbero anticipare nella storia il giudizio, la parabola risponde invitando a rispettare il ritmo della storia della salvezza: ora è il tempo della pesca al largo, senza discriminazioni, poi alla fine del mondo ci sarà il giudizio riservato a Dio. Questa [duplice] immagine può essere applicata alla missione dei discepoli associati al compito messianico di Gesù, Mt 5,19. Nel contesto del vangelo di Matteo questa parabola è complementare a quella della zizzania, ma con una sottolineatura più ecclesiale: compito della chiesa è la missione, non il giudizio. Ora la comunità raccoglie tutti, buoni e cattivi, senza possibilità di separazione prematura. Ma questo fatto non deve favorire il disimpegno e il qualunquismo, perché il giudizio finale di Dio separerà i malvagi dai giusti, quelli che fanno la volontà di Dio da quelli che la snobbano e fanno deviare i fratelli, Mt 7,15-20.21-23; 24,10-11»<sup>23</sup>. L'attualizzazione della parabola non è la raccolta ma l'applicazione metaforica della cernita vv 49-50a.

L'applicazione allegorica alla cernita, introdotta dal «così, *oútōs*», viene riferita mediante tre verbi al futuro al giudizio finale in cui ai pescatori subentrano gli angeli e ai pesci gli uomini. «Così sarà alla fine del mondo, usciranno gli angeli e separeranno i cattivi dai giusti e getteranno quelli nella fornace di fuoco». «L'evangelista stesso, che si incarica di fare l'applicazione di questo secondo momento, suggerisce alcune identificazioni dei simboli. La separazione dei "malvagi, *ponērous*, da mezzo ai giusti, *dikaíōn*," avviene alla fine, quando la rete piena sarà tirata a riva»<sup>24</sup>. L'evangelista «si serve dell'immagine della separazione dei pesci per dare, con l'ausilio di una spiegazione di tipo allegorico e apocalittico, una descrizione del giudizio finale, che ancora una volta non può essere limitato al giudizio sulla chiesa ma va inteso come giudizio universale. I giusti non sono dimenticati. Ma la prospettiva ammonitrice conclusiva è costituita dall'allontanamento dei malvagi di mezzo ai giusti»<sup>25</sup>. La conclusione, v 50b, espressa pure da un futuro, ripete quella della parabola della zizzania. «Là ci sarà pianto e stridore di denti». La «separazione per i malvagi significa la loro definitiva e irreparabile rovina, descritta secondo il *cliché* apocalittico caro a Matteo, 3,12; 8, 12; 13, 42; 22, 13; 24, 51; 25, 30.46»<sup>26</sup>. Dal mondo verbale cui l'evangelista presenta il fatto della raccolta come passato lascia capire che l'accento principale non cade, come nella parabola della zizzania sulla convivenza tra buoni e cattivi, ma sul giudizio finale. «L'immagine non ha più alcun rapporto con quella della parabola, dove non si accenna a gettare nel fuoco i pesci inutilizzabili: Matteo si limita a riprendere le immagini della parabola della zizzania. Lo spostamento delle prospettive è evidente. Nella parabola, Gesù cercava di spiegare una situazione attuale: la mescolanza di buoni e di cattivi. L'interpretazione proposta da Matteo pone esclusivamente l'accento sulla condanna che colpirà i peccatori "alla fine del mondo". La parabola si riferiva alla pazienza misericordiosa di Dio per giustificare la condotta di Gesù verso i peccatori; la spiegazione, invece, sottolinea la giustizia vendicatrice di Dio e la terribile minaccia che incombe sul capo dei peccatori. In questo severo avvertimento affiora la l'attenzione catechistica dell'evangelista, preoc-

<sup>23</sup> *Ibidem*, 328.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 328.

<sup>25</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 740.

<sup>26</sup> FABRIS, *Matteo*, 328.

cupato dal vedere che in molti cristiani la parola di Dio è rimasta sterile. Egli vuole ricordare loro che ciascuno sarà giudicato secondo la propria condotta, cf 16, 27»<sup>27</sup>.

Il discorso in parabole termina con un paragone esemplificativo, vv 51-52. Il testo è opera della redazione matteana, che rimanda al contesto giudaico agricolo e scribale della comunità matteana. Una domanda a carattere didattico, v 51, introduce al confronto tra le due figure: il discepolo del regno dei cieli e il padrone di casa, v 52. La chiarifica delle due figure confrontate permette di comprendere l'applicazione allo scriba cristiano.

Lungo il discorso parabolico i discepoli hanno chiesto e Gesù ha dato spiegazioni di alcune parabole, vv 10. 18 e 36. Alla fine del discorso «come fa il maestro con gli scolari alla fine della lezione, così Gesù chiede ai discepoli se hanno compreso tutte queste» parabole<sup>28</sup>. Gesù, avendo ricevuto una risposta positiva, conclude, «per questo, *dià toûto*» con un paragone che qualifica il discepolo che comprende la sua parola. Per far capire l'identità di tale discepolo Gesù lo confronta lo scriba del regno con un padrone di casa .

La connessione tra il termine «uomo, *ánthropos*» con un aggettivo, «nemico, *echthros*», 13, 28, e sostantivo, «commerciante, *émporos*», 13, 45, «re, *basileús*», 18,23; 22, «padrone di casa *oikodespótēs*» è un modo di dire semitico. Matteo usa spesso il sostantivo padrone di casa, 10,25; 13,25; 27, 20; 21,33; 24,43, per designare «un proprietario terriero considerato spesso nei suoi rapporti con gli operai, che usa nello sfruttamento del suo dominio terriero. Questo proprietario dispone di un tesoro, *thēsaurós*, un deposito, non un cofanetto che custodisce argento e oggetti preziosi, ma un luogo dove si mette da parte provviste, vesti, utensili. In questo deposito si trovano cose nuove, *kainà*, mai usate e cose vecchie, *palaiá*, consuete per l'uso, Gr 38, 11. Da questo tesoro tira fuori, *ekbállei*, cose nuove e vecchie. Gli oggetti che egli ha messo in riserva non sono destinati per suscitare l'ammirazione dei visitatori, ma solo depositi per essere ritirati secondo i bisogni dell'azienda. L'accento del racconto cade sul poter disporre non solo di cose nuove, ma anche vecchie. L'ordine non è naturale. E' normale menzionare le cose vecchie prima di quelle nuove, uomini cattivi e buoni, vergini stolte e sagge, Mt 4,45; 22,10; 25,2. Per analogia, l'espressione "nuove e vecchie" rimarca il fatto che il proprietario non dispone solo cose vecchie ma anche di nuove. L'accento non sembra interessante su piano dell'immagine, ma non è senza conseguenze per l'applicazione»<sup>29</sup>.

Chiarito il secondo termine del confronto, il padrone di casa, è ora possibile comprendere primo termine, lo scriba del regno, che assomiglia al padrone di casa. La figura dello scriba giudaico introduce a comprendere identità e differenza con lo scriba del regno. Nel primo vangelo accanto a sacerdoti e a anziani, 2,4; 16,21; 20,18; 21,15; 26,27. 41, appaiono gli scribi, designati come «uomini di legge, *nomíkoí*, o dottori della legge, *didáskaloí*, uomini di lettere, *grammateís*, 7,29; 17,10; 23,2. Lo scriba al tempo di Gesù corrisponde a quello di formazione giudaica. Il prototipo da cui parte la tradizione «è ritenuto Esdra (ca. 450 a. C.), scriba esperto della legge mosaica», Esd 7,6. In età ellenistica crebbe l'importanza [degli scribi] come maestri di legge. Poiché era la conoscenza della torà a contraddistinguere gli scribi, il presupposto per entrare in questo ceto era lo studio inteso ai piedi di un maestro celebre, studio consistente essenzialmente nel memorizzare, ripetendola, la sua dottrina. Gli scribi erano attivi come esegeti che interpretavano la Scrittura e ne fissavano in modo vincolante le direttive per il presente, come pedagoghi che cercavano di insegnare al maggior numero di discepoli i metodi di interpretazione della Scrittura,

<sup>27</sup> J.DUPONT, *Ancora parabole*, PAF45, Queriniana, Brescia 1972, 42-43

<sup>28</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 740.

<sup>29</sup> J. DUPONT, *Nova et vetera*, , *E'dudes*, 1, 920-922.

come giuristi, che, in funzione di giudici, applicavano praticamente la legge nei processi»<sup>30</sup>. Il discepolo divenuto scriba è simile al padrone di casa, perché può trarre fuori del suo tesoro o sapere cose nuove, e cose antiche. «Nella cultura rabbinica l'antico designa la torà; il nuovo i detti e le *halachot* degli scribi»<sup>31</sup>. Oppure «il modo, con cui i due aggettivi, posti alla fine, sono accentuati suggerisce una applicazione più precisa, che richiede la trasposizione. Gli scribi hanno la missione di insegnare; ciò che è "nuovo" in materia di insegnamenti è ciò che non si è ancora inteso, in opposizione a ciò che è "vecchio" ed è l'oggetto di una tradizione»<sup>32</sup>. Se questo rende ragione dell'ordine della parole non corrisponde all'intenzione dell'applicazione. Lo scriba paragonato è «colui che non dispone soltanto degli insegnamenti tradizionali, ma che si trova anche nella condizione, grazie al supplemento di formazione ricevuta, di disporre di nuovi insegnamenti: quelli che si riferiscono al regno della fine dei tempi»<sup>33</sup>. Infatti lo scriba matteoano, che assomiglia al padrone di casa, è caratterizzato non dall'essere diventato un discepolo e poi rabbi di qualche maestro giudaico, ripetendo a memoria la sua dottrina esegetica, ma l'essere diventato scriba del regno dei cieli. Ciò che lo qualifica «è l'essere stato fatto discepolo rispetto al regno, *matheteuthei tē basileía tō ouranōn*». «Il verbo istruire, *mathēteuō*, derivato da discepolo, *mathētēs*, si usa normalmente con costruzione intransitiva: "essere" o "divenire discepolo" di qualcuno, ma l'uso transitivo è bene attestato, Mt 28,19; At 14,21; il significato allora è: "fare discepolo", "costituire discepolo". In senso intransitivo il complemento al dativo potrebbe essere inteso come un dativo di interesse (divenuto discepolo per il regno), ma designa più naturalmente il maestro di cui uno è discepolo (divenuto discepolo del regno); in questo caso il regno dei cieli sarebbe personalizzato, per compiere la funzione che appartiene al maestro al quale il discepolo si unisce per ricevere il suo insegnamento. La costruzione transitiva è preferita dalla maggior parte degli autori e consente una interpretazione che s'accorda meglio con il significato del logion; il complemento al dativo designa allora l'oggetto sul quale il discepolo riceve l'insegnamento: si tratterebbe dello scriba che è stato istruito di ciò che concerne il regno dei cieli. Perché uno scriba sia simile, (presente, è simile, *ómiós*) a un proprietario ben provvisto, bisogna che il discepolo sia stato fatto discepolo (aoristo passivo, *matēthētheis*). Questo aoristo suppone che lo scriba non sia più discepolo; dopo essere stato a scuola, ha finito la sua formazione ed è diventato un maestro. Egli rassomiglia al padrone di casa, non al momento in cui riceve l'insegnamento, ma quando ha finito di ricevere ed è completamente istruito sul soggetto del regno. E' allora che è adatto a insegnare ad altri, e solo allora vale il paragone. La sentenza non parla semplicemente di uno scriba, ma di «ogni, *pās*, scriba. Gesù ebbe l'occasione di complimentarsi con uno scriba, non lontano dal regno, Mc 12,34. Dietro allo scriba ben disposto con cui si è incontrato il suo sguardo si estende verso la situazione privilegiata degli scribi che aggiungeranno alla loro formazione rabbinica una solida istruzione sul soggetto del regno»<sup>34</sup>. Lo scriba paragonato al padrone di casa è quello del v 51. Questi è colui che ha coscienza d'aver capito l'insegnamento parabolico di Gesù. Questo dato giustifica il «per questo, *dià toûto*» che rende corretto il paragone. «Avendo compreso l'insegnamento delle parabole, precisamente consacrate ai "misteri del regno dei cieli", 13,11, si trova nella condizione dello scriba che ha ricevuto l'istruzione del regno dei cieli. Nella prospettiva dell'evangelista, si tratta degli «scribi» specificatamente

<sup>30</sup> G. BAUMBACH, *gramamteus*, DENT 1, 686-687.

<sup>31</sup> GNILKA. *Il vangelo*, 1, 741.

<sup>32</sup> DUPONT, *E'tudes*, 2, 924.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 925.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 923-924

cristiani»<sup>35</sup>, distinti dai «loro scribi» cioè dei giudei, 7,29, inviati da Gesù, 23,34, e intenti e responsabili nell'insegnamento nella comunità cristiana, 5, 19, ma messi in guardia dal farsi chiamare «Rabbi, Padre», 23, 8-10. «In questa prospettiva, che caratterizza il primo vangelo, Mt 13,52, non concerne dunque uno scriba giudeo che sarebbe diventato discepolo di Gesù, ma un discepolo di Gesù, che giunto all'intelligenza dei misteri del regno, merita il nome di "scriba" che nello stesso tempo ha ricevuto l'incarico che corrisponde a questo nome: insegnare agli altri. Ci troviamo dunque in presenza di un nuovo tipo di scriba, specificatamente cristiano»<sup>36</sup>. Lo scriba cristiano, paragonato al padrone di casa, trae fuori dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie. Le vecchie sarebbero l'insegnamento di Gesù e le nuove le conoscenze che richiedono le nuove situazioni dell'applicazione di quell'insegnamento. Ciò si comprende se si tiene conto che il Gesù matteo non è venuto ad abolire, ma a compiere la legge e i profeti, 5, 17, di cui neppure un iota passerà, v 18, e la giustizia dei cristiani non ripete, ma supera quella degli scribi e dei farisei, v 20. In questo contesto le cose nuove sono i misteri del regno rivelati da Gesù e quelle vecchie sono la Legge e i profeti che è venuto a compiere. Le une e le altre non s'oppongono, ma si completano. Il NT è il compimento dell'AT e l'AT è la promessa del NT. «Grazie a questa duplice [unica] rivelazione, lo scriba cristiano si trova in grado di far fronte a tutte le necessità del suo insegnamento»<sup>37</sup>. In questo rapporto dinamico tra cose nuove e cose vecchie «forse si può intravedere il ritratto dell'evangelista [e ancor più di Paolo], che armonizza sapientemente la novità messianica, rivelata e attuata da Gesù, con la promessa biblica antica»<sup>38</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Le tre parabole e il comparazione finale nella storia dell'esegesi hanno ricevute varie interpretazioni. Origene intende in modo allegorico la parabola del tesoro e della perla. Il campo è la «scrittura», il tesoro nascosto sono «i sensi nascosti», oppure «il tesoro nascosto è il Cristo»; la vendita di tutti i beni è «la rinuncia al male» e il lasciare «tutto per seguire Cristo», *Com.*, 10, 4. 5. 6. Inoltre Origene conosce la leggenda secondo la quale la perla preziosa è il capobranco delle perle. «Ora il capobranco delle perle, trovato la quale si trovano anche le altre, la perla di gran valore è il Cristo, la parola al di sopra dei preziosi testi e pensieri della legge e dei progetti: una volta trovato lui, si afferrano facilmente tutte le altre realtà», *Com.*, 10,8. Il Crisostomo identifica il tesoro e la perla al «vangelo». Per conseguenza «è necessario spogliarci di tutti gli altri beni per abbracciare il vangelo, ma che dobbiamo fare questo con gioia. Coloro che lo possiedono sanno di essere ricchi», *Com.*, 47, 2. Per Tommaso il tesoro «è la disciplina dello studio celeste» e la perla preziosa «è la scienza del Salvatore e il sacramento della sua passione e risurrezione. Per possedere questo tesoro e questa perla è necessario «rinunciare ai piaceri e ai desideri della carne. Venduti i nostri beni, nessun altro prezzo maggiore riceviamo di noi stessi, poiché implicati i tali beni non eravamo noi stessi», *Catena*, 13, 9. 10. In sintesi, il tesoro e la perla sono identificati con Cristo, la Scrittura, il vangelo, la sapienza e per possedere questi beni è necessario rinunciare a tutto. Per quanto concerne la parabola della rete Origene osserva che la somiglianza non è data da «tutti i punti della realtà» ma solo da «alcuni punti» intesi dalla parabola. Così le varie differenze «di cattivi e di giusti» non dipende dalla natura umana, ma «dal libero arbitrio». La rete che porta alla salvezza, i pesci buoni messi nei canestri, è «il vangelo, la parola, la

<sup>35</sup> *Ibidem*, 925.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 926.

<sup>37</sup> DUPONT, *Ancora parabole*, 46.

<sup>38</sup> FABRIS, *Matteo*, 329.

scrittura». La cernita non avviene ora. Le «nostre assemblee sono anche piene di gente cattiva, prima della separazione dei buoni dai cattivi», *Com.*, 10, 11 e 12. Il Crisostomo, confrontando la parabola della zizzania con quella della rete, rileva che nella prima «gli uomini si perdono perché seguono dottrine eretiche e, ancor prima di questo, perché non ascoltano la parola di Dio; mentre coloro che sono raffigurati nei pesci cattivi si dannano per la malvagità della vita. Costoro sono senza dubbio i più miserabili di tutti, perché, dopo aver conosciuto la verità e essere stati presi da questa rete spirituale, non hanno saputo mantenere neppure in tal modo salvarsi» *Com.*, 47, 2. Per Tommaso «la terribile parabola» della rete raffigura «la chiesa, affidata ai pescatori», che raccoglie buoni e cattivi. La sua pienezza significa «la fine del genere umano». I cattivi della parabola della zizzania sono gli «eretici» mentre in quella della rete sono quelli che si dannano ad un «eterno supplizio» per «l'iniquità della vita», *Catena*, 13,11. C. a Lapide riassume bene queste varie interpretazioni. «Infatti il vangelo viene predicato a tutti i popoli, dai quali si forma la chiesa. I pesci perciò sono i fedeli, i pescatori gli apostoli, la rete è il vangelo e la chiesa. I pesci presi raffigurano gli uomini» buoni cattivi destinati al premio o al castigo, *Com.*, 1,13, 47. Circa il paragone finale Origene identifica lo scriba divenuto discepolo del regno «in ogni parola dell'antica alleanza e in ogni conoscenza dell'insegnamento nuovo di Cristo Gesù». Come il Padrone di casa trae fuori dal suo tesoro «le cose nuove del vangelo e degli apostoli, ma anche le realtà antiche di quella Legge che aveva "l'ombra dei beni futuri", Eb 10,1», *Com.*, 10, 14. 15. G. Crisostomo identifica lo scriba con chi conosce non solo il VT ma anche il NT. Le cose vecchie per i cristiani sono le «eresie». Le cose nuove del tesoro è la bontà delle vite come «l'umiltà, la misericordia, la verginità, la povertà» evangelica, *Com.*, 47, 3.4. Per Tommaso «nella santa chiesa lo scriba dotto è il predicatore che sa esporre le cose nuove della soavità del regno e le cose vecchie della paura della pena, affinché le pene impauriscono coloro che non sono alettati dai premi», *Catena*, 13, 12. Secondo C. a Lapide, che inverte i termini, «per padri come Crisostomo Agostino, Girolamo, Ilario e Beda *vetera et nova* indicano l'AT e il NT. Si predica in modo appropriato quando il NT viene confermato ed illustrato dall'AT, ivi infatti ogni cosa viene tipologicamente designata. L'AT infatti fu tipo del NT, il NT è l'antitipo dell'AT», *Com.*, 1, 13, 52.

L tre parabole e l'esempio finale sembrano lasciar trasparire una filo di pensiero circolare. Infatti il testo comincia con la tematica del regno dei cieli e termina con lo scriba divenuto discepolo del regno dei cieli.

Il tema dell'intero capitolo è l'esplicazione in parabole del contenuto essenziale della predicazione galilaica del Gesù matteo; il regno dei cieli. Dopo una introduzione generale sul rapporto regno-impegno etico consideriamo lo specifico messaggio del testo sopra considerato.

«Nella maggior parte delle circa 162 testimonianze di *basileía* nel NT, il vocabolo si trova nell'espressione *basileía tou theou* (oppure *basileía tōn ouranōn* o *basileía tou patrōs* e ricorre nei sinottici. "Regno di Dio" è una tipica locuzione del linguaggio di Cristo, cioè del linguaggio di Gesù e delle espressioni della comunità modellate su di esso. Nella grecoità profana il significato del termine oscilla tra un senso funzionale (*potere regale, monarchia, dignità regale, mansione regale*) e uno geografico (*regno*). Anche l'ebraico *malqut* può significare non soltanto "potere regale", ma anche "reame". Entrambe le sfumature si trovano anche nel NT a volte si parla di un *regno*, Mt 4,8, a volte di *potere o sovranità regale*, Lc 19,12»<sup>39</sup>. Fallita l'esperienza monarchica ebraica subentra quella spirituale di regno dei cieli. «Il concetto primario dei rabbini è quello della comunità della signoria di Dio nella storia fino all'escaton, [che] divine manifesta nella liberazione d'Israele. Nei testi apocalittici viene

<sup>39</sup> U. LUZ, *basileia, regno, signoria*, DENT 1, 532.

fortemente sentito quanto il presente è lontano da Dio, e la signoria escatologico-futura diviene più importante. Per Gesù si tratta dell'inizio presente del regno di Dio, escatologico e cosmico e non soltanto il regnare di Dio in senso funzionale, ma anche un particolare *luogo o spazio* in cui si può essere (Mt 8, 11; 11,11; Mc 14,25;) o in cui si può entrare (Mc 9, 47; 10, 25;; Mt 21,31). Rispetto al giudaismo, nell'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù è di nuovo determinate l'interpretazione contenutistica dell'inizio della *basielía* come un amore di Dio illimitato, senza confini, soprattutto verso i disprezzati ed emarginati d'Israele, i poveri, le donne, i peccatori, i samaritani. In Mt *basileía* nella maggior parte dei casi compare con l'aggiunta *tōn ouranōn*, che, alla maniera rabbinica, è perifrasi di Dio, circa 15 volte in interventi redazionali (su un totale di ca. 55 presenze) e questa designazione nella maggioranza dei casi probabilmente già preesisteva all'evangelista; si tratta dunque di un concetto teologico centrale. *Basileía* è parola che caratterizza la predicazione di Gesù. Se Mt ne indica l'annuncio stereotipatamente come *euaggélion tēs basieleía* (4,23; 9, 35) lo fa perché per lui l'annuncio della chiesa non può consistere in nient'altro che in ciò che Gesù ha insegnato (28,20). A ciò s'accorda il fatto che in Mt in molte parabole sono designate esplicitamente come parabole del regno dei cieli (10x; in Mc e in Lc 2x per ciascuno). Non meraviglia che certe sue importanti tendenze teologiche siano deducibili dal suo uso dell'espressione "regno dei cieli". *Basileía* in Mt può significare il bene dalla salvezza donato agli uomini (25,34), che i giusti "ereditano". Come negli enunciati con «entrare, *eisérchestai*, nella parola *basielía* si ha un concetto "spaziale", non quello funzionale del dominare. *Basileía* è il bene dalla salvezza promesso a Israele e alla comunità. Anche in questi passi mostrano che in Mt sono sottolineate le esigenze proprie del regno di Dio. Con questa *eticizzazione* del concetto di regno si ha un certo accostamento formale di Mt ai rabbini. Al tradizionale "cercate in primo luogo il regno di Dio" Mt aggiunge «e la sua giustizia» e per Mt giustizia, *diakaiosynē* in questo caso è una qualifica richiesta all'uomo nel suo operare (6,33). L'"entrare nella *basileía*", un'espressione particolarmente cara a Mt, è promesso come ricompensa accordata a chi pratica la giustizia migliore (5,20), a chi si converte e si fa umile come un bambino (18,3), a chi compie la volontà del Padre (7,21). La seconda invocazione del Padre Nostro «venga il tuo regno» viene completamente interpretata con la terza "sia fatta la tua volontà. Questi passi segnalano anche che il regno può essere posto in relazione con l'idea di giudizio, che viene accentuata da Mt specialmente in alcune parabole riguardanti la *basileía* (13, 41-43. 49; 18, 34; 20, 16; 22,11-14; 25, 1-13. 28-30)»<sup>40</sup>. In questo quadro di eticizzazione del regno dei cieli si può ora comprendere il duplice messaggio delle nostre tre parabole: decisione da prendere nei confronto del regno e l'inevitabilità della cernita escatologica rispetto a tale decisione

«Le parabole del tesoro e della perla riguardanti il regno di Dio (Mt 13,44-46) indicano infine la dimensione della decisione e dell'impegno umano che è collegato al regno di Dio»<sup>41</sup>. Non si tratta di una decisione imposta dal comando di Dio né di un volontarismo etico né tanto meno di una collaborazione umana alla realizzazione del regno di Dio. «I rabbini scorgono la signoria di Dio storicamente operante nella recitazione della professione di fede e nell'osservanza della legge»<sup>42</sup>. Tuttavia per Matteo, a differenza di Gesù, il regno di Dio non è l'indicativo dell'imperativo sottolineato dalle parabole. Anche nei passi in cui si presenta il dono del regno di Dio «in Mt sono sottolineate le esigenze proprie del regno, mentre per Gesù in primo piano stava la favorevole occasione della vita derivante dall'avvento del regno di Dio. In

<sup>40</sup> *Ibidem*, 534-538.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 537.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 534.

Mt l'indicativo della salvezza si afferma in modo diverso: mediante i miracoli, la risurrezione e il potere del Figlio di Dio (28,18)»<sup>43</sup>. Matteo, alternando nel suo vangelo racconti di miracoli e discorsi didattici, lascia capire come siano le azioni taumaturgiche di Gesù a fondare i suoi discorsi etici, cf 4,23 e 9,35. E tuttavia non si può trascurare il fatto che anche in queste tre parabole il primo termine di confronto non è il comportamento morale, ma il regno dei cieli che consente ed esige tale comportamento. «Questo non si riferisce alla realizzazione del regno di Dio, che secondo Mc 4,27-28 compete soltanto a Dio. Anche in queste parabole il bene della salvezza (tesoro e perla) precede l'agire dell'uomo, ma può essere ricevuto solo nell'impegno umano»<sup>44</sup>. Il regno di Dio è la «divina economia» Dio raggiuntoci con Gesù Cristo, ma non può diventare nostra automaticamente senza cioè il nostro impegno<sup>45</sup> Nel contesto del rilassamento della comunità ecclesiale mattea il Gesù matteaiano afferma: «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre che è nei cieli"» 7,21.

Il bracciante e il mercante sono ugualmente sorpresi dal dono insperato del tesoro e della perla, cioè del regno dei cieli annunciato e in via di attuarsi tramite Gesù. Ma da una parte differente è la loro disposizione di partenza e dall'altra parte giungono alla stessa conclusione. Benché questa differenza sia non influente nella dinamica della decisione e a cui mirano le parabole, tuttavia non è indifferente rilevare che il bracciante trova per caso il tesoro, mentre il mercante è alla ricerca della perla preziosa, forse, secondo il racconto di Origine, del "capobranco delle perle", trovando la quale, si trovano anche tutte le altre. Il primo non ha una precedente spinta per decidere, mentre il secondo è già orientato alla decisione. Questa non sembra che sia una automatica conseguenza dell'inaspettata soggettiva gioia, ma dall'oggettivo e inestimabile valore del tesoro o della perla. Fori di metafora l'uno e l'altro si trovano inaspettatamente e altrettanto attesa presenza dall'azione salvifica regale di Dio tramite la semplicità scandalosa di Gesù di Nazaret. La decisione è anzitutto l'impulso che raggiunge l'emozione e la libertà ma tramite la sensibilità e la conoscenza rispetto all'oggetto in questione. L'inizio di questo spinta all'azione concerne la strategia da tenere per appropriarsi del tesoro e della perla, il regni di Dio presente tramite Gesù Cristo. La strategia dei due personaggi è uguale, ma concerne differente implicanza. Intuendo, pur implicitamente, il valore trovato, per non perderlo, il contadino lo rinasconde e il mercante lo ferma presso il pescatore, ugualmente il primo «va» e il secondo «andato» ad attuare l'azione che consentirà l'appropriazione del valore intravisto. L'andare non significa abbandonare il valore né l'abbandonare i propri beni. Lo scopo dell'andare è rendere possibile l'azione del vendere i loro beni. «L'insistenza non cade perciò sui sacrifici, ma sul rapporto tra la decisione e la situazione creata dalla scoperta insperata»<sup>46</sup>. Infatti l'andare e vendere tutto, pur non essenziale alla dinamica delle parabole, tuttavia c'è una appropriata differenza. Il bracciante vende quelle poche cose o «quanto possiede», il mercante invece vende «tutti i suoi averi». Nell'uno come nell'altro caso non indica il disfarsi dei beni come radicalità per la sequela di Gesù, ma come condizione radicale per appropriarsi del tesoro o della perla. L'oggetto della decisione quindi non si identifica con i beni venduti né con la radicalità esigita, ma con gli appropriati tesoro e perla. Ma neppure questi sono l'oggetto diretto della decisione, bensì quello da essi raffigurato, il regno dei cieli. Il quale a sua volta però, pur essendo l'oggetto finale, resta sempre oggetto impossibile e quindi solo mediato della decisione.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 538-539.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 536.

<sup>45</sup> L. SABURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Esegese*, EP, Marino, 1976, 111.

<sup>46</sup> DUPONT, *E'tudes*, 2, 914.

L'oggetto immediato ed unico della decisione è il me del proprio io comprendete e volente se stesso come l'unico che comprende e vuole se stesso vendente i beni, comperante e appropriantesi del tesoro e della perla. «Nel deciderci noi diventiamo ad un tempo soggetto, atto, criterio e oggetto della nostra stessa decisione. Solo decidendo, noi siamo realmente nella situazione per agire esternamente, operando immanentemente»<sup>47</sup>. Solo così l'io come identico a suo me trovante, andante, vendente, comperante il tesoro e la perla non diventa il comperante e possedente il regno, ma accogliente il regno dei cieli reso finalmente gratuitamente disponibile per tutti. La gratuità del regno, resa disponibile a tutti da Gesù, esige analoga autogratuità del decidente per accogliere adeguatamente tale dono. «La libertà non è anzitutto la facoltà di scegliere un oggetto qualsiasi, o un determinato tipo di condotta di fronte a qualcuno o a qualche cosa; è invece la libertà di comprendere se stessi, la possibilità di annuire od opporre un rifiuto a se stesso, la facoltà di decidere pro o contro se stessi, che corrisponde alla perfetta consapevolezza, alla soggettività conoscitiva dell'uomo»<sup>48</sup>.

La conclusione di questo comportamento gratuito trova la sua verifica non definitiva nell'interrelazione con altre gratuità personali a partire da quella divina, resa evidente in Gesù Cristo sotto l'immagine del regno dei cieli, e definitiva alla fine dell'intera economia della storia della gratuità salvifica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito. Il rapporto parabolico tra regno dei cieli e la rete da pesca gettata in mare indica questi due momenti della gratuita interrelazione verticale e orizzontale umano-divina. Tuttavia se nella parabola del buon grano e della zizzania si sottolinea il momento non ancora definitivo di tale gratuita interrelazione, quella della rete accentua il momento definitivo. Più precisamente, mentre nei due racconti parabolici Gesù intendeva sottolineare la gratuita longanimità salvifica del Padre resasi operante nella storia tramite la sua presenza, parola e azione o regno dei cieli rispetto a buoni e a cattivi, invece tramite le corrispettive spiegazioni allegoriche matteane sembrano sottolineare la definitiva separazione e cernita tra buoni e cattivi. Il criterio discriminante non è la gratuita e universale azione salvifica divina resasi evidente tramite Gesù, ma la qualità gratuita o egoistica dell'azione di risposta degli uomini. La salvezza annunciata e attuata da Gesù come la gratuita regalità di Dio non solo non può essere acquistata dall'uomo tramite le sue buone «opere», Rm 3,20, ma ogni uomo, essendo peccatore ha bisogno della gratuita azione salvifica di Dio. «Non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente, *dōrean*, per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù», Rm 3,23-24.26. Solo così ogni uomo può corrispondere o amare, in modo gratuito se stesso, il prossimo e Dio. Quindi l'escatologico criterio discriminante, Mt 25, 31-45, sarà l'agape o l'amare gratuito se stessi, prediligendo gratuitamente il prossimo e Dio stesso. L'aver amato gratuitamente, come risposta gratuita della gratuita azione salvifica di Dio, corrisponde all'«ereditare» o «entrare» nel regno o nella vita eterna come diminutiva e gratuita interrelazione umano-divina, Mt 19,16; 25,46. «Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro», Mt 13,43. La sorte corrispondente di chi non ha amato gratuitamente sarà l'essere gettati fuori dall'interrelazione del regno nella «fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti», Mt 13,42; 25, 30. L'essere fuori dall'interrelazione umano-divina non è una punizione divina, ma la corrispondenza definitiva dell'amore egoistico come autosolidità eterna. Se la decisione o

<sup>47</sup>S. DE GUIDI, *La struttura ontologica della decisione della coscienza*, M. Nalepta - T. Kennedy, a cura di, *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, EDCALF, Roma 1987, 326.

<sup>48</sup>K. RAHNER, *Teologia della libertà*, Nuovi saggi, 1, EP, Roma 1968, 309.

opzione fondamentale storica di volere solo se stessi con esclusione di ogni altro diventa definitiva corrisponde all'autoassolutizzazione della propria autosolidità.

Chi ha orecchi per comprendere, Mt 13,9.51, l'insperata gratuità di partecipare tramite Gesù Cristo al gratuito amore regale del Padre nello Spirito non solo si trova nella possibilità di corrispondere gratuitamente in modo orizzontale e verticale a tale amore, ma è reso anche atto a partecipare all'azione di Gesù Cristo nell'annunciare all'interno e all'esterno della comunità ecclesiale l'insperata presenza del tesoro e della perla o del regno dei cieli. Chi è diventato discepolo del regno non è padrone del regno, ma suo discepolo o diacono. Egli è reso competente per trarre gratuitamente non dal suo tesoro, ma da quello del regno, l'annuncio e la corrispettiva spiegazione come eco diretta di quelli di Gesù, le cose nuove, e di quelle indirette della trazione ebraico-giudaica, le cose vecchie. Nel fare questo il discepolo-diacono del regno media in modo gratuito il dono gratuito per l'incontro gratuito tra il Padre per Gesù Cristo nella competenza dello Spirito Santo e di ogni accogliente tale annuncio e vi aderisce. Analogamente a Gesù, Mt 8, 20, o a Paolo, At 20,33, lo stile di questi discepoli-diaconi del regno dei cieli «è definito da una espressione programmatica caratteristica di Matteo: «gratuitamente, *dōreán*, avete ricevuto, gratuitamente, *dōreán*, date», Mt 10,8. Questo stile di gratuità, molto raccomandato ai missionari e ai maestri nella tradizione giudaica e cristiana, è il risolto pratico della piena libertà che deve contrassegnare l'opera degli annunciatori e testimoni del regno di Dio. Essi per primi devono attuare quella libertà dalle preoccupazioni materiali che sono incompatibili con la ricerca prioritaria del regno di Dio e della sua giustizia, Mt 6,25-33»<sup>49</sup>. Le tre parabole e il comparazione finale nella storia dell'esegesi hanno ricevute varie interpretazioni. Origene intende in modo allegorico la parabola del tesoro e della perla. Il campo è la «scrittura», il tesoro nascosto sono «i sensi nascosti», oppure «il tesoro nascosto è il Cristo»; la vendita di tutti i beni è «la rinuncia al male» e il lasciare «tutto per seguire Cristo», *Com.*, 10, 4. 5. 6. Inoltre Origene conosce la leggenda secondo la quale la perla preziosa è il capobranco delle perle. «Ora il capobranco delle perle, trovato la quale si trovano anche le altre, la perla di gran valore è il Cristo, la parola al di sopra dei preziosi testi e pensieri della legge e dei progetti: una volta trovato lui, si afferrano facilmente tutte le altre realtà», *Com.*, 10,8. Il Crisostomo identifica il tesoro e la perla al «vangelo». Per conseguenza «è necessario spogliarci di tutti gli altri beni per abbracciare il vangelo, ma che dobbiamo fare questo con gioia. Coloro che lo possiedono sanno di essere ricchi», *Com.*, 47, 2. Per Tommaso il tesoro «è la disciplina dello studio celeste» e la perla preziosa «è la scienza del Salvatore e il sacramento della sua passione e risurrezione. Per possedere questo tesoro e questa perla è necessario «rinunciare ai piaceri e ai desideri della carne. Venduti i nostri beni, nessun altro prezzo maggiore riceviamo di noi stessi, poiché implicati i tali beni non eravamo noi stessi», *Catena*, 13, 9. 10. In sintesi, il tesoro e la perla sono identificati con Cristo, la Scrittura, il vangelo, la sapienza e per possedere questi beni è necessario rinunciare a tutto. Per quanto concerne la parabola della rete Origene osserva che la somiglianza non è data da «tutti i punti della realtà» ma solo da «alcuni punti» intesi dalla parabola. Così le varie differenze «di cattivi e di giusti» non dipende dalla natura umana, ma «dal libero arbitrio». La rete che porta alla salvezza, i pesci buoni messi nei canestri, è «il vangelo, la parola, la scrittura» La cernita non avviene ora. Le «nostre assemblee sono anche piene di gente cattiva, prima della separazione dei buoni dai cattivi», *Com.*, 10, 11 e 12. Il Crisostomo, confrontando la parabola della zizzania con quella della rete, rileva che nella prima «gli uomini si perdono perché seguono dottrine eretiche e, ancor prima di questo, perché non ascoltano la parola di Dio; mentre coloro che

<sup>49</sup> FABRIS, *Matteo*, 245-246.

sono raffigurati nei pesci cattivi si dannano per la malvagità della vita. Costoro sono senza dubbio i più miserabili di tutti, perché, dopo aver conosciuto la verità e essere stati presi da questa rete spirituale, non hanno saputo mantenere neppure in tal modo salvarsi» *Com.*, 47, 2. Per Tommaso «la terribile parabola» della rete raffigura «la chiesa, affidata ai pescatori», che raccoglie buoni e cattivi. La sua pienezza significa «la fine del genere umano». I cattivi della parabola della zizzania sono gli «eretici» mentre in quella della rete sono quelli che si dannano ad un «eterno supplizio» per «l'iniquità della vita», *Catena*, 13,11. C. a Lapide riassume bene queste varie interpretazioni. «Infatti il vangelo viene predicato a tutti i popoli, dai quali si forma la chiesa. I pesci perciò sono i fedeli, i pescatori gli apostoli, la rete è il vangelo e la chiesa. I pesci presi raffigurano gli uomini» buoni cattivi destinati al premio o al castigo, *Com.*, 1,13, 47. Circa il paragone finale Origene identifica lo scriba divenuto discepolo del regno «in ogni parola dell'antica alleanza e in ogni conoscenza dell'insegnamento nuovo di Cristo Gesù». Come il Padrone di casa trae fuori dal suo tesoro «le cose nuove del vangelo e degli apostoli, ma anche le realtà antiche di quella Legge che aveva "l'ombra dei beni futuri", Eb 10,1», *Com.*, 10, 14. 15. G. Crisostomo identifica lo scriba con chi conosce non solo il VT ma anche il NT. Le cose vecchie per i cristiani sono le «eresie». Le cose nuove del tesoro è la bontà delle vita come «l'umiltà, la misericordia, la verginità, la povertà» evangelica, *Com.*, 47, 3.4. Per Tommaso «nella santa chiesa lo scriba dotto è il predicatore che sa esporre le cose nuove della soavità del regno e le cose vecchie della paura della pena, affinché le pene impauriscono coloro che non sono alettati dai premi», *Catena*, 13, 12. Secondo C. a Lapide, che inverte i termini, «per padri come Crisostomo Agostino, Girolamo, Ilario e Beda *vetera et nova* indicano l'AT e il NT. Si predica in modo appropriato quando il NT viene confermato ed illustrato dall'AT, ivi infatti ogni cosa viene tipologicamente designata. L'AT infatti fu tipo del NT, il NT è l'antitipo dell'AT», *Com.*, 1, 13, 52.

L tre parabole e l'esempio finale sembrano lasciar trasparire una filo di pensiero circolare. Infatti il testo comincia con la tematica del regno dei cieli e termina con lo scriba divenuto discepolo del regno dei cieli.

Il tema dell'intero capitolo è l'esplicazione in parabole del contenuto essenziale della predicazione galilaica del Gesù matteo; il regno dei cieli. Dopo una introduzione generale sul rapporto regno-impegno etico consideriamo lo specifico messaggio del testo sopra considerato.

«Nella maggior parte delle circa 162 testimonianze di *basileía* nel NT, il vocabolo si trova nell'espressione *basileía tou theou* (oppure *basileía tōn ouranōn* o *basileía tou patrōs* e ricorre nei sinottici. "Regno di Dio" è una tipica locuzione del linguaggio di Cristo, cioè del linguaggio di Gesù e delle espressioni della comunità modellate su di esso. Nella greco profana il significato del termine oscilla tra un senso funzionale (*potere regale, monarchia, dignità regale, mansione regale*) e uno geografico (*regno*). Anche l'ebraico *malqut* può significare non soltanto "potere regale", ma anche "reame". Entrambe le sfumature si trovano anche nel NT a volte si parla di un *regno*, Mt 4,8, a volte di *potere o sovranità regale*, Lc 19,12»<sup>50</sup>. Fallita l'esperienza monarchica ebraica subentra quella spirituale di regno dei cieli. «Il concetto primario dei rabbini è quello della comunità della signoria di Dio nella storia fino all'escaton, [che] divine manifesta nella liberazione d'Israele. Nei testi apocalittici viene fortemente sentito quanto il presente è lontano da Dio, e la signoria escatologico-futura diviene più importante. Per Gesù si tratta dell'inizio presente del regno di Dio, escatologico e cosmico e non soltanto il regnare di Dio in senso funzionale, ma anche un particolare *luogo o spazio* in cui si può essere (Mt 8, 11; 11,11; Mc 14,25;) o

<sup>50</sup> U. LUZ, *basileia regno, signoria*, DENT 1, 532.

in cui si può entrare (Mc 9, 47; 10, 25;; Mt 21,31). Rispetto al giudaismo, nell'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù è di nuovo determinate l'interpretazione contenutistica dell'inizio della *basileía* come un amore di Dio illimitato, senza confini, soprattutto verso i disprezzati ed emarginati d'Israele, i poveri, le donne, i peccatori, i samaritani. In Mt *basileía* nella maggior parte dei casi compare con l'aggiunta *tōn ouranōn*, che, alla maniera rabbinica, è perifrasi di Dio, circa 15 volte in interventi redazionali (su un totale di ca. 55 presenze) e questa designazione nella maggioranza dei casi probabilmente già preesisteva all'evangelista; si tratta dunque di un concetto teologico centrale. *Basileía* è parola che caratterizza la predicazione di Gesù. Se Mt ne indica l'annuncio stereotipatamente come *euaggélion tēs basileía* (4,23; 9, 35) lo fa perché per lui l'annuncio della chiesa non può consistere in nient'altro che in ciò che Gesù ha insegnato (28,20). A ciò s'accorda il fatto che in Mt in molte parabole sono designate esplicitamente come parabole del regno dei cieli (10x; in Mc e in Lc 2x per ciascuno). Non meraviglia che certe sue importanti tendenze teologiche siano deducibili dal suo uso dell'espressione "regno dei cieli". *Basileía* in Mt può significare il bene dalla salvezza donato agli uomini (25,34), che i giusti "ereditano". Come negli enunciati con «entrare, *eisérchestai*, nella parola *basileía* si ha un concetto "spaziale", non quello funzionale del dominare. *Basileía* è il bene dalla della salvezza promesso a Israele e alla comunità. Anche in questi passi mostrano che in Mt sono sottolineate le esigenze proprie del regno di Dio. Con questa *eticizzazione* del concetto di regno si ha un certo accostamento formale di Mt ai rabbini. Al tradizionale "cercate in primo luogo il regno di Dio" Mt aggiunge «e la sua giustizia» e per Mt giustizia, *diakaiosynē* in questo caso è una qualifica richiesta all'uomo nel suo operare (6,33). L'"entrare nella *basileía*", un'espressione particolarmente cara a Mt, è promesso come ricompensa accordata a chi pratica la giustizia migliore (5,20), a chi si converte e si fa umile come un bambino (18,3), a chi compie la volontà del Padre (7,21). La seconda invocazione del Padre Nostro «venga il tuo regno» viene completamente interpretata con la terza "sia fatta la tua volontà. Questi passi segnalano anche che il regno può essere posto in relazione con l'idea di giudizio, che viene accentuata da Mt specialmente in alcune parabole riguardanti la *basileía* (13, 41-43. 49; 18, 34; 20, 16; 22,11-14; 25, 1-13. 28-30)»<sup>51</sup>. In questo quadro di eticizzazione del regno dei cieli si può ora comprendere il duplice messaggio delle nostre tre parabole: decisione da prendere nei confronto del regno e l'inevitabilità della cernita escatologica rispetto a tale decisione

«Le parabole del tesoro e della perla riguardanti il regno di Dio (Mt 13,44-46) indicano infine la dimensione della decisione e dell'impegno umano che è collegato al regno di Dio»<sup>52</sup>. Non si tratta di una decisione imposta dal comando di Dio né di un volontarismo etico né tanto meno di una collaborazione umana alla realizzazione del regno di Dio. «I rabbini scorgono la signoria di Dio storicamente operante nella recitazione della professione di fede e nell'osservanza della legge»<sup>53</sup>. Tuttavia per Matteo, a differenza di Gesù, il regno di Dio non è l'indicativo dell'imperativo sottolineato dalle parabole. Anche nei passi in cui si presenta il dono del regno di Dio «in Mt sono sottolineate le esigenze proprie del regno, mentre per Gesù in primo piano stava la favorevole occasione della vita derivante dall'avvento del regno di Dio. In Mt l'indicativo della salvezza si afferma in modo diverso: mediante i miracoli, la risurrezione e il potere del Figlio di Dio (28,18)»<sup>54</sup>. Matteo, alternando nel suo vangelo racconti di miracoli e discorsi didattici, lascia capire come siano le azioni tauma-

<sup>51</sup> *Ibidem*, 534-538.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 537.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 534.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 538-539.

turgiche di Gesù a fondare i suoi discorsi etici, cf 4,23 e 9,35. E tuttavia non si può trascurare il fatto che anche in queste tre parabole il primo termine di confronto non è il comportamento morale, ma il regno dei cieli che consente ed esige tale comportamento. «Questo non si riferisce alla realizzazione del regno di Dio, che secondo Mc 4,27-28 compete soltanto a Dio. Anche in queste parabole il bene della salvezza (tesoro e perla) precede l'agire dell'uomo, ma può essere ricevuto solo nell'impegno umano»<sup>55</sup>. Il regno di Dio è la «divina economia» Dio raggiuntoci con Gesù Cristo, ma non può diventare nostra automaticamente senza cioè il nostro impegno<sup>56</sup> Nel contesto del rilassamento della comunità ecclesiale matteana il Gesù matteano afferma: «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre che è nei cieli"» 7,21.

Il bracciante e il mercante sono ugualmente sorpresi dal dono insperato del tesoro e della perla, cioè del regno dei cieli annunciato e in via di attuarsi tramite Gesù. Ma da una parte differente è la loro disposizione di partenza e dall'altra parte giungono alla stessa conclusione. Benché questa differenza sia non influente nella dinamica della decisione e a cui mirano le parabole, tuttavia non è indifferente rilevare che il bracciante trova per caso il tesoro, mentre il mercante è alla ricerca della perla preziosa, forse, secondo il racconto di Origine, del "capobranco delle perle", trovando la quale, si trovano anche tutte le altre. Il primo non ha una precedente spinta per decidere, mentre il secondo è già orientato alla decisione. Questa non sembra che sia una automatica conseguenza dell'inaspettata soggettiva gioia, ma dall'oggettivo e inestimabile valore del tesoro o della perla. Fori di metafora l'uno e l'altro si trovano inaspettatamente e altrettanto attesa presenza dall'azione salvifica regale di Dio tramite la semplicità scandalosa di Gesù di Nazaret. La decisione è anzitutto l'impulso che raggiunge l'emozione e la libertà ma tramite la sensibilità e la conoscenza rispetto all'oggetto in questione. L'inizio di questo spinta all'azione concerne la strategia da tenere per appropriarsi del tesoro e della perla, il regni di Dio presente tramite Gesù Cristo. La strategia dei due personaggi è uguale, ma concerne differente implicanza. Intuendo, pur implicitamente, il valore trovato, per non perderlo, il contadino lo rinasconde e il mercante lo ferma presso il pescatore, ugualmente il primo «va» e il secondo «andato» ad attuare l'azione che consentirà l'appropriazione del valore intravisto. L'andare non significa abbandonare il valore né l'abbandonare i propri beni. Lo scopo dell'andare è rendere possibile l'azione del vendere i loro beni. «L'insistenza non cade perciò sui sacrifici, ma sul rapporto tra la decisione e la situazione creata dalla scoperta insperata»<sup>57</sup>. Infatti l'andare e vendere tutto, pur non essenziale alla dinamica delle parabole, tuttavia c'è una appropriata differenza. Il bracciante vende quelle poche cose o «quanto possiede», il mercante invece vende «tutti i suoi averi». Nell'uno come nell'altro caso non indica il disfarsi dei beni come radicalità per la sequela di Gesù, ma come condizione radicale per appropriarsi del tesoro o della perla. L'oggetto della decisione quindi non si identifica con i beni venduti né con la radicalità esigita, ma con gli appropriati tesoro e perla. Ma neppure questi sono l'oggetto diretto della decisione, bensì quello da essi raffigurato, il regno dei cieli. Il quale a sua volta però, pur essendo l'oggetto finale, resta sempre oggetto impossibile e quindi solo mediato della decisione. L'oggetto immediato ed unico della decisione è il me del proprio io comprendete e volente se stesso come l'unico che comprende e vuole se stesso vendente i beni, comperante e appropriantesi del tesoro e della perla. «Nel deciderci noi diventiamo ad un tempo soggetto, atto, criterio e oggetto della nostra stessa decisione. Solo

<sup>55</sup> *Ibidem*, 536.

<sup>56</sup> L. SABURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Esegese*, EP, Marino, 1976, 111.

<sup>57</sup> DUPONT, *E'tudes*, 2, 914.

decidendo, noi siamo realmente nella situazione per agire esternamente, operando immanentemente»<sup>58</sup>. Solo così l'io come identico a suo me trovante, andante, vendente, comperante il tesoro e la perla non diventa il comperante e possedente il regno, ma accogliente il regno dei cieli reso finalmente gratuitamente disponibile per tutti. La gratuità del regno, resa disponibile a tutti da Gesù, esige analoga autogratuità del decidente per accogliere adeguatamente tale dono. «La libertà non è anzitutto la facoltà di scegliere un oggetto qualsiasi, o un determinato tipo di condotta di fronte a qualcuno o a qualche cosa; è invece la libertà di comprendere se stessi, la possibilità di annuire od opporre un rifiuto a se stesso, la facoltà di decidere pro o contro se stessi, che corrisponde alla perfetta consapevolezza, alla soggettività conoscitiva dell'uomo»<sup>59</sup>.

La conclusione di questo comportamento gratuito trova la sua verifica non definitiva nell'interrelazione con altre gratuità personali a partire da quella divina, resa evidente in Gesù Cristo sotto l'immagine del regno dei cieli, e definitiva alla fine dell'intera economia della storia della gratuità salvifica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito. Il rapporto parabolico tra regno dei cieli e la rete da pesca gettata in mare indica questi due momenti della gratuita interrelazione verticale e orizzontale umano-divina. Tuttavia se nella parabola del buon grano e della zizzania si sottolinea il momento non ancora definitivo di tale gratuita interrelazione, quella della rete accentua il momento definitivo. Più precisamente, mentre nei due racconti parabolici Gesù intendeva sottolineare la gratuita longanimità salvifica del Padre resasi operante nella storia tramite la sua presenza, parola e azione o regno dei cieli rispetto a buoni e a cattivi, invece tramite le corrispettive spiegazioni allegoriche mattee sembrano sottolineare la definitiva separazione e cernita tra buoni e cattivi. Il criterio discriminante non è la gratuita e universale azione salvifica divina resasi evidente tramite Gesù, ma la qualità gratuita o egoistica dell'azione di risposta degli uomini. La salvezza annunciata e attuata da Gesù come la gratuita regalità di Dio non solo non può essere acquistata dall'uomo tramite le sue buone «opere», Rm 3,20, ma ogni uomo, essendo peccatore ha bisogno della gratuita azione salvifica di Dio. «Non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente, *dōrean*, per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù», Rm 3,23-24.26. Solo così ogni uomo può corrispondere o amare, in modo gratuito se stesso, il prossimo e Dio. Quindi l'escatologico criterio discriminante, Mt 25,31-45, sarà l'agape o l'amare gratuito se stessi, prediligendo gratuitamente il prossimo e Dio stesso. L'aver amato gratuitamente, come risposta gratuita alla gratuita azione salvifica di Dio, corrisponde all'«ereditare» o «entrare» nel regno o nella vita eterna come diminutiva e gratuita interrelazione umano-divina, Mt 19,16; 25,46. «Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro», Mt 13,43. La sorte corrispondente di chi non ha amato gratuitamente sarà l'essere gettati fuori dall'interrelazione del regno nella «fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti», Mt 13,42; 25, 30. L'essere fuori dall'interrelazione umano-divina non è una punizione divina, ma la corrispondenza definitiva dell'amore egoistico come autosolitudine eterna.

<sup>58</sup>S. DE GUIDI, *La struttura ontologica della decisione della coscienza*, M. Nalepta - T. Kennedy, a cura di, *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, EDCALF, Roma 1987, 326.

<sup>59</sup>K. RAHNER, *Teologia della libertà*, Nuovi saggi, 1, EP, Roma 1968, 309.

## *Diciottesima domenica del Tempo ordinario*

I suoi discepoli andarono a prendere il cadavere, lo seppellirono e andarono a informarne Gesù. Udito ciò, Gesù partì di là su una barca e si ritirò in disparte in un luogo deserto. Ma la folla, saputo, lo seguì a piedi dalle città. Egli, sceso dalla barca, vide una grande folla e sentì compassione per loro e guarì i loro malati. Sul far della sera, gli si accostarono i discepoli e gli dissero: «Il luogo è deserto ed è ormai tardi; congeda la folla perché vada nei villaggi a comprarsi da mangiare». Ma Gesù rispose: «Non occorre che vadano; date loro voi stessi da mangiare». Gli risposero: «Non abbiamo che cinque pani e due pesci!». Ed egli disse: «Portatemeli qua». E dopo aver ordinato alla folla di sedersi sull'erba, prese i cinque pani e i due pesci e, alzati gli occhi al cielo, pronunciò la benedizione, spezzò i pani e li diede ai discepoli e i discepoli li distribuirono alla folla. Tutti mangiarono e furono saziati; e portarono via dodici ceste piene di pezzi avanzati. Quelli che avevano mangiato erano circa cinquemila uomini, senza contare le donne e i bambini (Mt 14, 13-21).

Il tema di questa domenica è la gratuita abbondanza dei beni materiali come segni della salvezza messianica offerta a tutti.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 14, 13-21**

La prima lettura è un grido profetico-sapienziale che annuncia l'abbondanza dei beni materiali e salvifici per tutti gli indigenti, gli ebrei in esilio, che l'ascoltano. «Venite a me, ascoltate e voi vivrete» Is, 55,3. Il salmo è un inno all'universale beneficenza di Jahve che «sazia la fame di ogni vivente», Sal 145,16. Nella seconda lettura Paolo esprime la sua esperienza dell'amore vittorioso di Gesù Cristo su ogni male. Niente «potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore», Rm 8, 39. Nel brano evangelico Matteo narra come Gesù, preso da compassione, moltiplica i pani, per sfamare la folla che lo segue. «Si tratta di una delle scene più familiari del vangelo ed il nuovo lezionario ce ne presenta la narrazione tre volte: Lc 9, 11b-17 per la festa del Corpus Domini (ciclo C); Mt 14, 13-21, per la diciottesima domenica ordinaria (ciclo A); Gv 6,1-15 e per la diciassettesima domenica ordinaria (ciclo B)»<sup>1</sup>.

Matteo, alternando nel suo vangelo discorsi e azioni di Gesù, narra la prima moltiplicazione dei pani tra il discorso in parabole, 13,1-52 e quello sulla comunità, 18, 1-35. Questo racconto appartiene alla sezione mattea dell'itinerario di fede al seguito di Gesù, 13,53-17,27. E più precisamente il testo a monte è preceduto dal racconto dell'uccisione di Giovanni Battista e a valle viene continuato da quello che Gesù cammina sulle acque del lago in burrasca, 14,3-12; 14,22-33. In Marco il primo e il secondo racconto della moltiplicazione dei pani costituiscono la sezione dei pani, 6,6b-8,30, che, tramite l'incomprensione dei discepoli mira a «far passare da una concezione confusa dell'identità di Gesù alla scoperta della sua vera identità» confessata da Pietro, 8,29<sup>2</sup>. Pare che l'intenzione marciana sia quella «di dare un insegnamento sul mistero della persona di Gesù rivelato ai discepoli»<sup>3</sup>. «In Matteo, la

<sup>1</sup> F. PROD'HOMME, *Il pane che sazia le moltitudini*, PAF n. 29, 94.

<sup>2</sup> J. F. BAUDOZ, *Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc, 6,6b-8-30*, Nourriture et repas dans les milieux Juifs et chrétiens de l'antiquité, Mélanges offerts au Prof. Charles Perrot. Textes réunis par M. Quesnel, Y. M. Blanchard, C. Tassin, LD 178, Du Cerf, Paris 1999, 93.

<sup>3</sup> PROD'HOMME, *Il pane*, 100.

connessione dei fatti è differente: il ritiro di Gesù nel deserto sembra motivato dall'ostilità di Erode e la morte di Giovanni Battista, Mt 14,13. Questo ordine del primo evangelista ha la probabilità di riprodurre la connessione primitiva degli avvenimenti rispetto alla sequenza di Marco, infatti questa risulta avere una costruzione e sandwich tipicamente marciana: invio in missione, 6, 6-13, Erode e Giovanni Battista, 6, 14-29, ritorno dalla missione, 6,30 »<sup>4</sup>. L'accento ai pesci come companatico dei pani e alla barca lascia capire che l'episodio è avvenuto nei «dintorni del lago di Tiberiade, Lc 9, 10 e Gv 6,1»<sup>5</sup>. «Pane e pesce sono il pasto del pescatore sul lago»<sup>6</sup>. «Tradizionalmente la regione solitaria viene identificata con la sponda orientale del lago; ma, a causa dei villaggi che si trovano nelle vicinanze, v 15, si può pensare anche la sponda settentrionale»<sup>7</sup>. Con l'annotazione dell'erba, *chórtos*, sembra che il fatto sia avvenuto in primavera, Mt 14,19; Mc 6,39; Gv 6,10: In Gv 6, 4 si precisa che nel luogo c'era molta erba ed «era vicina la pasqua, la festa dei giudei» sconosciuta ai sinottici. Il sottofondo della tradizione biblico ebraico-giudaico permette di comprendere meglio il racconto della moltiplicazione dei pani.

«Il riferimento più caratteristico è evidentemente il miracolo narrato in 2Re 4,42-44: i pani d'orzo moltiplicati da Eliseo», ma anche i testi concernenti la manna e le quaglie, Es 16; Nm 11; Sap 16,20-21; Sal 78,24-27; 105,40; Sap 9,11-12; 16-20-21; Sal 23, 2. 5<sup>8</sup>. Il tema della manna e del pane viene attualizzato e applicato al mangiare la Parola, la Sapienza, la salvezza profetica futura nel banchetto del regno escatologico Dt 8,3; Is 25, 6; 55, 1-3; Pr 9,1-6; Sir, 24,19-21. Questa rilettura viene continuata nei testi messianici giudaici. «Come il primo salvatore (Mosè) fece scendere la manna (infatti sta scritto: ecco io vi farò piovere pane dal cielo (Es 16,4) così farà anche l'ultimo salvatore, perché sta scritto: la terra abonderà di frumento (Sal 72,16)»<sup>9</sup>. «Si dà la possibilità, in nessun altro racconto di miracoli del NT così evidente, di fare un raffronto della moltiplicazione dei pani con racconti analoghi che troviamo nell'AT, cioè il miracolo della manna (Es 16; Nm 11) e con la moltiplicazione dei pani di Eliseo (2Re 4,42-44)»<sup>10</sup>.

Il racconto matteoano sembra avere una struttura progressiva quadripartita con introduzione e conclusione. «Se esaminiamo la struttura del racconto da un punto di vista formale, possiamo evidenziare i seguenti elementi: descrizione dello stato di bisogno; dilago sapienziale costruito con aumento progressivamente della tensione; illustrazione della moltiplicazione miracolosa dai suoi effetti (distribuzione, pranzo, sazietà), effetto finale: gli avanzi sono più abbondanti delle provviste iniziali; infine accentuazione efficace del numero di quelli che hanno mangiato e sono ormai sazi»<sup>11</sup>. Secondo Heising «dietro il testo che noi possediamo, c'è da supporre una storia precedente spesso molto complessa, nel corso della quale potrebbero essere stati inseriti i tratti miracoli atti a mettere in rilievo la voluta funzione kerigmatica, mentre l'originario fatto storico è andato per noi perduto e non più ricostruibile nei dati singoli»<sup>12</sup>.

La moltiplicazione dei pani è stata interpretata come «un'anticipazione del banchetto messianico che sarebbe stato celebrato come invito escatologico; la si è in-

<sup>4</sup> I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitive de la moltiplicazione des pains, Jésus aux origines de la christologie*, par J. Dupont, Duculot, Gembloux, 1975, 309.

<sup>5</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 376.

<sup>6</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>8</sup> F. PROD'HOMME, *I poveri al banchetto del regno*, PAF n. 46, 30.

<sup>9</sup> Cf A. HEISING, *La moltiplicazione dei pani*, Paideia, Brescia 1966, 58.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 11.

tesa politicamente come invito alla liberazione e all'indipendenza; la si è considerata razionalisticamente, pensando che i presenti, impressionati dalla bontà di Gesù, siano stati pronti a spartire i cibi tra di loro; se è intravista l'origine nel ricordo della comunione col Gesù terreno. Probabilmente riflette un evento particolare, che coinvolse una grande folla»<sup>13</sup>. Infatti «un confronto critico tra i dati di Giovanni e quelli dei Sinottici (Mc 6-8) permette, in effetti, di *situare quest'episodio nello svolgimento del ministero di Gesù*»<sup>14</sup>. E come tale sembra lasciar affiorare la presa di coscienza che Gesù ebbe del suo modo in continuità e in novità con la tradizione di diventare e di essere Messia o Cristo «La maggior parte degli esegeti contemporanei ammettono che il punto di partenza della tradizione a dovuto esserci un preciso fatto, un reale avvenimento nella vita di Gesù»<sup>15</sup>. Infatti, tenendo conto dei criteri della storiografia evangelica, cioè «attestazione multipla, discontinuità, coerenza e necessaria spiegazione» si «ravvisa l'origine [del racconto] nel ricordo della comunione col Gesù terreno. Probabilmente essa è più che un semplice condensato dei banchetti di solidarietà coi poveri che caratterizzano l'attività di Gesù. Presumibilmente riflette un evento particolare che coinvolse una grande folla»; dopo pasqua, questa risonanza dell'episodio non sarebbe stata possibile; prima di pasqua, al contrario, essa dà all'episodio un solido «ambiente vitale»<sup>16</sup>. In sintesi, dal punto di vista storiografico «il racconto della moltiplicazione è uno degli episodi maggiormente attestati nei vangeli; è infatti riprodotto due volte da Matteo, 14,13-21; 15,32-39) e da Marco, 6,30-44; 8,1-10, e una volta da Luca, 9,10-14 e da Giovanni, 6,1-15. Si ha così l'impressione che l'episodio non solo abbia un buon grado di attendibilità, ma anche sia di grande importanza per comprendere, da una parte, la missione di Gesù e dall'altra il compito dei discepoli»<sup>17</sup>. L'attuale racconto, soggiacente ai sei testi, lascia trasparire la sua duplice stratificazione che spiega l'azione messianica operata da Gesù. La redazionale matteana, più stereotipata di quella marciana, preferibile a quella più lunga di Marco, lascia trasparire «un racconto di miracolo, dove si narrava come Gesù nel deserto aveva nutrito i suoi discepoli e una grande folla con un pochi pani e pesci»<sup>18</sup>. Successivamente questo racconto assume un'accentuazione cristologica. «Gesù è il vero pastore, che nutre il suo popolo con il suo insegnamento e con il l'autentico pane. Ma i discepoli restano sordi e ciechi davanti a questa rivelazione»<sup>19</sup>. Da ultimo «l'interpretazione eucaristica dell'episodio dei pani deve provenire dalla catechesi liturgica nella primitiva comunità, anteriore alla redazionale marciana»<sup>20</sup>. Nella redazione giovannea il fatto della moltiplicazione dei pani, 6,1-13, assume un'interpretazione stratificata a partire dalla tradizione veterotestamentaria della manna come pane dal cielo. «0. La domanda del pane vero e vinificante (24-34); I. Gesù, vero pane del cielo: credere in lui (35-47 = 35-40; 41-47); II. Gesù salvatore del mondo, dà la sua carne (48-59 = 48-51; 52-59); III. Gesù, elevato al cielo, presente nello Spirito (59-66 = 59-60; 61-66)»<sup>21</sup>. I sei racconti della complessità di significati del gesto di Gesù si possono quindi «classificare in due categorie, A e B (A. Mt 14,13-31; Mc 6,30-44; Lc 9, 10-17. B: Mt 15,32-39; Mc 8,1-10; AB: Gv 6,1-15, che pare rinvii non già a «due effettive moltiplicazione dei pani», ma a due catechesi che sviluppano il senso di *un solo avvenimento*, l'una (A) in un contesto «pa-

<sup>13</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 21-22.

<sup>14</sup> PROD'HOMME, *Il pane*, 100.

<sup>15</sup> DE LA POTTERIE, *La multiplication*, 305.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 322 e 325; GNILKA, *Il vangelo*, 2, 22.

<sup>17</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 375.

<sup>18</sup> DE LA POTTERIE, *La multiplication*, 320.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 314 e 317.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 319.

<sup>21</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 164.

*lestinese*” e l'altra (B) in ambiente “*ellenistico*”<sup>22</sup>. A queste due tradizioni si deve aggiungere quella giovannea. Il testo matteoano si qualifica come un racconto d'origine palestinese, per significare il fatto della moltiplicazione dei pani dopo pasqua sia in senso cristologico che eucaristico comunitario. «Questo racconto particolarmente ricco di significato ci indica in che modo la prima comunità proclamava il Cristo e lo celebrava nella liturgia»<sup>23</sup>.

## 2. L'indicativo teologico

Il racconto matteoano, come del resto in modo analogo gli altri cinque testi evangelici, oltre l'introduzione e la conclusione ha una struttura quadripartita che scandisce «le quattro sequenze narrative, dove attorno al protagonista centrale, Gesù, ruotano agli altri due gruppi: la folla e i discepoli»<sup>24</sup>. I due protagonisti principali si alternano nell'azione rispetto alla folla, il fruitore dell'azione. In schema: Introduzione vv 13-14; A. Discepoli, v 15; B. Gesù, v 16; C. Discepoli, v 17; Gesù, D. vv 18-19; Conclusione, vv 20-21.

### *Introduzione, vv 13-14*

L'introduzione è quadripartita tripartita: connessione con il racconto della morte di Giovanni Battista e ritiro di Gesù tramite barca in luogo solitario, v 13a, afflusso della folla, vv 13b, arrivo e commozione di Gesù per la folla, v 14a, guarigione dei malati, v 14b. In Marco, mentre i discepoli sono in missione, 6,6b-13, si riferisce l'opinione di Erode su Gesù, vv 14-16, seguita dal racconto dell'uccisione di Giovanni Battista, vv 17-29. I discepoli, ritornati dalla missione, riferiscono «tutto quello che avevano fatto e insegnato» v 30, e Gesù li invita «in disparte, in un luogo solitario», *eis tópon érēmon, kath'idían*, per riposare, v 31a, perché a causa della folla «non avevano nemmeno il tempo di mangiare, v 31b e si allontanarono in barca verso un luogo appartato, da soli», ma la folla, compresa la direzione, li precede a piedi, 32. «La scena di introduzione deve la sua veste al redattore premarciano della raccolta di miracoli, ove 6,32 seguiva a 5,43. La barca è quella nominata precedentemente; i viaggi in barca collegano le singole storie di miracoli. «Il mare di Galilea [noto al redattore premarciano] nella zona fra Tiberiade, Cafarnaon e Betsaida è ricco di insenature, così che le traversate sono possibili sia da occidente ad oriente, sia anche da una riva all'altra di una baia, o da una baia all'altra, e parimenti si può precedere un'imbarcazione quando la via di terra è più breve»<sup>25</sup>. Luca, «abbrevia il testo di Marco»<sup>26</sup>. Infatti, data notizia dell'imprigionamento di Giovanni Battista da parte di Erode già in 3,19-20, e tralasciata la narrazione della sua uccisione, mentre i discepoli sono in missione, 9, 1-6, riferisce l'opinione di Erode su Gesù, vv 7-9. Ritornati i discepoli e riferito «tutto quello che avevano fatto», Gesù «li prese con sé e si ritirò verso una città chiamata Betsaida. Ma le folle lo seppero e lo seguirono. E avendolo accolto, parlava loro del regno di Dio, sanava quelli che avevano bisogno di cure», 10-11. «L'evangelista trasforma Mc 6,33-34 in modo da creare una sorta di sommario sull'attività di Gesù. Egli omette il tema veterotestamentario del Pastore, Mc 6,34; cf Nm 27,17. Il tema dell'accoglienza costituisce il motivo della compassione presente in Mc e in Lc, tranne eccezioni in Lc 7,13, tende ad evitare. S'incrociano così due componenti attuali della chiesa: il desiderio di ritirarsi con i discepoli e la necessità di accogliere le folle. Bisogna riuscire a conciliare due realtà, come ha fatto Gesù, e preparare tutti alla recezione del pasto eucaristico»<sup>27</sup>. L'introduzione gio-

<sup>22</sup> PROD'HOMME, *Il pane*, 96.

<sup>23</sup> ID., *I poveri*, 29-30.

<sup>24</sup> FABRIS, *Matteo*, 342.

<sup>25</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 544.

<sup>26</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 320.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 321.

vannea da una parte completa quelle di Marco e di Luca dall'altra parte può servire per comprendere quella di Matteo. Più ampiamente, Giovanni per comporre il suo testo «ha utilizzato diverse fonti, ma le ha rilette e integrate in una composizione più ampia, quella dell'intero capitolo, ma anche dell'intero vangelo. La maggior parte del testo di Gv qui (227 parole su 321) è tradizionale; 97 parole sono redazionali, 7 incerte. Sono nettamente redazionali i vv 1 (in parte) 2b.4.6.14 e 15 (in parte, 17b)<sup>28</sup>. La connessione, v 1, con il testo precedente è generica. A differenza del «dopo questo, *metà tou̐tō*», che indica «uno spazio di tempo più ridotto» «con un'indicazione generica di tempo, “dopo queste cose, *metà taũta*», l'evangelista racconta un trasferimento di Gesù all'altra riva del lago di Galilea, cioè dalla riva occidentale a quella orientale, meno popolata, ma si può pensare anche alla sponda settentrionale<sup>29</sup>. «Nel v 1 [di Gv 6] noi preferiamo la lezione: “Se ne andò... verso la regione di Tiberiade”. L'espressione “l'altra riva del mare” non indicata necessariamente la riva orientale; può indicare anche l'estremità dell'ansa che il lago forma da Cafarnao a Tiberiade, ansa che si poteva costeggiare a piedi oppure attraversare in barca. Secondo Gv, il miracolo sembra accaduto nella regione montagnosa non lontana da Tiberiade<sup>30</sup>. L'introduzione mattana comprende i vv 12-14. Anzitutto, v 12, i discepoli di Giovanni informano Gesù sull'uccisione del loro maestro. Gesù, avvertendo la pericolosità della situazione, abbandona il non precisato luogo dove si trova e da cui parte, e si ritira tramite la barca in un luogo deserto e in disparte, v 13. L'accento all'erba, qualificata come «molta» in Gv 6,10, indica che non si tratta di deserto in senso proprio ma di luogo non abitato o apparato né coltivato. Infatti il termine *chórtos* può indicare anche pascolo. «La barca presuppone la presenza presso il lago. Tradizionalmente la regione solitaria viene identificata con la sponda orientale del lago; ma a causa dei villaggi che si trovano nelle vicinanze, v 15, si può pensare anche alla sponda settentrionale<sup>31</sup>. In sintesi, per quanto riguarda il contesto «se ci si informa che Gesù passa all'altra riva del mare, non si sa però da dove parta (è da Cafarnao) né con esattezza dove vada. Eccetto Luca, 19,10, che precisa “dalle parti di Betsaida” (in contraddizione con Mc 6,45) secondo cui Gesù va in questa città dopo il miracolo) nessun evangelista ha indicato la località del miracolo dei pani, descritta dai tre Sinottici come un “luogo deserto” e “in disparte”. Solo Matteo menziona la montagna, nel contesto della seconda moltiplicazione dei pani, 15, 29. Gv, che parla anch'egli di montagna, 6,3, offre un testo certo<sup>32</sup>. Comunque in Matteo questo contesto da una parte spiega l'uso della barca da parte di Gesù per spostarsi e distaccarsi dalla folla, dall'altra parte lascia comprendere, come la folla, vedendo la direzione, comprende il luogo di approdo e lo precede a piedi da un'insegnatura all'altra. Approdato, Gesù, vede la grande folla e ne prova pietà o compassione, *splagchnisthē*. «La pietà di Gesù è solo costatatata, mentre in Mc 6,34 è Gesù stesso che la dichiara. Manca il motivo del pastore, presente in Mc 6,34, che Mt ha premesso all'invio dei dodici apostoli, 9,36<sup>33</sup>. «Mt riprende i due passi marciiani, 6,34 e 8,2; Lc 7,13, in 9,36 e 14,14a e ripete l'espressione in 15,32 e in 20,34 a Mc 10,52 aggiunge redazionalmente: “mosso a compassione” come motivo della guarigione dei ciechi. Con questo termine Gesù è presentato come colui che si prende pietosamente cura di persone che si trovano nel bisogno e le aiuta. L'applicazione del verbo a Gesù costituisce quindi una caratteristica “messianica” di Gesù stesso, che però è anticipata per l'attesa giudaica del Messia. Nell'AT, piuttosto, è Dio stes-

<sup>28</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 126-127 e nota 10.

<sup>29</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 2, 31 e nota 2.

<sup>30</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 129 e nota 15.

<sup>31</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 19.

<sup>32</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 128-129.

<sup>33</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 17.

so, che si prende pietosamente cura degli umiliati e dei miseri Il trasferimento protocristiano dell'espressione a Gesù fa quindi agire quest'ultimo - quale "Figlio" nel ruolo di Dio stesso presentandolo come salvatore escatologico»<sup>34</sup>. In Es 33,19 e 34,6 «Jahve è Dio misericordioso e pietoso» che «ha misericordia, *rahām*», reso dai LXX anche con *splagchnizo*. «I quattro quindi di tutte le ricorrenze di *rahām* pi. hanno Dio come soggetto, con *rahām* pu. l'agente è sempre Dio»<sup>35</sup>. Mentre in Mc 6,34 la compassione, come analogamente in Lc 9,11, si esprime tramite l'insegnamento sul Regno di Dio, in Matteo Gesù l'esprime curando, *therápeuo*, il loro malati. Se si integra l'espressione della compassione come insegnare e curare di Mc e di Mt, Gesù non solo rappresenta la compassione di Mosè e di Giosuè, Nm 27,17, esprimenti la premura pastorale di Jahve, Gen 48,15; Is 40,11; Ger 31,10; Sal 23,1.2.4, ma anche quella del pastore escatologico, Ez 34,23; Ger 23,4; Dn 23, 9; Sal 17,40. «L'immagine del pastore si accorda eccellentemente con la moltiplicazione dei pani, perché la premura principale del pastore è quella del nutrimento» della pecore<sup>36</sup>.

#### *Azione dei discepoli, v 15*

La prima sequenza, v 15, informa sull'ora e la comparsa e la presa di posizione dei discepoli tra Gesù e la folla. L'indicazione dell'ora nel racconto serve per motivare l'intervento dei discepoli. La sera indica il normale tempo della giornata per il pasto principale dopo la giornata lavorativa. Ma l'accento alla sera può alludere in Lc 24, 29 all'invito dei due discepoli di Emmaus fatto a Gesù di rimanere con loro e più in generale all'ultima cena, Mt 26,20 e alla cena eucaristica, At 20,7. A livello del racconto i farsi sera e il luogo non abitato, più che deserto, motiva l'iniziativa di buon senso del dialogo da parte dei discepoli. Fin dall'inizio «Matteo insiste particolarmente sul ruolo da loro assunto nella moltiplicazione, nella esecuzione della quale concentra tutta la loro attività»<sup>37</sup>. Questa iniziale azione dei discepoli lascia già trasparire l'importanza dell'azione dei discepoli postpasquale. Infatti nel racconto da una parte la loro proposta può apparire sensata. Se Gesù congeda la folla, questa può andare presso casolari o villaggi vicini per comperare cibo per la cena e trovare alloggio per la notte. Dall'altra parte lascia capire che la folla, pur non avendo nulla da mangiare, non è senza soldi e la proposta stessa appare insensata. Una folla così numerosa non può trovare cibo e alloggio nei dintorni. Questa situazione narrativa rende comprensibile la reazione di Gesù.

#### *Azione di Gesù, v16*

L'introduzione dialogica di Gesù è binaria, negativa e positiva. La folla non ha bisogno di andare a procurarsi da mangiare, perché i discepoli stessi hanno possibilità, la loro cena, di darle da mangiare. Gesù comanda ai discepoli: «Date, *dóte*, voi stessi da mangiare». L'invito di Gesù, oltre alla sua funzione narrativa, lascia trasparire vari significati. Il comando di Gesù è l'eco del comando di Eliseo al suo servo. «Dallo da mangiare alla gente», 2Re 4,42. Nell'ottica matteana «l'invito, rivolto ai discepoli, di dare da mangiare alla folla è una sfida alla loro fede», "uomini di poca fede", 8,26, ma anticipa già ciò che poi faranno non solo qui, ma anche soprattutto dopo pasqua<sup>38</sup>. L'uso iniziale dell'imperativo, *dóte*, finale dell'aoristo, *édoken*, crea un'inclusione narrativa ecclesiale del brano. In Gv 6, 5-6 la proposta di Gesù fatta a Filippo di andare a comperare il pane per sfamare la folla mira a mettere alla prova i discepoli. Inoltre nei sinottici la «direttiva contiene in se qualche cosa del comando dell'ultima Cena: "Fate questo in memoria di me", Lc 22, 19; 1Cor 11,24, e per orecchi che

<sup>34</sup> N. WALTER, *splagchnizomai*, , *DENT* 2, 1390 e 1391.

<sup>35</sup> H. J. STOEBE, *avere misericordia*, *DTAT*, 2, 690;

<sup>36</sup> PESCH, *Il vangelo*, 2, 545.

<sup>37</sup> HEISING, *La moltiplicazione*, 92.

<sup>38</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 20. Corpo del testo

sanno intendere è rivolta a un futuro in cui si terranno i banchetti del Signore, nei quali i discepoli non solo celebreranno di comunità in comunità l'“eucaristia”, “spezzando il pane”, ma dovranno anche pensare al nutrimento dei poveri della comunità, At 6,16; 1Cor 11,20-34»<sup>39</sup>.

*Reazione dei discepoli, v 17*

Nei sinottici la reazione dei discepoli esprime l'impossibilità dell'attuazione dell'invito di Gesù. In Mc 6,37b e in Lc 9,13b i discepoli reagiscono all'invito di Gesù proponendogli di andare loro a comperare duecento denari di pane. Similmente in Gv 6, 7 Filippo osserva che «duecento denari di pane non basterebbero perché ciascuno ne riceva un pezzetto» e Andrea, Gv 6,8-9, rileva che i cinque pani d'orzo e pochi pesciolini del ragazzo non servono per sfamare la folla. Agli effetti della dinamica del racconto come le parole della vedova di 1Re 17,12 e l'obiezione del servo di Eliso in 2Re 4,43 e di Pietro in Lc 5,5 l'insufficienza delle proposte «fanno risaltare la grandezza del miracolo, come nei sinottici»<sup>40</sup>. Similmente la concorde constatazione dei discepoli di avere a disposizione «solo cinque pani» (d'orzo Gv 6,9) e due (piccoli) pesci, Mt 14,17; Mc 6,38b; Lc 9, 13b; Gv 6, 9b, da una parte fa rilevare la loro poca fede e dall'altra parte dà risalto all'azione di Gesù. «Quanto alle cifre 5 e 2, è inutile attribuire ad esse un qualche valore simbolico: esse sottolineano semplicemente la pochezza a partire dalla quale Gesù ha sfamato una folla valutata a 5000 uomini»<sup>41</sup>. Il comando di Gesù e la reazione dei discepoli hanno reso evidente l'impossibilità di risolvere la situazione di necessità con mezzi naturali.

*Azione di Gesù, vv 18-19*

L'azione di Gesù rende possibile la soluzione. Anzitutto Gesù implica l'intervento dei discepoli, comandando loro di portargli i pani e i pesci. Solo in Matteo i discepoli non si siedono con la folla, ma mediano l'azione di Gesù rispetto alla folla. «Essi hanno il compito di portare a Gesù i pani e i pesci e di apprestare così la cena. Inoltre, in Matteo la gente che si accampa viene lasciata in secondo piano rispetto alle figure dei discepoli, che partecipano attivamente alla preparazione della cena»<sup>42</sup>. Mentre i discepoli gli portano la loro povera cena, Gesù, chiamata la folla comanda direttamente alla folla, Mt 14, 18, o tramite i discepoli di farla sedere, *anapeseîn*, Gv 6,10, o adagiare, *anaklithênai*, sull'erba verde, Mc 6,39 e in Lc 9,15. In Marco e in Luca «Gesù comanda come Mosè comandava agli anziani e ai giudici e affida ad essi l'ordinamento [n gruppi «di migliaia, di centinaia, di cinquanta] del popolo di Dio, Es 18,21.25, del quale si attende la ricostruzione nell'ultimo tempo e i banchetto messianico, 1QS 2, 21»<sup>43</sup>. Dall'altra parte sia l'azione dei discepoli sia queste comunità conviviali sono l'eco delle comunità eucaristiche. I discepoli «devono far sedere la folla in “gruppi conviviali, *sympósia, klisia*”, di circa cinquanta persone ciascuno. Secondo Luca dev'essere stato questo, più o meno, il numero di coloro che si potevano radunare nella comunità [nelle case] *kat'oikîa*, At 2,45, come forse si vuole dire qui allusivamente»<sup>44</sup>. Questa allusione eucaristica viene confermata dall'uso del verbo «adagiarsi, *kataklínate, anaklithênai*». «L'allusione alla cena eucaristica rimane costante in questi versetti», Lc 24,30<sup>45</sup>. Similmente in Giovanni «il dialogo avviato con i discepoli si esaurisce presto, Gesù ordina loro di far “sedere, *anapíptō*”, la gente, cioè di invitarli a mettersi a tavola. Il narratore ha cura di precisare che, secondo l'usanza dei pasti in comune, gli uomini si distesero; più avanti, un termine simile

<sup>39</sup> SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1, 809.

<sup>40</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 136.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 137-138.

<sup>42</sup> HEISING, *La moltiplicazione*, 92.

<sup>43</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 547-548.

<sup>44</sup> SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1, 810.811.

<sup>45</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 323.

designa i "commensali, *anakeiménoi*, 6,61. Gesù non si accontenta di distribuire del cibo, egli preside a un pasto comunitario»<sup>46</sup>. «La disposizione "sull'erba" ricorda il Sal 23,2; Gesù è il pastore escatologico di Israele mandato da Jahve»<sup>47</sup>. In sintesi la dimensione pre-e-postpasquale cristologica, eucaristica ed ecclesiale si intersecano e si completano, «Gesù non fa parte di nessun gruppo conviviale; egli non mangia con loro, ma dà soltanto. Egli resta solo, al di sopra di tutti, tra i Dodici, che per lui fanno il servizio della distribuzione. Qui non si racconta solo del Gesù storico, ma si parla anche delle esperienze che si fanno col Kyrios, quando questi nella convivialità del Signore, *deîpnon kyriakón*, si rende presente nelle singole comunità conviviali del cristianesimo primitivo»<sup>48</sup>.

In secondo luogo, alla preparazione dell'assemblea popolare comandata da Gesù e attuata dai discepoli segue la diretta e centrale azione di Gesù. Solo in Mt, v 18, Gesù chiede ai discepoli prima di far adagiare la folla di portagli i pini. Nei tre sinottici l'azione di Gesù è scandita da cinque atti: presi i cinque pani e i due pesci e alzati gli occhi al cielo, (li, Lc) benedisse e li spezzò (i pani, Mc) e diede i pani (Mt) o li dava (Mc e Lc) ai discepoli e i discepoli alla folla (Mt), affinché (li) porgessero ad essi e i due pesci spartì a tutti (Mc), da porgere alla folla (Lc). Il commento alle singole azioni verbali può far comprendere il rapporto tra la moltiplicazione dei pani, l'istituzione e la celebrazione dell'eucaristia. Il verbo prendere al participio passato o aoristo, presi, *labōn*, Mt 14,19; 26,26; Mc 6, 14; 14, 22; Lc 9, 16; 22,19; At 27,35, o al passato remoto, o aoristo, prese, *élaben*, Mt 15,36; Gv 6,11; 1Cor 11,23 «appartiene alla terminologia eucaristica; difficilmente Gesù ha potuto prendere nelle mani, in una volta, i cinque pani assieme ai pesci»<sup>49</sup>. Nella prima moltiplicazione sinottica ricorre il verbo guardare verso il cielo al participio passato o aoristo, *anablepsas*, Mt 14,18; Mc 6, 41; Lc 9,16. «E' presente nei LXX in Gen 15,5; Dt 4,19, ma il senso è diverso: Gesù per così dire si mette all'unisono col Padre prima di compiere il miracolo; l'espressione è assente nel racconto dell'ultima cena (ma è stata inserita nella formula consacratrice della messa)<sup>50</sup>». La presenza della formula «alzati gli occhi al cielo» solo nella prima moltiplicazione per alcuni sembra «confutare in pieno le interpretazioni eucaristiche del nostro testo, poiché contiene un motivo taumaturgico: il taumaturgo, guardando verso il cielo, raccoglie le forze per compiere il miracolo, cf Mc 7,34; Gv 11,41»<sup>51</sup>. Per Gv invece «rispetto alle versioni sinottiche, Gesù non alza gli occhi al cielo, come per domandare al Padre il pane miracoloso. Questo dono viene fatto certamente in comunione col Padre, ma esso significa l'amore di Gesù stesso per i suoi. Nel discorso egli dichiarerà: "Il pane che *io* vi do è la *mia* carne per la vita del mondo, 6,51»<sup>52</sup>. Nei vari testi il verbo benedire viene usato al passato remoto o aoristo, benedisse, *eulógēsen*, Mt 14,19; Mc 6,41; Lc 9,16 e al participio passato o aoristo, benedetti, *eulogēsas*, Mt 26,26; Mc 14,22. «La preghiera di benedizione normalmente è rivolta a Dio, Mc 6,41; in Lc 9,16 e in Mc 8,7 invece viene fatta su pani e sui pesci, quindi non è più compresa come preghiera di ringraziamento, ma come benedizione che possiede la forza di realizzare il miracolo della moltiplicazione... e più tardi la consacrazione eucaristica»<sup>53</sup>. In altri testi il verbo benedire è sostituito da quello più tecnico eucaristico di ringraziare, *eucharistéō* al participio aoristo, ringraziato, *eucharistēsas*, Mt 15,36; Mc 8, 6; Lc 22,19; Gv 6,11; 1Cor, 11,24 o al

<sup>46</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 138.

<sup>47</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 548.

<sup>48</sup> SCHÜRMAN, *Il vangelo*, 1, 811-812.

<sup>49</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 324.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>51</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 549.

<sup>52</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 139.

<sup>53</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 324.

passato remoto o aoristo, *eucharístesen*, At 27,35. «Il rito inaugurale del pasto può esprimersi con i verbi “benedire” o “ringraziare”. Gv ha preferito il secondo che evoca al lettore cristiano l’azione eucaristica della Cena»<sup>54</sup>. Anche dall’uso del verbo ringraziare nella seconda moltiplicazione dei pani non si può dedurre che il racconto premarciano avesse avuto un significato eucaristico, ma che questo gli è stato attribuito nella rilettura postpasquale, muovendo dal lessico dell’ultima cena. «L’uso di *eucharistéō* (diversamente da *eulogéō* nel v 7b; 6,41; 14, 23), indica probabilmente che il narratore aveva sott’occhio il rituale e la liturgia dell’ultima cena lucano-paolina, e non il resoconto premarciano della passione»<sup>55</sup>. Il «verbo» spezzare, semplice o composto, viene usato al participio passato o aoristo, *klásas*, Mt 14,19, o al passato remoto o aoristo, *katéklasen*, Mc 6,41; Lc 9,16; *éklasen*, Mt 15,36; 26,26; Mc 8, 6; 14, 22, 21; 22,19; At 26, 1Cor 11,24, «proviene dalla formula eucaristica e supera quindi la circostanza storica: spezzò anche i pesci?! Luca accenna ancora il contenuto eucaristico omettendo ulteriori riferimenti ai pesci, cf Mc 6,41.43»<sup>56</sup>. Ora il pane spezzato è pronto per essere donato alla folla. Il verbo donare ricorre al passato remoto, *édoken*, o *doùs*, Mt 14,19; 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19, o all’imperfetto, *edídu*, in Marco, 41; 8,6; Lc 9, 16. «Il verbo “dare” contrariamente ai due precedenti (aoristi), è [in Marco e in Luca] all’imperfetto, nel senso: “man mano li dava”. Non è allora tanto il gesto unico e rituale del capotavola che viene in luce (come nell’ultima cena e in M 14,19), quanto l’invito ai discepoli a distribuire i doni: si nota ancora l’influenza di 2Re 4,42ss, ma il pensiero dell’evangelista si rivolge alla funzione dei ministri della chiesa, mandati da Cristo per essere a servizio del polo di Dio. Forse per questo, egli non parla più dei «Dodici», ma dei “discepoli”, in quanto i Dodici sono un numero insufficiente tale compito»<sup>57</sup>. «Se il gesto di spezzare il pane, ricordato nei sinottici, in Gv è assente, si può pensare tuttavia che esso sia implicito nella distribuzione stessa che Gesù fa del pane»<sup>58</sup>. La sequenza delle azione termina con il pane messo a disposizione della folla. Nella prima moltiplicazione dei pani in Gv 6, 11 Gesù e nei testi della cena è Gesù stesso che dona il pane alla folla o ai discepoli, Mt 26,16, Mc 14,12; Lc 22,19. Mentre nei quattro racconti sinottici Gesù dona i pani ai discepoli e questi lo porgono alla folla, Mt 14,18; 15,36; Mc 6,41; 8,6. Così si rende evidente che l’impossibilità del comando iniziale, «date voi stessi da mangiare», ora, grazie all’azione di Gesù, è possibile attuarlo non solo allora, ma sempre nella chiesa. «Mentre in Marco e in Luca l’azione di Gesù appare distinta da quella dei discepoli, mediante l’uso di verbi diversi “dare” e “offrire», *paratithénai*, in Matteo il “dare” (greco *édoken*) vale anche per di discepoli. Con ciò si chiude il cerchio aperto in quel “date loro voi stessi da mangiare” (della vostre provviste)»<sup>59</sup>.

All’azione centrale fa seguito la conclusione come constatazione dell’effettiva grandiosità del fatto-evento. Questo scopo è ottenuto tramite tre dati: la sazietà, il numero dei commensali, la raccolta dell’abbondanza degli avanzi. Concordemente nei sei racconti, si costata che «tutti mangiarono e si saziarono», Mt 14, 41; 15,37; Mc 6, 42; 8,8; in Gv 6,12. «Il miracolo viene confermato precisando che *tutti* mangiarono e furono sazi»<sup>60</sup>. Il diventare “sazi, *šāba*”, rende attuale il fatto della manna di Es 16, 8.12. Il binomio verbale non solo attesta la grandiosità del fatto, ma anche la valenza dell’abbondanza messianico-soteriologica, secondo la parola di Jahve predetta da Eliseo. «Così dice il Signore: ne mangeranno e ne avvanzerà anche. Quelli

<sup>54</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 139.

<sup>55</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 626-627.

<sup>56</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 324.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>58</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 139.

<sup>59</sup> HEISING, *La moltiplicazione*, 92.

<sup>60</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 550.

mangiarono, e ne avanzò secondo la parola del Signore», 2Re 4, 43-44. «Il mangiare ed essere sazi descrivono l'abbondanza della terra promessa Dt 6,11; 11, 15; 31,20; Ne 9,25, e annunciare la pienezza dei tempi messianici, Sal 132,15; Is, 65,10; 49,10; Mt 5,6; Ap 7,16, "mangiare - essere sazi -avere degli avanzi" [esprimono] la larghezza dei doni divini »<sup>61</sup>. La riprova della sazietà è data dagli avanzi. I sei racconti, pur con differenti sfumature linguistiche, sono concordi nel rilevare la consistenza degli avanzi. «E raccolsero i pezzi avanzati, dodici canestri pieni, o sette sporte piene», Mt 14,20; 15,37; Mc 6, 42; 8,8; Lc 9, 17; Gv 6,13. Oltre i numeri dei recipienti si sottolinea che i canestri o le sporte sono piene. La ripresa dell'espressione di 2Re 4, 44 «quelli mangiarono e ne avanzò, secondo la parola del Signore» serve per «sottolineare la larghezza dei doni divini, Est, 2,14; 2Cr 1,10; Es 16,19-24»<sup>62</sup>. La promessa dell'AT viene attuata ed enormemente superata. «Nel nostro caso il rapporto di 1 a 5 (20 pani per 100 persone) diventa un rapporto di 1 a 1000 (5 pani per 5000 uomini)! Il grande profeta dell'AT cede il passo a colui che è *il profeta atteso*»<sup>63</sup>. Il numero dodici «è simbolico: dodici indica la totalità, e non manca di ricordare la totalità del popolo di Dio significata dalle dodici tribù d'Israele: il Signore ha provveduto per esso: è un richiamo al tema della sazietà, segno della venuta dei tempi messianici»<sup>64</sup>. In particolare «la sazietà su cui culmina il racconto sinottico (tutti mangiarono e furono sazi), Gv l'annota solo di passaggio per introdurre un ordine di Gesù, seguito dalla sua esecuzione e dal risultato. Questo spostamento di accento deve rendere attento il lettore. Nei testi paralleli, la menzione degli avanzi del pasto ribadisce l'ampiezza del miracolo (Mt 14,"20 (e 15,37 = Mc 6,43 (e 8,8) = Lc 9,17. In Gv questo elemento di conferma assume una maggiore importanza a motivo della parola di Gesù: "Ricogliete ciò che rimane...). Nel nostro testo non è quindi la folla che spontaneamente "raccolglie, *airō*" i pezzi avanzati, ma sono i discepoli che li "raccolgono, *synágo*" su ordine di Gesù, affinché "niente vada perduto". E' un comando che lascia sorpresi dato che riguarda ciò che può sembrare un dettaglio secondario. Una norma giudaica prescriveva certo di non sprecare il cibo. Ora, più che un resto, si tratta propriamente in Gv di un "sovrappiù. Il sovrappiù, preservato dalla perdizione "niente vada perduto, *apólym*", simboleggia quest'altro cibo che rimane incorruttibile. Il sovrappiù manifesta il contrasto tra il pane che Gesù dona e il nutrimento ricevuto nel deserto. La manna si corrompeva se se ne conservava oltre il necessario. Il pane di Gesù, inversamente, è destinato a conservarsi: non simboleggia allora la parola di rivelazione o il dono dell'eucaristia. Il sovrappiù che Gesù ordina di raccogliere potrebbe quindi richiamare per ciò stesso una dimensione culturale che l'interpretazione eucaristica sottolinea ben volentieri. Un altro richiamo potrebbe, infine, illuminare la portata escatologica del dono sovrabbondante di Gesù»<sup>65</sup>. L'ultima conferma dell'eccezionalità del fatto è dato dal numero dei partecipanti alla convivialità. Nella prima moltiplicazione dei pani si parla di «circa cinquemila uomini senza contare le donne e i bambini», Mt 14,21; Mc 6,44; Lc 9,14; Gv 6,10; nella seconda narrazione si parla di «circa quattromila uomini senza contare le donne e i bambini», Mt 15,38; Mc 8,9. Il modo di contare solo gli uomini, *ándres*, corrisponde all'uso giudaico. I vari numeri che ricorrono nei racconti vanno intesi in senso approssimativo. «Quanto alle cifre 5 e 2, è inutile attribuire ad esse un qualche valore simbolico: esse sottolineano semplicemente la pochezza a partire dalla quale Gesù ha sfamato una folla valutata a 5000 uomini»<sup>66</sup>. «I circa cinquemila uomini - Luca an-

<sup>61</sup> PROD'HOMME, *I poveri*, 31,

<sup>62</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>63</sup> PROD'HOMME, *I poveri*, 31.

<sup>64</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 325.

<sup>65</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, , 2,142-143.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 137-138.

ticipa la cifra per motivare e chiarire l'azione - corrispondono a cinque pani. Con Gv 6,7 Luca sa che duecento denari non sarebbero bastanti a comperare cibo per tutti; perciò omette questo dato marciano. Mentre 2Re 4,42ss la moltiplicazione è del rapporto di 1/5, qui, col rapporto 1/1000 viene aumentata immensamente; anzi, supera anche questo rapporto se si tiene presenti gli avanzi. Evidentemente, queste cifre non intendono riferirsi a dati di fatto; piuttosto si fa qui teologia con i mezzi dell'haggadà [racconto attualizzante del fatto] palestinese; le cifre tonde vogliono chiaramente esprimere pienezza e compimento»<sup>67</sup>. In sintesi, due sono le sottolineature del significato del fatto dell'originario della moltiplicazione dei pani, uno più recente di tipo eucaristico ecclesiologico e l'altro più primitivo, vicino al racconto premarciano di tipo cristologico messianico. «La prima di queste due interpretazioni fu fatta nella tradizione primitiva dei primi tempi della chiesa; nella catechesi liturgica, il pane distribuito da Gesù diventa per i credenti l'immagine del pane eucaristico. Questa attualizzazione è presente nei sinottici, ma soprattutto è molto sviluppata in Giovanni. A prima vista, questo senso eucaristico è completamente nuovo; tuttavia rimane in continuità profonda con il senso primitivo: la distribuzione di pane nel deserto era un atto escatologico, una tappa decisiva nella costituzione del popolo di Dio; nello stesso tempo, mangiando il pane della cena, la comunità ecclesiale rimane fedele all'annuncio della morte-risurrezione del Signore, nell'attesa della venuta del Signore e della celebrazione del banchetto escatologico, 1Cor 11,26; Mt 26,29 par. L'altra rilettura [più antica] del racconto è ancora più direttamente cristologico. Questa appare più marcata in Marco e in Giovanni. Marco presenta qui Gesù come il Pastore messianico, che nutre il suo popolo mediante il pane e la parola, 6,34; la cena nel deserto si trasforma in un festino messianico. Parallelamente, nel quarto vangelo, il pane donato alla folla non è semplicemente il simbolo del pane eucaristico; più profondamente, è anzitutto il simbolo di Gesù stesso, il Pane della vita, che attende da noi che crediamo in lui. Questa più arcaica rilettura, più marcata ancora di quella eucaristica, non è che un appello ecclesiale del senso storico dell'episodio, perché la sua funzione era quella di rivelare era Gesù; Marco e Giovanni spiegano questa portata rivelatrice del segno: tramite la distribuzione dei pani nel deserto Gesù si fa conoscere come il Messia, Mc 8,29, come l'inviato di Dio e come il Santo di Dio, Gv 6,29.69»<sup>68</sup>. Non riconosciuto dai discepoli. Sotto questa funzione si cela e rivela ad un tempo la presa di coscienza di Gesù e poi successivamente, anche se con lentezza quella dei discepoli, tramite il suo modo di attuarsi e di rivelarsi come Messia o Cristo, misericordioso e potente. «In Gesù, la coscienza di sé e della sua missione si rivelò nel suo parlare ed agire, ma non categorialmente in autoaffermazioni come "Messia" o "Figlio di Dio", forse con l'unica eccezione del concetto ambiguo ed enigmatico di "Figlio dell'Uomo". Gesù comprese la sua comparsa in Israele come la sua missione, come annuncio di salvezza. Questo implicò tuttavia una cristologia, che trovò successivamente una formulazione adeguata terminologica nel predicato "Cristo". Ma questo è connesso con il fatto dei miracoli di Gesù come "*érga tû Christû*, le opere di Cristo", Mt 11,2. Ciò significa che proprio nei miracoli di Gesù si rivelò la sua caratteristica di "Cristo"; certo non solo in essi, ma soprattutto in essi. Poiché "le opere di Cristo" sono decisamente connesse con "l'annuncio di salvezza" di Gesù, il cui contenuto principale si esprime come comparsa del regno escatologico di Dio. Senza i miracoli Gesù non è il Cristo»<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 810.

<sup>68</sup> DE LA POTTERIE, *La moltiplicazione*, 327-326.

<sup>69</sup> F. MUSSNER, *I miracoli di Gesù. problemi preliminari*. Queriniana, Brescia 1969, 91-92 e 93.

### 3. L'imperativo antropologico

La molteplice interpretazione evangelica viene continuata in quella della tradizione patristico-medioevale in due direzioni, allegorizzando i particolari e rimarcando la dimensione ecclesiale eucaristica. Gesù continua a spezzare il pane eucaristico e il pane della parola all'interno della comunità ecclesiale. «L'attualizzazione eucaristica si incontra soprattutto nell'arte e nell'iconografia, nella scultura funeraria. Lo stesso tema appare nei testi liturgici della *Didachè*, 9,4, nell'*Adeversus hæreses* di Ireneo 3,11,5; negli *Oracoli Sibillini*, 8,227s. Ilario di Poitiers sottolinea la dimensione ecclesiale della moltiplicazione. «Queste folle, udendo, seguono il Signore a piedi dalla città al deserto; va cioè dalla sinagoga alla chiesa» (*Com., in Mt*, 14). Già Origene intende in modo allegorico i numeri cinque dei pani e due dei pesci come differenti sensi delle Scritture. «Cinque pani sono discorsi sensibili delle Scritture e per questo sono dello spesso numero dei cinque sensi: invece i due pesci rappresentano la parola pronunciata e quella interiore, come "companionico" per i sensi riposti nelle Scritture, oppure forse la parola giunta fino a loro circa il Padre e il Figlio», *Com.*, 1, 176. Il tema dello spezzare allegorico appare in Ambrogio. «Questo pane, che Gesù spezza, in senso mistico, è senz'altro, la parola di Dio e discorsi su Cristo: mentre si divide aumenta; con discorsi egli ha offerto a tutti i popoli un sovrabbondante cibo. Egli ci ha donato le parole come pani, e mentre noi le gustiamo si moltiplicano nella nostra bocca», *Expos. Evang. sec. Lucam*, 6,86. G. Crisostomo trae dal racconto varie indicazioni per la vita pratica personale comunitaria come beneficenza, diaconia dei discepoli, ringraziare prima di prendere il cibo, valore semantico cristologico del miracolo, moltiplicazione ma non la creazione dei pani. *Com.*, 48, 1-3. Tommaso riprende il complesso di queste interpretazioni allegoriche. «Tutte queste cose sono piene di misteri», *Cat. aur.*, 1, 14, 4. E creando la natura del miracolo scrive: «Cresce quindi la materia, non so se nello spazio locale o nelle mani di coloro che la prendano», *Cat. aur.*, 1, 14, 4. C. A. Lapide da una parte riprende l'interpretazione patristico-medioevale e già spiega il miracolo come un'eccezione delle leggi della natura. «La potenza divina investe così i pani, che subito si moltiplicano non per un atto creativo, ma tramite l'aria o qualche altra materia vicina tra i commensali», *Com.*, 1, 14, 19. Nell'età moderna la moltiplicazione dei pani viene interpretata nell'esegesi cattolica come eccezione alla legge naturale tramite l'azione trascendente divina operante nella materia, in quella protestante liberale come «un commensalità fraterna, come una costruzione mitologica sulla scorta dei racconti dell'AT, come un «preciso fatto, un evento reale nella vita di Gesù» come «risonanza messianica ed escatologia» o come «un fatto straordinario», operato da Gesù da Gesù di Nazaret<sup>70</sup>.

L'uomo d'oggi da una parte è allergico al miracolo e dall'altra parte è così attratto da ciò che sembra sorpassare il crescente sapere rigoroso da spendere miliardi per averne accesso. Per cogliere in modo coordinato la gamma dei significati emersi del racconto evangelico sembra opportuno muovere dal dato fondamentale che li unifica come miracolo operato da Gesù di Nazaret.

Anzitutto la moltiplicazione dei pani è un accadimento storico, un aumento di pani, operato da un'azione verbale di Gesù. Nel NT si usano i termini "opere, *érga*", Mt 11,2 e di "di potenze, *dynámeis*", Mt 11,20, per mettere «in evidenza l'aspetto fisico, fattuale del miracolo»<sup>71</sup>, Mt 24,24. Per i vangeli sinottici «i miracoli compiuti da Gesù non sono semplicemente prove esterne delle sue rivendicazioni, ma fondamentalmente sono atti con i quali egli stabilisce il regno di Dio e sconfigge sata-

<sup>70</sup> DE LA POTTERIE, *La moltiplicazione*, 304-308.

<sup>71</sup> R. LATOURELLE, *Miracolo*, NDT, 937.

na»<sup>72</sup>. Ed in questo senso anche la moltiplicazione dei pani è un segno della sua originale e progressiva autocoscienza messianica. Essa infatti non viene mai qualificata come atto di potenza, *dynámeis*, e però non è solo un nudo accaduto naturale, come un terremoto, una tempesta improvvisamente sedata, una ricostruzione di un organo somatico distrutto. Un qualsiasi accadimento straordinario che avviene nello spazio e nel tempo, senza relazione con l'uomo, non è un fatto-evento storico, ma il fatto-evento storico della moltiplicazione dei pani è anche un accadimento spazio-temporale. La sua durata cronologica ed estensione spaziale non lo qualifica ancora come storico, ma ne è il presupposto, che lo sottrae dalla finzione. Se l'aumento da cinque a migliaia di pani fosse solo un accadimento con estensione e durata ben precisi da una parte non potrebbe avere nessuna spiegazione dal punto di vista della scienza e anche del buon senso e dall'altra parte susciterebbe una meravigliosa soddisfazione: mangiare a sazietà gratuitamente, Gv 6,26. Solo l'azione intelligente e libera di Gesù trasforma la durata e l'estensione della moltiplicazione dei pani la rivela un fatto-evento temporale e spaziale ossia storico. Ciò che qualifica l'accadimento della moltiplicazione dei pani è la sua connessione con l'azione intelligente e libera o coscienza di Gesù. La moltiplicazione è un accadimento naturale con durata ed estensione qualificate come spazio-temporale proprio in quanto effetto dell'azione intelligente e libera di Gesù. «Il miracolo non si dà se non in collegamento con l'uomo. Non è un processo che avvenga nel mero spazio della natura, ma appartiene essenzialmente a quello della storia»<sup>73</sup>. Ma proprio in quanto storica la moltiplicazione dei pani è un effetto-evento passato dell'azione cosciente di Gesù, non più ripetibile e quindi oggi non suscettibile di verifica immediata.

L'unica possibilità di verificare la storicità della moltiplicazione dei pani consiste nella testimonianza scritta del fatto stesso. La moltiplicazione dei pani è l'unico fatto-evento storico operato da Gesù narrato ed interpretato per sei volte dai quattro vangeli. L'attestazione multipla evangelica è il primo criterio della storicità del fatto narrato. «In nostro racconto è uno dei testi evangelici dove l'applicazione di questo criterio è la più ovvia. Mc e Mt raccontano due volte l'avvenimento; si ha buone ragioni per credere che i due racconti provengano da due tradizioni indipendenti: la prima, senza dubbio, di una tradizione palestinese; la seconda, più elaborata e più secondaria, di una comunità ellenistica; quanto al racconto giovanneo, che conserva molti tratti arcaici, bisogna anch'esso agganciarlo a una tradizione indipendente»<sup>74</sup>.

La testimonianza multipla trova conferma nel secondo motivo di storicità nella dissomiglianza. I dati evangelici della moltiplicazione dei pani sono dissimili rispetto a quelli dei racconti analoghi nell'ambiente giudaico ed ellenistico contemporanei. Se il fatto fosse stato inventato sarebbe stato raccontato secondo gli schemi giudaico-ellenistici. «Non abbiamo trovato dei precisi paralleli al racconto della moltiplicazione dei pani nel vasto mondo della letteratura ellenistica e giudaica. La differenza più grande è, senza dubbio, l'interpretazione escatologica dei miracoli di Gesù e la loro subordinazione al regno di Dio, Mt 12,28; Lc 11,20»<sup>75</sup>. Questa originalità del fatto rimanda alla stessa esperienza di Gesù di Nazaret, cioè al suo modo di attuarsi e di rivelarsi come Messia. La dissomiglianza non esclude la conformità e la coerenza con l'ambiente culturale.

La conformità costituisce il terzo motivo della storicità della moltiplicazione dei pani. Con essa si suppongono e si vedono attualizzati nell'azione di Gesù i prodigi

<sup>72</sup> R. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale / capp. 13-21*, Cittadella, Assisi 1979, 1473.

<sup>73</sup> R. GUARDINI, *Miracoli e segni*, Morcelliana, Brescia 1985, 10.

<sup>74</sup> DE LA POTTERIE, *La multiplication*, 322-323.

<sup>75</sup> J. M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie*, Du Cerf, Paris, 1975, 161-162.

storico-salvifici del ciclo dell'esodo e quello dei profeti Elia e Eliseo. La gratuita abbondanza del pane intesa come il compimento del dono della manna e delle quaglie, Es 16 e Nm 11, della moltiplicazione dei pani per opera di Eliseo, 2Re 4,24, del pastore misericordioso, Sal 23,2, del nutrimento con il pane disceso dal cielo, Sal 78, 24, dell'attesa del profeta simile a Mosè, Dt 18,15, e «del cominciare a rivelarsi del Messia, e della ripetizione della discesa della manna dal cielo», *Ap. di Baruc* 29, 3. 8. Inoltre, l'avvenimento collocato non nel deserto ma in un luogo desertico, è coerente con il comportamento e il messaggio di Gesù di Nazaret nella Galilea. E' un tratto dinamico dell'autocomprensione di Gesù. «Questo significato dell'avvenimento è completamente conforme alla situazione storica del ministero di Gesù in Galilea e con la forte tensione, [socio-messianica apocalittica] che la sua predicazione doveva immediatamente suscitare. Dopo pasqua, questa risonanza dell'episodio non sarebbe stata più possibile; prima di pasqua, al contrario, dà all'episodio un reale contesto vitale di Gesù»<sup>76</sup>. Se il fatto non fosse successo non si capirebbe l'esigenza di darne una spiegazione.

L'esigenza della sua spiegazione costruisce il quarto motivo della storicità della moltiplicazione dei pani. Con il racconto del fatto si mirava a spiegare, perché Gesù fu considerato il grande profeta atteso, o re messianico Mc 8,28; Gv 6,1415; perché suscitò grande entusiasmo nella folla, Gv 6, 14; perché Gesù costrinse i discepoli a salire in barca e passare all'altra riva del lago, e perché egli si sottrasse alla folla ritirandosi sul monte, Mt 14,22-23, perché i discepoli non compresero il significato del fatto, ma fu decisivo per loro nel cammino verso la fede in Gesù Messia, Mt 16,16; Mc 8, 29; Lc 9,20; Gv 6,69; perché Marco sottolinea nel racconto il significato messianico di Gesù, Matteo quello ecclesiologico ministeriale e Luca quella kerigmatico sulla venuta del regno; perché nella tradizione orale e scritta assunse un valore liturgico eucaristico; perché ha dato origine alla sezione dei pani nei sinottici; perché divenne il complesso capitolo sesto giovanneo; perché fin dall'inizio della tradizione ecclesiale divenne soggetto iconografico. In sintesi, solo «se si ammette che Gesù abbia realmente compiuto questo gesto messianico di nutrire in maniera meravigliosa la folla in un luogo desertico, si trova in questo fatto iniziale, pieno di simbolismo, il fondamento delle posteriori interpretazioni»<sup>77</sup>.

In secondo luogo, il reale accadimento della moltiplicazione dei pani non è un solo un accadimento naturale come un terremoto, né un solo fatto storico profano, come la scoperta dell'America, ma è un fatto-evento storico-teologico caratterizzato come stile di interrelazione umano-divina. Esso infatti, a differenza di altri miracoli di Gesù, non viene qualificato nel NT dal punto di vista psicologico come meraviglie, *thaumásia*, o paradossi, *parádoksa*, Mt 21,15; L 6,26. L'oggetto «dello stupore o del timore ha la sua collocazione nella topica dei racconti di miracoli sia nei vangeli sinottici sia nella letteratura giudaica ed ellenistica. «I sinottici, ordinariamente attenti a registrare le acclamazioni degli spettatori verso il taumaturgo, non segnalano alcuna reazione della folla per il nostro episodio, tanto che ci si può chiedere se si è resa conto che era accaduto un prodigio; la loro tradizione non riporta un "un racconto di miracolo", ma un racconto catechistico»<sup>78</sup>. «In Mt il meravigliarsi, *thaumázō*, è prevalente, rispetto ad altri verbi di meraviglia, specialmente in rapporto ai miracoli, 8,28; 9,33; 15,31; 21,20. Caratteristica di Mt è che per lo più ha cura d'interpretare lo stupore, dicendo, *légontes*, 8,27; 9,33; 21,20; vedendo, *blépontas*, 15,31. Qui l'atteggiamento del meravigliarsi può essere valutato positivamente, 9,33;

<sup>76</sup> LA POTTERIE, *La multiplication*. 325.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 323-324.

<sup>78</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 144, nota 44.

15,31»<sup>79</sup>. «La funzione dei miracoli come atti di potenza che accompagnano il regno di Dio domina la prospettiva sinottica»<sup>80</sup>. Nonostante questa importanza dei miracoli come meraviglia, nei cinque racconti sinottici la moltiplicazione non viene presentata sotto l'aspetto meraviglioso, ma dell'abbondanza messianica. Ed in questo senso non viene qualificata come psicologicamente meravigliosa. In modo indiretto l'aspetto meraviglioso può essere sottinteso nella unanime attestazione che, nonostante i pochi pani a disposizione, si costata che non solo che tutti mangiarono e furono saziati, ma che ne rimase un'impressionante quantità di avanzi. «Il racconto finisce non con la reazione di stupore o di meraviglia dei presenti: ma [con] il tema della sazietà e dell'abbondanza»<sup>81</sup>. La meraviglia della moltiplicazione consiste nella sua semplicità. E' un'azione storica di Gesù caratterizzata da semplicità, sobrietà, autorevolezza, compassione verso la folla, pecore senza pastore, e religiosità verso Dio, il cielo. La moltiplicazione dei pani si rivela come un atto di interrelazione storico-salvifico orizzontale e verticale operato da Gesù. Non è un'azione singolare e isolata di Gesù; essa si integra con tutta la gamma delle sue azioni e parole. Gesù, proprio come Messia atteso, con la semplice moltiplicazione dei pani continua e avvia a compimento l'intera e gratuita economia della storia della salvezza veterotestamentaria. L'abbondante moltiplicazione dei pani di Gesù attesta l'arrivo dell'atteso regno messianico di Dio tra il suo popolo. «L'abbondanza promessa e attesa diventa segno dei tempi messianici. Questi ultimi sono ora arrivati, come sta a significare la finale del racconto della moltiplicazione»<sup>82</sup>.

In terzo luogo, la moltiplicazione dei pani, proprio come un fatto realmente avvenuto quale pienezza dell'azione storico-salvifica di Gesù non viene qualificato né con l'usuale terminologia miracolosa, ma neppure con quella di segno, *sēmeion*. «Nei sinottici per indicare i miracoli di Gesù non si usa mai *sēmeion*»<sup>83</sup>. Il termine segno viene usato per «indicare i segni dei tempi ultimi e della parusia», Mt 24, 3. 24. 30, con valore «escatologico o [dimostrativo] quando sono i non credenti a chiedere un miracolo come «prova apologetica», Mt 12,38-39, 16,1-4<sup>84</sup>. «Soltanto Giovanni descrive la reazione dei presenti al "segno" operato da Gesù; i sinottici non ne parlano»<sup>85</sup>. Tuttavia, oltre l'assenza del termine segno, la moltiplicazione dei pani anche secondo i sinottici ha valore di segno. Questo significato viene esplicitato nel quarto vangelo. «Si tratta soprattutto dei tre *sēmeia* della moltiplicazione dei pani, Gv 6; della guarigione del cieco nato, Gv 9, e della risurrezione di Lazzaro, Gv 11»<sup>86</sup>. In Giovanni per quattro volte la moltiplicazione dei pani viene intesa come uno dei sette segni operati da Gesù, 6,2.14.26.30. «Il segno giovanneo col suo simbolismo non è dissimile dall'azione simbolica dei profeti dell'AT. L'azione profetica, tuttavia, era semplicemente un segno, giacché di per sé non realizzava niente. Nella escatologia realizzata di Giovanni, i segni di Gesù non solo profetizzano l'intervento di Dio, ma già lo contengono»<sup>87</sup>. In questo senso la moltiplicazione dei pani non è un semplice segno che rimanda a qualche altra cosa di cui è segno, ma è ad un tempo anche la realtà significata. Giovanni «chiama i miracoli *sēmeia* perché Gesù per mezzo di essi può mostrare la sua gloria [identità] e rivelare la sua missione come Figlio di

<sup>79</sup> F. ANNEN, *thaumazo*, EDNT 1, 1599-1600.

<sup>80</sup> R. E. BROWN, *Giovanni*, 2, 1473.

<sup>81</sup> ROSSÉ, *Il vangelo*, 324.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>83</sup> G. FRIEDRICH, *dynamis*, DENT 1, 949.

<sup>84</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1475.

<sup>85</sup> SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, 2, 41.

<sup>86</sup> MUSSNER, *I miracoli*, 57.

<sup>87</sup> BROWN *Giovanni*, 2, 1478.

Dio, 2,11; 20, 30 s.»<sup>88</sup>. E' la sua identità colta nell'atto di agire o di rivelarsi. In questo senso il segno della moltiplicazione dei pani si integra con la parola stessa di Gesù. E' la sua parola gestualizzata e la parola è l'esplicita semanticità della sua azione. In questo senso si comprende come nel racconto non si riporti una specifica parola, come in molti altri miracoli, con cui Gesù opera il miracoli «E presa la mano della bambina, le disse: "talitù kum», Mc 5,41. Nel racconto originario della moltiplicazione dei pani, senza la formula reinterpretativa eucaristica mutuata dall'ultima cena, i verbi prendere e dare i cinque pani sono ad un tempo gesti verbalizzati e verbalizzazione di gesti. Gesù si rivela realmente con «gesti e parole intrinsecamente tra loro connessi» o con «parole e gesti», DV 2. 4. «Il Vat II riconosce ai miracoli una duplice funzione: una *rivelatrice* delle parole di Cristo e una di *testimonianza* di Gesù»<sup>89</sup>. «L'unità tra parola ed evento, che riscontriamo nella iniziativa salvifica di Dio descritta dall' AT, si trova anche nell'opera salvifica di Gesù Messia, che, come "Figlio dell'Uomo" è il rappresentante di Dio sulla terra, Mt 4,23; 9,35»<sup>90</sup>. Gesù è ad un tempo segno è la realtà significata. Gesù, attuando la risurrezione di Lazzaro, diventa e si rivela ad un tempo segno e la realtà significata, la sua morte come risurrezione, come «lo sono la risurrezione e la vita», Gv 11,23. E ancor più compiutamente, Gesù Cristo Figlio di Dio, venendo ucciso o finito per crocifissione, muore parlando, parlando muore e così si compie o risorge. Il morire esistentivamente in seguito al venire fisicamente ucciso tramite la crocifissione, materialità del segno, integra tale finire nel suo morire come compimento o risorgere, semanticità del segno. Così Gesù attua il segno di Giona o del serpente di bronzo innalzato o del tempio distrutto e rifatto. «Rinviando Gesù i giudei, che pretendono segni clamorosi, al segno di Giona, [predicatore morto e risorto], Mt 12,39-42; Lc 11,29-32, e a quello del tempio, Gv 2,18ss e 6,30ss, suggeriscono che il miracoli [compresa la moltiplicazione dei pani] ricevono il loro significato profondo soltanto dalla [sua morte] e risurrezione»<sup>91</sup>. In sintesi, la moltiplicazione dei pani, come segno operato dal Gesù storico, sia nei sinottici sia in Giovanni, ha almeno due significati, quello messianico cristologico e quello eucaristico; l'uno e l'altro rimandano al loro comune fondamento pasquale.

Gli evangelisti, presentando la moltiplicazione dei pani, come segno cristologico eucaristico, delineano anche il cammino della fede. «Cosa significa dunque la sezione dei pani, se non che la frazione del pane è il luogo per eccellenza per la scoperta dell'identità di Gesù, Cristo Figlio di Dio, Mc 1,1?»<sup>92</sup>. Allora come oggi, di fronte ad un segno reale, magico o mediatico, positivo o negativo, che stuzzica la curiosità, molti, la folla, vengono presi da un senso di meraviglia, intravedendo nell'eccezionalità dell'accaduto positivo o negativo un'inattesa possibilità di vita e di morte. La folla di sempre intravede in Gesù l'atteso profeta messianico, che poteva attuare le loro sempre deluse attese messianiche, Gv 6,14. 25.27. Costa il fatto materiale, ma non lo comprende come segno messianico storico di Gesù che l'ha compiuto. Similmente l'autorità dogmatica e scientifica, delusa da Gesù nella sua attesa di un Messia Salvatore-Liberatore promesso e lo sviluppo della coscienza critica esige la possibilità di una verifica. Allora come oggi si chiede uno specifico segno da sottoporre ad analisi critica all'interno del proprio orizzonte mentale per credere in Gesù Cristo, Gv 6,30. Per molti, come i discepoli, che non hanno questa esigenza, ma spinti da sofferto o saziato senso della realtà, non riescono a comprendere il significato

<sup>88</sup> O. BETZ, *sēmeion*, DENT 2, 1325.

<sup>89</sup> R. LATOURELLE, *Miracolo*, NDT, 939

<sup>90</sup> MUSSNER, *I miracoli*, 26.

<sup>91</sup> LATOURELLE, *Miracolo*, 968.

<sup>92</sup> BAUDOZ, *Le repas*, 106.

del segno offerto da Gesù. La gente semplice, abituata alla durezza dell'esistenza, non avendo una sufficiente esercizio all'analisi e soprattutto un'assenza di un'esperienza o precomprensione fondamentale consona al significato del segno offerto, non riesce a comprendere il significato del segno attuato da Gesù. Spesso, essendo il cuore o la personalità della persona umana indurita non riesce a comprendere il segno della moltiplicazione dei pani e quindi l'identità di Gesù da essa significata, Mc 6, 52; 8, 17. 21; Mt 16,9.11.

Ma anche chi ha iniziato a comprendere e credere in Gesù non è mai giunto alla fine di questa fede. Di fronte ai segni e alle dure parole di Gesù, Mt 8,26; 14,31; 16,8; 6,60, come i discepoli di Gesù, compreso Pietro, crediamo e dubitiamo; siamo sempre «gente di poca, *oligópistoi*» fede nei confronti di Gesù. Dopo il segno della moltiplicazione dei pani e la drammatica attraversata del Lago il cammino di Gesù, delle folle, le città della Galilea, Mt 11,20-24; Lc 10,13-15, e dei discepoli, come di ogni cedente giunge fino alla crisi galilaica. Questa «primavera spezzata» trova una prima chiarifica quando Gesù, tenendo conto dell'opinione pubblica, pone prima a se stesso e poi ai discepoli la questione della sua identità messianica<sup>93</sup>. Discepoli tramite Pietro gli confessano: « Tu sei veramente il Figlio di Dio», Mt 14,33: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» Mc 8,29; Mt 16,16; «Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che sei il Santo di Dio», Gv 6, 68-69. Ma proprio da questo punto inizia il faticoso camminino sia per Gesù. Lc 9,21, sia per i discepoli non solo di comprendere, ma soprattutto di credere in Gesù, Messia, Figlio di Dio, Crocifisso, Salvatore, Mc 9,31-33; Lc 9, 45.51. Questa fatica di comprendere e di credere in Gesù Cristo Crocifisso se da un punto di vista oggettivo trova una sua plausibile giustificazione nella realtà del Risorto, da quello soggettivo il comprendere e il credere in Gesù Cristo Crocifisso, Risorto resta sempre «un credere e un dubitare», Mt 28,18; un cammino alla tremula luce della Parola per giungere e riconoscere Gesù storico «uomo profeta potente in opera, *érgō*, e in parola, *lógō*», come superpresente nella forma della sua apparente assenza, proprio perché «egli vive», Lc 24,19.23. Per sempre il credere tramite la Parole-Segni in Gesù di Nazaret, Cristo, Crocifisso, Risorto, Figlio di Dio comporta comprenderlo indissolubilmente come «scandalo per i credenti e stoltezza per i non credenti», ma per tutti, credenti e non credenti, come «Cristo, di Dio potenza, *dýnamis*, e di Dio sapienza, *sophían*», 1Cor 1,23-24. La morte e risurrezione di Gesù Cristo, come la moltiplicazione dei pani, non costringo, tramite un'indubitabile evidenza credere, ma mantengo sempre il carattere di un significato «appello» alla decisione nel credere in Gesù Cristo. «E questo vale ancora oggi»<sup>94</sup>.

L'esperienza più completa per questo continuo cammino di fede in Gesù Cristo è certamente la celebrazione eucaristica, proprio come indissolubile dinamica tra parola e azione di Gesù Cristo in forza del suo Spirito tramite la diaconia della chiesa. Qui il segno materiale storico della moltiplicazione dei pani, continua e si compie, tramite l'incremento di compimento dell'ultima cena, proprio come segno cristologico, eucaristico, ecclesiologico. Se il miracolo della moltiplicazione dei pani «va inteso come il segno della presenza di Dio in Cristo [sua parola-azione]. Il sacramento [dell'eucaristia] va inteso come il segno della presenza di Cristo [morto-risorto] nella chiesa»<sup>95</sup>. L'eucaristia compresa come la reale attuazione della realtà delle parole dei testi letti, sempre densificati nelle parole dell'ultima cena, da una parte suppone la fede e dall'altra parte, proprio come convivialità di Gesù Cristo e dei partecipanti come chiesa, diventa sempre con-vivitalità dell'esistere, morire e risorgere di

<sup>93</sup> MUSSNER, *I miracoli*, 30

<sup>94</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>95</sup> BROWN, *Giovanni*, 2, 1478.

Gesù Cristo e dei partecipanti come comunità ecclesiale. «Infatti il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo»; Gv 6,33; tramite la sua morte-risurrezione Gesù Cristo dona «la vita eterna», a tutti i credenti in lui, dimensione cristologica, Gv 6,47. La dimensione cristologica esistenziale trova la sua continua attuazione in quella eucaristica. «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita, dimora in me e io in lui; ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» Gv 6,54. 56. «La comunità che celebra nella liturgia la presenza del Risorto non separa questa dal ricordo della morte attraverso la quale Gesù aveva amato i suoi fino alla fine. L'eucaristia (= azione di grazie) attualizza il dono che il Figlio dell'uomo ha fatto di se stesso per noi»<sup>96</sup>. Così il segno della moltiplicazione dei pani, promuovendo il credere in Gesù Cristo, si compie come agape che ringrazia.

---

<sup>96</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 222.

## *Diciannovesima domenica del Tempo ordinario*

Subito dopo ordinò ai discepoli di salire sulla barca e di precederlo sull'altra sponda, finché non avesse congedato la folla. Congedata la folla, salì sul monte, in disparte, a pregare. Venuta la sera, egli se ne stava lassù, da solo. La barca intanto distava già qualche miglio da terra ed era agitata dalle onde: il vento infatti era contrario. Sul finire della notte egli andò verso di loro camminando sul mare.<sup>26</sup> Vedendolo camminare sul mare, i discepoli furono sconvolti e dissero: «E' un fantasma!» e gridarono dalla paura. Ma subito Gesù parlò loro dicendo: «Coraggio, sono io, non abbiate paura». Pietro gli disse: «Signore, se sei tu, comandami di venire verso di te sulle acque». Ed egli disse: «Vieni!». Pietro scese dalla barca, si mise a camminare sulle acque e andò verso Gesù. Ma, vedendo che il vento era forte, s'impaurì e, cominciando ad affondare, gridò: «Signore, salvami!». E subito Gesù tese la mano, lo afferrò e gli disse: «Uomo di poca fede, perché hai dubitato?». Appena saliti sulla barca, il vento cessò. Quelli che erano sulla barca si prostrarono davanti a lui, esclamando: «Davvero tu sei Figlio di Dio! (Mt 14,22-33).

Il tema di questa domenica, in parte continua quella di domenica scorsa, la scoperta e la confessione dell'identità di Gesù Cristo Figlio di Dio.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 14,22-33**

La prima lettura presenta il profeta Elia, che in forza del pane offertogli, va alla ricerca dell'autentica identità dell'unico Dio d'Israele, Jahve, che gli si rivela come «un mormorio di un vento leggero» 1Re 19,12. L'inno salmodico canta i doni messianici come «misericordia e verità, salvezza, giustizia e pace, gloria», Sal 85, 9-14sz. Nella seconda lettura Paolo esprime il suo «dolore e sofferenza» per l'incredulità dei suoi, ma non perde la speranza, perché sa che ad essi «possiedono l'adozione di figli, la gloria, le alleanze, le legislazioni, le promesse, i patriarchi; da essi proviene il Cristo secondo la carne, egli che sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli; i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili», Rm 9, 1.4-5; 11,29. Nel brano evangelico Matteo narra il fatto-evento del cammino di Gesù e di Pietro sulle acque del lago di Tiberiade. Il testo di Mt 14,13-36 si comprende in rapporto al testo di Mc 6,33-56; e di Gv 6, 1-21. I tre testi hanno un medesimo contesto. La presenza della folla guarita-sfamata, moltiplicazione dei pani, attraversata del lago, cammino e incontro di Gesù (di Pietro solo in Matteo) sulle acque, approdo a Genezaret presenza della folla guarita in Marco e Matteo, ma non in Giovanni. Questa connessione evangelica lascia supporre una precedente congiunzione dei due racconti tra la moltiplicazione dei pani e il cammino Gesù sull'acqua. «Sarebbe forse arrischiato volere precisare in quale momento storico Gesù abbia effettivamente camminato sulle acque, ma è chiaro che la tradizione ha collegato molto presto questo fatto con la moltiplicazione dei pani: tre vangeli attestano questo accadimento»<sup>1</sup>. A valle del racconto, mentre in Gv 6,22-23 Gesù riprende a spiegare il significato del segno della moltiplicazione dei pani a Cafarnaon, in Mt 14,34-35, invece, come in Mc 6, 53-54, fa seguito l'azione taumaturgica di Gesù, congiuntosi con i discepoli e con la folla nel territorio

<sup>1</sup> G. GAIDE, *Gesù e Pietro: cammino sulle acque*, PAF n. 47, Queriniana, Brescia 1974, 38. L'assenza in Lc 9,17 è dovuta all'inizio della sezione dei pani in Mc 6,45-8,17 ed viene «omesso da Luca, certo proprio a causa della somiglianza con la tempesta sedata, 8,22-25: è noto che Luca eviti le ripetizioni», *ibidem*, 38.

di Genezaret. Tra questa e il cammino di Gesù sulle acque Matteo, aggiunge nei vv 28-32 l'episodio parallelo di Pietro, «elaborazione tipicamente matteana nel cuore del racconto di Marco tratta dal ciclo della sua tradizione orale su Pietro, cf 15,15 ss, 16,17 ss»<sup>2</sup>. La «scena [dell'approdo a Genezaret] fa da inclusione con il quadro che avvia l'episodio della moltiplicazione dei pani, in cui Gesù per compassione della folla guarisce i malti, 14,14»<sup>3</sup>. «Questo racconto del Signore che salva, è in parallelo con la prima moltiplicazione dei pani, dove il Signore nutre la folla del nuovo Israele tramite la mediazione dei Dodici e affida a loro gli avanzi della frazione. In un orizzonte più ampio, il grande contesto situa l'avvenimento dopo la rottura con Israele (episodio di Gesù a Nazaret e morte di Giovanni Battista) e nello stesso tempo, dopo le parabole del mistero del regno»<sup>4</sup>.

#### *Il sottofondo culturale*

Questo permette di comprendere il messaggio del cammino di Gesù sulle acque.

«Nel mondo [estrabiblico] si attribuiva anche a uomini divini e a maghi il poter camminare sull'acqua come Serse, i discepoli di Pitagora o di Buddha»<sup>5</sup>. «L'AT è più chiarificatore della storia delle religioni per i miracoli ben conosciuti»<sup>6</sup> Soggiacente ai due momenti del nostro brano si fanno sentire due corrispettive tematiche bibliche di sapore esotico sapienziale creaturale. Jahve creatore o la Sapienza creatrice camminano sulle «onde del mare», Gb 9,8; Sir 24,5-6. Jahve salva dalle acque del mare le schiere degli ebrei e/o coloro che lo invocano, Es 14, 22. 29; Sal 107, 28, ma fa affondare nel mare l'esercito del faraone, Es 14, 26-27; 15,4-5.

La struttura del brano permette di comprendere meglio il suo messaggio. Il testo mettano sembra avere una introduzione: allontanamento dei protagonisti, vv 22-23, A, due parti centrali parallele in corrispondenza e in contrapposizione che portano alla riunificazione dei personaggi: discepoli e Gesù, vv 24-27, e 28-31'. «Manifestazione di Gesù ai discepoli, [impotenti ad approdare] come colui che cammina sul mare, vv 24-27; gesto di salvezza nei confronti di Pietro che sprofonda mentre tenta di raggiungere Gesù, camminando sulle acque, vv 28-31» e una conclusione, riconoscimento della manifestata identità di Gesù da parte dei discepoli, e della loro salvezza, vv 32-33<sup>7</sup>. In schema: A. B. B.' A'.

Il brano, pur esprimendo «la fede pasquale», non sembra essere «una storia pasquale [di apparizione] predata»<sup>8</sup>. Né, date incongruenze logiche del racconto, non si può condividere che sia «quanto mai probabile che un Gesù perseguitato dalle autorità politiche cammini sulle acque»<sup>9</sup>. Né si può «far coincidere la tempesta sedata e il camminano [di Gesù] sulle acque»<sup>10</sup>. Data la molteplice testimonianza evangelica «l'aspetto peculiare della storia, il cammino sul lago, consiglia di considerare la tradizione come riferita fin da principio al Gesù terreno»<sup>11</sup>. L'aggiunta matteana dell'azione di Pietro in parallelo a quella di Gesù sembra provenire da «una tradizione preesistente» pasquale sull'identità di Gesù<sup>12</sup>.

<sup>2</sup> P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Delachaux et Niestle, Paris, 1970, 221.

<sup>3</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 381.

<sup>4</sup> A. M. DENIS, *La marche de Jésus sur les eaux. Contribution a l'histoire de la péripécopie dans la tradition évangélique, De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans l'évangiles synoptique*, par I. De La Potterie, Duclulot - Lethielleux, Paris 1967, 243.

<sup>5</sup> PESCH, *Il Vangelo*, 1, 561.

<sup>6</sup> DENIS, *La marche*, 241-242.

<sup>7</sup> FABRIS, *Matteo*, 347.

<sup>8</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 565.

<sup>9</sup> P. LAPIDE, *Gesù cammina sulle acque: una esegesi ebraica di Mc 6,45-52*, *Concilium* 16 (1980) 8, 1369.

<sup>10</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Studi sul vangelo*, Roma 1974, 223.

<sup>11</sup> GNILKA, *Marco*, 367.

<sup>12</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 25.

In sintesi, «non si può escludere che alla base di questa composizione di Matteo vi sia il ricordo di un'esperienza di incontro particolare con Gesù durante una movimentata traversata del lago»<sup>13</sup>. Con ciò è già anche precisato il genere letterario del brano: una cristofania trasformata in miracolo di salvataggio ecclesiologico. «Sulla base di una tradizione evangelica, conosciuta anche dai vangeli di Marco, 6,45-52, e di Giovanni, 6,15.21, Matteo ha composto una pagina di catechesi con una valenza ad un tempo cristologica (cristofania) ed ecclesiologica (confessione dei discepoli sulla barca). Egli ha aggiunto la scena di Pietro (miracolo di salvataggio) che ha gli echi nella tradizione giovannea dei racconti pasquali, Gv 21,7), mentre è ignorata da Marco. Questo ampliamento del brano Matteo suggerisce quale deve essere lo statuto della fede [in Gesù Figlio di Dio] dei discepoli e della chiesa nonostante le difficoltà che incontrano nel loro cammino»<sup>14</sup>.

## 2. L'indicativo teologico

Il testo matteoano va compreso sempre anche in riferimento al testo marciano e giovanneo.

### *Introduzione, vv 22-23*

I vv 22-23 hanno la funzione da una parte di separare e connettere questo brano con quello della moltiplicazione dei pani, dall'altra servono da introdurre al cammino di Gesù sul lago. Infatti sia in Marco 6,45 che in Matteo 14, 22, mentre la «e, *ka*», congiunge i due racconti, il consueto marciano «subito, *eythéōs*», ripreso da Mt, introduce alla partenza dei discepoli espressa da due verbi. Il primo indica la modalità. Gesù, subito dopo il pasto a sazietà della folla, «costrinse, *ēnágkasem*» (i suoi) discepoli. Questa costrizione non ha evidente spiegazione nei sinottici. In Gv invece si precisa, pur indirettamente, modo e finalità del comando di Gesù e della conseguente azione dei discepoli. Gesù vuole impedire ai discepoli di essere travolti dall'entusiasmo della folla, che, «visto il segno», identifica Gesù come «l'autentico profeta atteso» per cui vogliono «rapirlo per farlo loro re» Gv 6, 15. Il secondo verbo indica l'azione da compiere per costrizione morale di «l'entrare, *embēnai*, nella barca e di precederlo sull'altra sponda, cioè in direzione di Betsaida taciuta da Mt, ma nominata da Mc 6,45, situata a nord-est del lago e fuori del dominio di minacciante Erode Antipa, patria di Pietro ed Andrea, Gv 1,44, ma oggetto di rimprovero da parte di Gesù in Mt 11,21<sup>15</sup>. Secondo alcuni questa coatta separazione non è in relazione con «il pasto dei cinquemila», ma avrebbe solo la funzione di «preparare l'avvenimento seguente» della cristofania<sup>16</sup>. Per altri l'insolita espressione potrebbe «risalire alla redazione della raccolta premarciana. Ciò vale sicuramente per il motivo del congedo del popolo, Mc 6,45b, che collega questa narrazione con quella della moltiplicazione dei pani, e nell'attuale contesto, assume anche la funzione dell'isolamento dei testimoni dell'epifania» o cristofania<sup>17</sup>. Nel v 23 la separazione di Gesù dai discepoli viene descritta da tre azioni. Gesù congeda la folla; fatto questo, sale sul monte, non precisato. Il monte è il luogo della rivelazione preferito dall'evangelista (cf Mt 5, 1; 15,29,17,1; 28 16). Sul monte Gesù prega nella solitudine o in disparte. Solo due volte Mt ritrae Gesù in preghiera (11,25-27; 26,36-40). In questo caso la preghiera si protrae. oltre la sera, fino a notte profonda. «Il monte è

<sup>13</sup> FABRIS, *Matteo*, 350.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 347-348.

<sup>15</sup> «La differenza tra il v. 45 (Betsaida) e il v 53 (Genezaret) potrebbe essere spigata in maniera diversa: 1. "verso Betsaida" del v. 45 è redazionale. 2. Il Narratore avrebbe voluto far capire che, a causa della tempesta, la barca non ha raggiunto la meta originaria. 3. Il v 53 è redazionale. Noi preferiamo la terza», GNILKA, *Marco*, 365.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 367.

<sup>17</sup> PESCH, *Marco*, 1,558.

il luogo preferito della preghiera. Il luogo dell'incontro con Dio. Dio si rivela dal monte (cf. Es 3,1; Dt 33,2). La solitudine di Gesù sottolinea la sua vicinanza a Dio. L'ora serale, da un punto di vista cronologico, non è in armonia con 14,15. L'oscurità della notte è però lo sfondo indispensabile per l'evento epifanico»<sup>18</sup>.

*La cristofania: Gesù cammina sulle onde, vv 24-27*

Con il v 24 inizia il racconto della prima parte. Nel frattempo la barca si era allontanata dalla terra molti stadi<sup>19</sup>. Ma, poiché il lago al nord va sempre più restringendosi, la barca secondo Mt si sarebbe «allontanata di qualche centinaia di metri dalla terra», per cui secondo Mc si trovava in mezzo» al lago, L'altra sponda dista ancora qualche chilometro<sup>20</sup>. Nel frattempo si è fatta notte profonda, qualificata da Gv 6,16 come «tenebra, *skotía*. «Alla "sera" si aggiunge «l'oscurità (*skotía*), immagine della tenebra interiore in cui si trovano i discepoli senza il loro Maestro»<sup>21</sup>. Alla tenebra si aggiunge la violenza del vento «fenomeno frequente sul lago di Tiberiade»<sup>22</sup>. Perciò la barca in mezzo a lago è sballottata, cioè tormentata, più che dalle onde, ma dai flutti, *kýmata*, come nella tempesta in Mt 8,23-24.<sup>23</sup> «Il verbo greco *basanizō* significa "tormentare", "disturbare, viene usato nel primo vangelo per indicare il tormento di una malattia, (8, 6. 29), mentre nel nostro testo è la barca, e non i discepoli, tormentata e non agitata dalle onde. Il vento rappresenta il momento della prova (Mt 7,25.27) e il mare indica la minaccia delle forze caotiche, ambito sul quale Dio esercita il suo potere salvifico (Sal 107,25-30) sia nella creazione (Gen 1,7), sia nell'esperienza storica della liberazione (Es 14,15-31)»<sup>24</sup>. «Guardando indietro 8,23ss [la tempesta sedata da Gesù] si ha motivo di pensare a un'interpretazione simbolica. La barca simboleggia la chiesa, tempesta e mare sono le forze del caos che combattono contro di essa»<sup>25</sup>. Infatti mentre in Mc 6,48 sono i discepoli tormentati, *basanizoménous* nel remare per il vento contrario, in Mt invece è la barca tormentata dalle onde. Il tormento dei discepoli diventa quello della barca secondo. Il reale motivo teologico secondo Mc 6,47 è l'assenza di Gesù ancora "solo sulla terra". Questa situazione si prolunga fino alla quarta vigilia della notte, ossia dalle tre alle sei del mattino<sup>26</sup>. Nel v 25 inizia il racconto del cammino di Gesù sulle onde. Infatti determinato il tempo, l'ultima parte della notte si descrive come Gesù viene dai discepoli e la loro reazione. «Secondo una concezione biblica il tempo che precede il mattino è l'ora del soccorso di Dio. "Alla sera, ecco tutto uno spavento; prima che sputi l'alba non è già più" Is 17,14»<sup>27</sup>. In Mc 6,48, Gesù viene, ma con l'intenzione di passare oltre, *parelthein*, i discepoli. «L'accenno al "passare oltre" di Gesù ricorda Es 33,19.22; 34,5 s; 1 Re 19,11, le narrazioni del passaggio della gloria di Jahve accanto a Mosè ed a Elia. Il motivo del "passare oltre" vuol dire che i discepoli vengono colti impreparati dall'epifania di Gesù»<sup>28</sup>. Mt tralascia questo particolare dell'abituale incomprensione dei discepoli marciiani. Gesù interrompe la sua

<sup>18</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 26.

<sup>19</sup> Lo stadio corrispondeva alla corsa di due minuti, variante da m 185 a m 193, *ibidem*, 26.. Il lago di Genezaret è lungo 32 Km e largo nella sua massima espansione solo 12 Km, al Nord va sempre più restringendosi.

<sup>20</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 26.

<sup>21</sup> LÉON-DUFOUR, *Lettura*, 2, 151.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 152, nota 62.

<sup>23</sup> In Mc 6, 48, è Gesù che vede i discepoli *tormentati*, o affaticati nel remare, perché il vento era loro contrario.

<sup>24</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 381.

<sup>25</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2 27.

<sup>26</sup> La vigilia indica il temo notturno di guardia dei soldati. «Mentre i Giudei dividevano la notte in tre vigilie, i Romani la dividevano in quattro, sicché la quarta vigilia corrisponde al tempo che dura tra le tre e le sei del mattino», GNILKA, *Il vangelo*, 2, 27.

<sup>27</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 27.

<sup>28</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 561.

preghiera e «viene verso i discepoli», «vale a dire in loro aiuto; il verbo venire, *ércho-mai*, ha qui un tono epifanico. Il significato della venuta di Gesù è reso comprensibile dal motivo dell'aiuto di Dio alla fine della notte, al sorgere del giorno, cf Es 14,24»<sup>29</sup>. Sebbene il verbo greco semplice o composto di venire verso, *pros-ércho-mai* «sia usato molto spesso, nel primo vangelo [per indicare l'avvicinarsi dei discepoli, degli ammalati, delle folle a Gesù] ha raramente soggetto Gesù come dopo la trasfigurazione (Mt 17,7) e dopo la risurrezione (Mt 28, 17). L'avvicinamento è infatti in funzione della comunicazione»<sup>30</sup>. Per il primo evangelista Gesù «venne, *ēlthen*, verso di loro», i discepoli, «camminando, *peripatōn*, sul mare, *thálassan*». Questo modo di incedere di Gesù verso i discepoli ha un valore teologico. Il testo biblico, secondo la traduzione dei LXX, più espressivo dell'identità divina di Gesù si legge in Gb 9,8: Jahve viene «camminando, *peripatōn* "come su terra", sul mare». Nell'immagine vengono trasferiti a Gesù attributi divini. Gesù si rivela come Figlio di Dio che incede sulle forze del caos»<sup>31</sup>. Verso la fine della vigilia, o verso le sei del mattino, i discepoli, vedendolo camminare, *peripatonta*, sul mare furono spaventati, *etaráchthesan*, dicevano che è un fantasma. Questo modo di avvicinarsi di Gesù ai discepoli camminando sulle acque determina la reazione dei discepoli. In Mc 6,48b-49 Gesù, camminando sul mare, viene dai discepoli, ma sembra voler sorpassarli «L'accenno "al passare oltre" di Gesù ricorda Es 33,19.22;22,5a; Re19;11, le narrazioni del passaggio della gloria di Jahve accanto a Mosè e ad Elia, si vuol dire che i discepoli vengono colti impreparati dall'epifania di Gesù»<sup>32</sup>. Sia in Marco che in Matteo i discepoli, vedendo Gesù camminare sul mare, come di fronte ad un'epifania, sono presi da spavento credendo di vedere un fantasma e presi dalla paura si misero a gridare. «La reazione dei discepoli è la paura, sottolineata due volte sia con il verbo gr, *tarassō*, atterrire, sia con il termine gr. *phobos*, paura, (v. 26). Questo stato d'animo è attribuito inizialmente a tutti i discepoli (v. 26) e poi particolarmente a Pietro (v. 30). In linea con la tradizione biblica [in particolare pasquale], il primo vangelo indica la "paura" come conseguenza della rivelazione di Dio (17,6; 27,54; 28. 4. 8) o di pericoli incombenti (10,26.28). In questo caso i discepoli sono impauriti non solo a causa della burrasca, ma soprattutto per l'arrivo di Gesù, preso per un fantasma»<sup>33</sup>. L'effetto della paura, *phóbou*, li fa gridare. Nel v 27 viene spiegato il passaggio da parte dei discepoli dalla paura alla confessione dell'identità di Gesù e quindi alla pace. Secondo il *cliché* delle teofanie bibliche, (Gen 21,17; 2Re 1,15; Mt 1,20; Lc 1,13.30) Gesù esorta a superare la paura. Questo mutamento è operato dalla tempestiva parola di Gesù come chiarifica della sua effettiva realtà. «Ma subito Gesù parlò a loro, dicendo». Il brevissimo discorso di Gesù ha una struttura concentrica tripartita: un imperativo positivo, l'autorivelazione di identità di Gesù e un imperativo negativo cioè +A B -A' Anzitutto Gesù rassicura i suoi discepoli: "coraggio". «La forza di "*tharseō*, far coraggio" si può chiarire partendo da passi affini del LXX»<sup>34</sup> e del NT nella sia forma al singolare, *thársei*, Mc 10,49, Mt 9,2, e sia al plurale, *tharseite* Gv 16,33. «Questo verbo esprime, in effetti, il coraggio di cui bisogna dar prova in mezzo ai pericoli o di fronte al sorgere di una difficoltà, sia essa la malattia, l'esilio, il disprezzo, il martirio»<sup>35</sup>. «L'esortazione ad aver coraggio, *tharseite*, si incontra in storie di guarigione (Mc 10,49; Mt 9,2.22, in At 23,11)»<sup>36</sup>. L'imperativo esortativo per

<sup>29</sup> *Ibidem* 1, 560.

<sup>30</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 680.

<sup>31</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 27.

<sup>32</sup> *Id.*, *Marco*, 369.

<sup>33</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 382.

<sup>34</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2 27.

<sup>35</sup> C. SPICQ, *Note di lessicografia notestamentaria*, Paideia, Brescia, 1988, 1,762

<sup>36</sup> GNILKA, *Marco*, 370.

sé stesso dal punto di vista umano non comunica direttamente la forza per aver coraggio, ma solo un incitamento a mettere a profitto la propria forza. In secondo luogo, l'imperativo è seguito da una affermazione pure positiva, "Io sono" che può avere vari significati. Letterariamente sottintende in verbo essere, Io sono o sono io. Semanticamente nella tradizione biblica «il detto di rivelazione, "sono io", che non si trova in racconti pasquali, indica però una direzione diversa. E' la formula di rivelazione divina 'ani hu [io quello] (LXX ègō eimi) (Is 43,10) con cui Jahve rivela il suo essere e la sua essenza (cf Dt 32,39; Is 41,10.13; 48,12;51,12)»<sup>37</sup>. Ma oltre questa valenza qui la formula ha ad un tempo valore di fondamento dell'imperativo esortativo "coraggio", ma che è soprattutto di identificazione autorivelativa di colui che cammina sulle acque, ritenuto un fantasma dai discepoli. «Il "Io sono" [sono realmente Gesù] è più di una formula di identificazione. E' la formula di rivelazione dell'AT; attraverso i Settanta essa diventa, sulla bocca di Gesù, il messaggio di rivelazione del NT. E' importante inoltre notare come l'affermazione-di-sé di Dio, *ani hu* (specialmente nel Deuterocanone) si tradotta dai Settanta con *egō eimi*. Tale affermazione-di-sé, che nell'AT può essere usata in modo diverso, va qui intesa nel senso di quella formula con la quale Dio rivela il suo essere. Per mezzo di questa formula di rivelazione, la pericope del cammino sul mare si differenzia dalle storie delle apparizioni pasquali che non conoscono l'*egō eimi*»<sup>38</sup>. In sintesi, «nel Gesù terreno che cammina sul mare (*ègō eimi come proclamazione di identità*); si rivela Jahve (*ègō eimi*) come formula di rivelazione»<sup>39</sup>. Questa identità di autorivelazione di Gesù fonda anche l'imperativo negativo di non temere. «Il "non temete" [*mē phobēisthe*] è frase tipica dell'apparizione divina (Gdc 6,23; Dn 10,12.19; Tb 12,17; Mt 28,5; Lc 1,30; 2, 9-10)»<sup>40</sup>. In sintesi, il racconto di Mc 6, 51-52 si chiude con il salire di Gesù sulla barca con loro, ristabilendo l'unione, il cessare del vento, lo stupore o l'essere fuori dei discepoli che non comprendono né questo fatto-evento, né quello della moltiplicazione dei pani, perché il loro cuore era indurito, «*pepōrōménē*», legando così i due fatti-eventi dell'autorivelarsi di Gesù ai suoi discepoli. «L'incomprensione rivela un cuore indurito. Essa viene svelata più profondamente ai discepoli a partire da 8, 27ss, ma sotto il vincolo del segreto (8,30; 9,9). Per Marco la segreta dignità di Gesù viene espressa pubblicamente da un solo uomo: centurione sotto la croce (Mc 15,29)»<sup>41</sup>.

In Matteo al primo racconto segue il secondo, non più Gesù, ma Pietro cammina sulle acque, che però affonda.

*Pietro cammina sulle onde, affonda, salvezza di Gesù, vv 28-31*

Matteo aggiunge una seconda parte del racconto marcano incentrata sulla relazione tra Pietro e Gesù, assente in Marco e in Giovanni. «Matteo ha una particolare attenzione della figura-funzione di Pietro riportandone alcuni tratti positivi e negativi riguardanti l'apostolo, il portavoce dei dodici: 14,28-31; 15,15; 16,16-19; 17, 24-27; 18,21-22. «Per la prima volta nel vangelo di [Matteo] Pietro emerge dal gruppo dei discepoli»<sup>42</sup>.

Solo Pietro, v 28, reagisce all'affermazione di identità di Gesù per verificarne l'autenticità di identità, chiedendone una prova sperimentale. «Matteo introduce

<sup>37</sup> ID., *Il vangelo*, 2, 27. H. ZIMMERMANN «distingue quattro usi della formula dell'ATI: 1. Essa rivela l'essere di Dio in senso stretto. 2. Serve a fondare e garantire una parola di Dio. 3. Indica il contenuto della conoscenza (sovente in Ez) 4. Sottolinea l'unicità e l'esclusiva di Jahve, in J. GNILKA, *Marco*, 371, nota 20.

<sup>38</sup> GNILKA, *Marco*, 370-371.

<sup>39</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1,562.

<sup>40</sup> GNILKA, *Marco*, 370.

<sup>41</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 565-566.

<sup>42</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 1, 28.

una scena tratta dalla sua "tradizione su Pietro"<sup>43</sup>. La reazione dell'apostolo può avere vari significati. «Pietro vuole raggiungere la certezza. Si deve notare la corrispondenza tra l'espressione "Sono io" di Gesù e la proposta – una vera sfida –: "Se sei tu, comanda"<sup>44</sup>. Oppure Pietro ha già riconosciuto l'identità del fantasma come Gesù Signore pasquale come in Gv 21,7; oppure dubita di tale identità e chiede un segno come i giudei in Mt 12,38-39 o una prova come Tommaso in Gv 20,25, oppure, meglio, «rappresenta il cammino della fede nel cuore dell'uomo: egli crede, ma la sua fede rimane fragile»<sup>45</sup>. Comunque il testo matteoano ha una sequenza binaria di alternasi tra parole e azioni: domanda di Pietro-risposta di Gesù, azione-parola di Pietro : azione-parola di Gesù. Si noti la preminenza sui pronomi Io-Tu e sui verbi: sei Nel v 28 Matteo riporta anzitutto la parola-domanda di Pietro come risposta-reazione all'affermazione di autoidentità di Gesù: «Io sono». La domanda di Pietro, invocando Gesù come Signore, postpasquale. «Rispondendogli poi Pietro, disse: "Signore. Se Tu sei, comanda, *kéleuson*, che io venga da te sulle acque». La risposta di Gesù, v 29, è secca e decisa. «Ed egli disse: vieni, *elthé*». Pietro esegue con fiducia il comando di Gesù, compiendo una sequenza di azioni, piene di emozioni, terminanti con una parola di invocazione. « E sceso, *katabàs*, dalla barca. Pietro camminava, *periepátēsen* sulle acque e andò, *elthé*, verso Gesù». All'emozione del camminare sulle acque segue quella della paura, v 30. «[Pietro] vedendo, *blépōn*, [sentendo] il forte vento, si impaurì, *ephobēthēn*». «Il "vedere" (sentire) il forte vento basta a far ripigliare vigore alla paura originaria (v 27); la violenza cosmica scuote la fiducia in Gesù, acquistata a fatica, che lo può salvare dall'affondare»<sup>46</sup>. Questa paura, o non fiducia nella parola-comando di Gesù, ha come conseguenza l'azione dell'affondare di Pietro. Infatti Matteo con la congiunzione e, *kai*, fa seguire alla paura all'inizio dell'affondarsi. «e incominciando ad affondare, *katapontízezthai*, [affondare nel mare]». «L'affondare, *katapontiszezthai* di Pietro è un verbo il cui uso è unico nel NT, con il caso di chi dà scandalo (Mt 18,6)»<sup>47</sup>. All'azione dell'affondare segue la parola-grido di sapore postpasquale di Pietro invocante la salvezza da parte del Signore Gesù<sup>48</sup>. La parte inserita da Matteo culmina nell'appello di Pietro: «Signore, salvami, *kyrion, sōsōn me*». Al grido dei discepoli nel pericolo delle tempesta «*kýrie sōson*» (Mt 8,25) corrisponde a quello del loro portavoce ecclesiale. «Un parziale parallelo si trova in Gv 21,7-8, ma riguarda Gesù risorto, che appare sulla riva del lago di Tiberiade, e Simon Pietro – avvisato dal discepolo prediletto: "E' il Signore" (Gv 21,7) – che si getta in acqua dalla barca (Gv 21,8). Il tema del riconoscimento di Gesù con l'appellativo di "Signore" è tipico del periodo pasquale e l'elemento della poca fede – Pietro che affonda – si adatterebbe magnificamente all'apparizione di Gesù risorto all'apostolo dopo in rinnegamento»<sup>49</sup>. Il testo matteoano v 30, si compone, di tre elementi: parola d'invocazione di aiuto da parte di Pietro, azione di Gesù, parola di commento di Gesù stesso. Pietro invoca Gesù con il titolo pasquale di Signore, che corrisponde a «quella pure espressa dai discepoli durante la tempesta in Mt 8,25, rivolta ironicamente al crocifisso in Mt 27,40) e come supplica di Gesù al Padre, Gv 12,27»<sup>50</sup>. Dopo la parola di invocazione di salvezza di Pietro, v 31, seguono un avverbio, una duplice azione di Gesù e due parole di commento di Gesù. L'avver-

<sup>43</sup> SAND, *Il Vangelo* 1,449.

<sup>44</sup> M. MAZZEO, *Pietro. Roccia della salvezza*, Paoline, Milano 2004, 105-106.

<sup>45</sup> G. GAIDE, *Gesù e Pietro: cammino sulle acque*, PAF, 19, 45.

<sup>46</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 449

<sup>47</sup> A. M DENIS, *Il cammino di Gesù sulle acque. Contributo alla storia della pericope nella tradizione evangelica*, I. DE LA POTTERIE, *Da Gesù ai vangeli*, Cittadella, Assisi 1971, 298.

<sup>48</sup> Cf SAND, *Il vangelo*, 1, 449.

<sup>49</sup> MAZZEO, *Pietro*, 107.

<sup>50</sup> DENIS, *Il cammino*, 298 e nota 35.

bio subito o immediatamente, *eythéōs*, caratterizza la duplice azione di Gesù: «estesa, *ekteínas*, la mano, lo afferrò, *apelábetō*». «Il grido si unisce ad una invocazione d'aiuto, diretto al *Kyrios*, è un grido di preghiera. La mano tesa del Signore apporta salvezza (cf Es 7,10). Al discepolo tocca però di ascoltare il rimprovero per la poca a fede e il dubbio»<sup>51</sup>. Segue la duplice parola di commento di Gesù in forma interrogativa sulla causa del affondare di Pietro. «E gli disse: ( o uomo) di poca fede, *oligópi-ste*, perché hai dubitato, *edístasas?*». Sembra che si possano dare almeno tre interpretazione di questa poca fede-dubbio di Pietro. Anzitutto «Non senza una nota ironica: Pietro che non ha avuto paura di camminare sull'acqua, adesso la paura del vento! Proprio questo mette in luce la contraddittorietà interiore dell' *oligòpisteos*, l'uomo di poca fede, che non abbraccia fino in fondo né la logica dell'incredulità, né quelle delle fede»<sup>52</sup>. In secondo luogo «si direbbe che l'effetto di quella raffica di vento, più che creare nuove difficoltà, sia stato quello di richiamare Pietro alla realtà che aveva come dimenticato o perso di vista» mentre camminava<sup>53</sup>. Da ultimo, «è proprio questo *l'oligopistía*. In questo episodio essa ci appare sia come fede *debole*, *insufficiente in senso quantitativo*, che non riesce a tenere dietro all'evolversi delle situazioni e a fronteggiare le nuove sfide; sia come fede *oscillante*, intermittente, che va e viene nel tempo, fatta di sprazzi improvvisi che si accendono, si spengono, si riaccendono; sia come fede *superficiale*, che stenta a mettere radici profonde, a diventare mentalità, criterio di giudizio, quasi un seconda natura come le radici con le sue reazioni, capaci di prevalere su quelle dell'istintiva incredulità umana»<sup>54</sup>. Per Mt questo credere-dubitare e non credere di tutti i discepoli continuerà fino all'ultima apparizione del Signore risorto: gli Undici, dopo avere adorato il Signore credono e dubitano ad un tempo. «*Hói de* non ha significato partitivo, ma intende tutti discepoli, la cui fede si rivela come "poca fede" a motivo dei dubbi. Il verbo *distázō*, si trova altrimenti ancora in Mt 14,31, e precisamente con lo stesso significato»<sup>55</sup>. Sembra «che l'evangelista voglia alludere all'esperienza ecclesiale del dubbio, anche dopo la risurrezione, che esige sempre di nuovo l'intervento liberatore del Signore»<sup>56</sup>.

#### *Conclusione, vv 32-33.*

La conclusione si compone di due parti: fine del viaggio e approdo a Genezaret, v 32 e la confessione di fede dei discepoli sull'identità di Gesù, v 33. Mt è interessato al fatto fondamentale: la separazione tra Gesù e i discepoli, motivo del tormento della barca e quindi dei discepoli impauriti e soluzione dalla situazione del venire di Gesù verso di loro camminando sul mare, rivelando così la sua identità, espressa dall'autoidentità divina *Io sono*, che provoca l'esperienza negativa di Pietro. Alla separazione iniziale Mt sottolinea che Gesù e Pietro salgono sulla barca. Questo fatto provoca l'immediato cessare del vento. In Mc 6,52-52 come conclusione del racconto, che collega l'episodio della moltiplicazione dei pani con quello del cammino sulle acque, si sottolinea l'enorme stupore del discepoli e questo «perché non avevano capito il fatto dei pani, essendo il loro cuore indurito. In Gv 6, 21, pur volendo i discepoli prenderlo con loro, non sale sulla barca, e la barca raggiunge la sponda. Matteo nel v 33 fa concludere in racconto in modo positivo. Quelli che erano sulla barca, cioè i discepoli, compreso Pietro compiono un atto e fanno una proclamazione di

<sup>51</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 28.

<sup>52</sup> V. FUSCO, *L'incredulità del credente: un aspetto dell'ecclesiologia di Matteo*, PSV 17, 129.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 133.

<sup>55</sup> «In Mt 14,31 Gesù a Pietro che affonda dice: "Uomo di poca fede, perché *hai dubitato?*"; 28, 17: quando i discepoli videro il Risorto. "si prostrarono davanti , *proskyneō*, a lui, alcuni però dubitarono», *distazō*, DENT, 1, 893.

<sup>56</sup> FUSCO, *L'incredulità*, 123.

fede: «gli si prostrarono davanti, esclamando: “Tu sei veramente, *alēthōs theōū yios eī*”». Questa affermazione di fede sembra rispondere alla domanda che i discepoli si fanno come conclusione del racconto della tempesta sedata. «Chi è mai costui al quale i venti e il mare gli obbediscono?» (Mt 8, 27).

«Matteo sembra dunque, di primo acchito, in contrasto con Marco circa la reazione dei discepoli nell'episodio di Gesù che cammina sulle acque; ma pare anche in disaccordo con Giovanni a proposito di un particolare forse molto significativo. Secondo la tradizione, Gesù salì con loro nella barca, e il vento cessò (v 32; Mc 6,51). Invece, secondo il IV Vangelo sembra che Gesù si rifiuti di salire nella barca: *Lo vollero allora prendere sulla barca, e subito la barca toccò la terra a cui erano diretti (Gv 6,51)*. Già l'analogia fra la frase di Giovanni e il Sal 107,30, suggerisce la visione simbolica dell'evangelista. Egli vuole certo indicarci questa profonda verità: da quando è arrivato Gesù, abbiamo raggiunto lo scopo del nostro viaggio e della nostra ricerca; è lui lo scopo della nostra vita, “la via, la verità, la vita”(Gv 14,6). Marco e Matteo non si spingono così lontano; essi ci insegnano che la presenza placa i turbamenti e ci salva dagli attacchi nemici. Matteo precisa, a differenza di Marco, che ciò si compie nella barca-chiesa»<sup>57</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Varie interpretazioni storiche e attuali sono state proposte di questo testo, tra le quali emergono quella cristologica, quella ecclesiologica e quella personale di fede. Anzitutto si è sottolineato la dimensione cristologica vista dalla parte di Gesù e da quella dei credenti e non credenti in Gesù Cristo Figlio di Dio o fantasma? L'apparizione di Gesù come fantasma venne intesa dai doceti come la non reale umanità di Gesù «non nato dalla Vergine»<sup>58</sup>. In senso opposto, l'adorazione e la confessione dei discepoli, di Gesù Figlio di Dio, vengono usate contro l'arianesimo. In secondo luogo la nave tormentata rappresenterebbe la chiesa. Per s. Pietro Crisologo, «non appena Cristo era salito sulla nave della sua chiesa, per poter da allora in poi attraversare il mare del mondo, le tempeste dei popoli pagani si scatenarono. Il turbine dei giudei, gli uragani dei persecutori, le nuvole tempestose della plebe, le nebbie dei demoni, si levarono, con tutto ciò con una tale violenza, che tutto il mondo era un solo pericolo e un solo naufragio. Essa è sconvolta, ma non affonda»<sup>59</sup>. In terzo luogo, la paura dei discepoli, e soprattutto la poca fede di Pietro, viene spigata come la mancanza dello Spirito Santo. «Non erano ancora pieni di Spirito; dopo che furono resi spirituali riconoscono l'universale primato di Pietro e nel parlare gli concedono il primo posto»<sup>60</sup>. Per Agostino la poca fede indicherebbe la mancanza di *umiltà* come incoscienza della propria limitatezza che diventa presunzione. «Ciò che impedisce di essere forti, è la presunzione di essere forti. Nessuno riceverà da Dio il dono della fortezza se non è persuaso della propria debolezza... se prima non comprendere d'essere, per se stesso, debole»<sup>61</sup>. Oggi si danno varie interpretazioni soprattutto, della seconda parte del testo, data la sua valenza ecumenica, vv 28-31:

<sup>57</sup> GAIDE, *Gesù e Pietro*, 48.49.

<sup>58</sup> S. TOMMASO, *Catena*, 1, 14, 5, 233.

<sup>59</sup> In H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei padri. Simboli della chiesa*, EP, Roma 1971, 511-512. L'autore, muovendo dai testi patristici, ricostruisce un'ecclesiologia navale: «nave. Chiesa; proprietario delle nave: Dio; esperto pilota o timoniere a poppa: Cristo; mare: mondo; albero. trofeo della croce; prua e poppa oriente e occidente; due timoni: i due testamenti; la gomina: l'amore di Cristo; contenitore dell'acqua dolce: battesimo; bianca vela: Spirito Santo; ancora di ferro: legge di Cristo; rematori: angeli custodi; vela superiore dell'albero maestro: ordini dei profeti, dei martiri, apostoli che riposano in cielo; scala che porta l'antenna: croce come segno della forza della passione di Cristo», *ibidem*, 518-519. Manca la figura di Pietro e dei suoi successori.

<sup>60</sup> S. TOMMASO, *Catena*, 1, 14, 234.

<sup>61</sup> S. AGOSTINO, *Discorso*, 76, 4,6, *NBA*, 33,1, Città Nuova 1983, 521

«preminenza di Pietro sui discepoli; Pietro discepolo tipico, nel suo amore per Gesù come nella sua debolezza; Pietro confonde l'entusiasmo con la fede»<sup>62</sup>.

Tra i tanti possibili, tre significati emergono dal testo e sembrano coordinarsi tra di loro nella comune prospettiva del cammino di fede: soggetto credente, oggetto creduto e atto del credere-dubitante.

Il primo soggetto è Gesù di Nazaret. Per la teologia scolastica e neoscolastica manualistica e conseguente predicazione catechistica, morale spirituale, muovendo da una cristologia dall'altro, ossia dall'incarnarsi del Verbo di Dio, il Gesù storico, fruendo, oltre il reale processo del conoscere, della scienza infusa e soprattutto fin dall'inizio della sua esistenza storica della visione beatifica intratrinitaria, non avrebbe avuto bisogno di fare il suo cammino di fede<sup>63</sup>. Ma, se muoviamo da una cristologia dal basso dei vangeli, ossia dall'uomo che coscientizza di essere Figlio di Dio, Gesù ha fatto il suo aspro e dolce cammino di fede circa la propria identità, la sua relazione con il Padre-Abba sotto la luce-forza della Spirito e con i suoi contemporanei giudei, e in particolare con i suoi discepoli, germe della chiesa. Tale cammino si compie proprio nel suo patire, morire e risorgere. «Nei gironi della sua carne, pur essendo Figlio, imparò dalle cose che soffrì l'obbedienza "émathen aph'ōn épáthen tēn ypakoēn" (Eb 5,8). Alcuni esegeti negano la fede di Gesù<sup>64</sup>. Ossia si ritiene che «Gesù è *archegos* [autore e fondatore delle fede dei cristiani] anche in quanto come uomo è stato l'esempio della fede nel Dio dei cristiani e, morendo sulla croce, "ha dato compimento" a questa fede nell'amore assoluto di Dio, più forte anche dalla barriera del peccato; in tal modo ha reso concretamente operante l'amor di Dio nella storia della salvezza»<sup>65</sup>. Il morire-risorgere di Gesù come fedeltà all'agape del Padre in forza dello Spirito Santo costituisce ad un tempo per lui l'oggetto e l'atto del cammino di fede di Gesù fino alla sua morte-risurrezione. «Avvenne che si copirono i giorni della sua ascesa al cielo, *analēmpsis*, [morte, risurrezione, ascensione] ed egli diresse il viso, *estērizen*, verso Gerusalemme» (Lc 9, 51). «Gesù, risolutamente ["il fermo irrevocabile proposito"]<sup>66</sup> come il Servo di Jahve (Is 50,6-7; Ger, 3,12; Ez 6,2), nella piena accettazione delle sofferenze che lo aspettano e nella totale fiducia in Dio che lo salverà, si rivolge verso Gerusalemme, la Città santa, là dove si compirà la sua "assunzione", e cioè la passione ma anche la sua regalità messianica mediante l'ascensione [risurrezione]<sup>67</sup>. «Una cristologia attenta alla verità dell'esistenza storica di Gesù e in modo particolare alla sua preghiera, non ha difficoltà, ai nostri giorni, parlare delle "fede di Gesù" per indicare "un comportamento esistenziale, caratterizzato, innanzitutto soprattutto nella Bibbia, la relazione dell'uomo con Dio, e che stabilisce tra Cristo, e cristiani un legame di rassomiglianza e di partecipazione" La *fides Jesu*, soprattutto al momento della passione e della morte, assume un valore sommamente rivelativo del volto del Padre, della sua verità e fedeltà (cf il termine ebraico *'emet*) nel perseguire il suo disegno salvifico anche là dove si incontra con un'opposizione violenta»<sup>68</sup>. «Questa *fides Jesus*, nei confronti del Padre di-

<sup>62</sup> BONNARD, *L'évangile* 233.

<sup>63</sup> «Cristo infatti fin dal suo primo istante delle sua concezione vide pienamente Dio nella sua essenza: Perciò in lui non poté esserci la fede», S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 3, 7, 3.

<sup>64</sup> «Non è possibile interpretare l'espressione "l'iniziatore delle fede, *archegos tes psiteos*, di Eb 11,2, in un senso che facesse Gesù un semplice "credente"». A. VANHOYE, *La fede nell'epistola degli agli Ebrei*, PSV, 17, 220.

<sup>65</sup> G. DELLING, *archegos*, altre volte è sinonimo di *teleiotes*, [perfezionatore] e sta a significare la morte di Gesù in croce come premessa e causa della *pistis*, [fede]. *GLNT*, 1, 1297, nota 3.

<sup>66</sup> G. SCHNEIDER, *sterizō*, *DENT*, 1418.

<sup>67</sup> G. ROSSE', *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 361-362.

<sup>68</sup> F. ARDUSSO, *Fede*, G. BARBAGLIO, G. BOFF, S. DIANICH (a cura). *Dizionario San Paolo, Teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 657.

venta il prototipo della fede dell'uomo che decide liberamente di affidarsi alla signoria di Cristo rinunciando ad autofondarsi»<sup>69</sup>. In particolare l'espressione paolina, la fede di Gesù, *pístis Christoû*. cf Ef 3,9; Gal 2,16.20; Rm 3,22.26; Ef 3,12, può avere vari significati reciprocamente implicantesi. «L'interpretazione de *la fede di Gesù*, nel senso di un genitivo complessivo o di relazione (in stretta *antifrasì* [opposizione], agli *érga nóμου*, [opere della legge] recupera parzialmente anche le precedenti (genitivo oggettivo [di noi] – soggetto [di Gesù], nonché quella di un *genitivus auctoris*), in quanto consente di interpretare la *fides Chri* come fede istituita [fondata] da Gesù, ovvero da lui stesso direttamente inaugurata in singolare, inconfondibile e insostituibile pienezza, in forza dell'universale inclusività garantita dal soggetto e dall'atto di quest'evento, instaurata *pro nobis* come universalmente partecipabile. La *pístis Chritou* ha a monte la singolare fiducia e obbedienza radicale di Gesù al Padre fino alla morte di croce, mentre a valle sta l'intrinseca partecipabilità della sua stessa fiducia e obbedienza della passione, morte e risurrezione (cfr. verbi [paolini] costruiti con *syn-*) come fondamento affidabile e accattivante che sollecita alla fede. E' per la *pístis Christoû* che noi siamo *en Christō*»<sup>70</sup>.

Più complesso, ma anche paradigmatico per il nostro credere, è l'atto del credere di Gesù rispetto alla sua autoidentità. Escluso che il Gesù storico non abbia fruito delle visione beatifica e di una scienza umana infusa, che lo avrebbero reso ad un tempo uomo storico ossia *viator* ma anche *beatus*, e ammesso che, come uomo, abbia avuto una coscienza umana storica, egli ha fatto un vero cammino di fede verso la sua autoidentità come la sua relazione di Uomo-Figlio con il Padre. Come uomo, nelle misura del suo sviluppo normale culturale, ha avuto una percezione del sé sensibile, emotiva, intelligente e libera, ma mai definitivamente esplicitata e formulata o atematica, che non corrisponde alla visione beatifica. «Ci sono alcuni tentativi terminologici di riconciliazione dell'autocomprensione di Gesù come Figlio con la sua storia umana: intuizione di sé (Duquoc); coscienza atematica (Rahner); stato di kenosi (Balthasar). Comunque i tre livelli di indagine cristologica (storico, psicologico, ontologico) rimangono ancora disarticolati»<sup>71</sup>. Comunque «occorre uno spazio umano perché Cristo possa vivere umanamente nella nostra condizione storica»<sup>72</sup>. «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire, *synpathēsai*, le nostre infermità, *astheneíais*, essendo stato lui stesso provato, *pepeirasménon*, in ogni cosa a somiglianza *kath'omoiótēta*, di noi, eccetto il peccato» (Eb 4,15). «Sotto questo aspetto, pare non vi sia una insormontabile difficoltà a parlare di una "fede" in Gesù: non sarebbe altro in fondo che la "scienza profetica", posseduta secondo la pienezza della sua "grazia", e il senso della sua missione; quindi come intuizione garantita del senso del piano divino. In tal senso, anzi, la sua "fede" potrebbe essere vista come il principio e l'esemplare della nostra fede, e quindi anche della nostra vocazione profetica, quella che si partecipa, nello Spirito Santo, a tutta la sua chiesa, la quale è dunque infallibile nel "*sensus fidei*" (cf LG 12)»<sup>73</sup>. In sintesi, «la vicenda storica di Gesù mostra a sufficienza che il problema storico della fede di Gesù Cristo può essere correttamente impostato articolando due dati: il primo biblico-rivelato, che mostra come il conoscere e l'agire di Gesù (nel rapporto dialettico tra il Gesù prepasquale e il Gesù Pasquale) appare soggetto ad una progressiva tipicamente storica pur (o proprio!) rivelando tratti di assoluta singolarità, che ultimamente si si-

<sup>69</sup> *Ibidem*, 653.

<sup>70</sup> R. VIGNOLO, *La fede portata da Cristo, "pístis Christoû" in Paolo*, in *La fede di Gesù. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998*. EDN, Bologna 2000, 66.

<sup>71</sup> F. G. BRAMBILLA, *Gesù autore e perfezionatore della nostra fede*, *ibidem*, 133.

<sup>72</sup> CH. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico; \* l'uomo Gesù \*\* il Messia*, Queriniana 1972, 323.

<sup>73</sup> G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, pro manuscripto. Corsi della facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano 1978, 203.

gillano nella pretesa connessa alla missione di Gesù; il secondo teologico-fondamentale, che deve procedere a rinnovare la riflessione sulla fede, sganciandola da una antropologia delle facoltà (intelligenza e volontà), tipica della scolastica e da una epistemologia propria della visione moderna di un sapere della fede come un sapere oscuro che sta oltre le possibilità della ragione, concepita come autoevidenza certa. Le due istanze, quella biblica che ultimamente si precisa nella figura archetipa della fede di Gesù; e quella teologico-fondamentale (epistemologica e antropologica), che deve chiarirsi come sapere della libertà, funzionano e si comprendono insieme. Tenere in tensione questi due poli della questione dovrebbe rendere possibile una visione corretta della fede di Gesù»<sup>74</sup>. «La fede di Gesù è la stria della su fede, di un "uomo viator"»<sup>75</sup>.

Il secondo soggetto del credere in Gesù, ossia nella sua identità di Figlio di Dio, sono discepoli, rappresentati da Pietro. Questi viene rimproverato da Gesù come uomo di poca fede, *oligóistos*, rispetto all'identità di Gesù come "Io sono", però nel suo affondare lo invoca: "Signore salvami". Ma gli stessi discepoli, «uomini di poca fede, *oligóistos*», (Mt 16,4), lo credono un "fantasma". Per Matteo il termine discepoli, *mathēthes*, può indicare i compagni storici di Gesù. «Un tratto caratteristico dei discepoli di Gesù è la scarsa comprensione a riguardo a ciò che Gesù faceva e diceva (Mc 6,52; Mt 16,4-12), e specialmente riguardo agli annunci della passione e alla domanda chi fosse in realtà il loro maestro (Mt 16,21-23)»<sup>76</sup>. Ma anche i discepoli della comunità mattea, cioè i cristiani di sempre «adorano e dubitano» ad un tempo sull'autentica identità del Gesù risorto (Mt 28,17). «Non a caso, forse, Mt anche dopo la risurrezione nel momento stesso in cui i discepoli si prostrano ai piedi del Risorto, inaspettatamente menziona il loro dubbio: si prostrarono, parò dubitarono, *prosekýnēsan, oi dé edístesan* (28,17). Non è il caso di attenuare forza dell'espressione riferendola ad un dubbio precedente (avendo dubitato...), essendo in i due verbi in perfetto parallelismo. E neppure intendendo partitivamente (... alcuni però dubitarono...); chi sarebbero questi "alcuni", visto che gli undici protagonisti in scena sono Gesù e i discepoli? Meglio pensare che l'evangelista anche qui voglia alludere all'esperienza ecclesiale del dubbio, anche dopo la risurrezione, che esige sempre di nuovo l'intervento libero del Signore»<sup>77</sup>. «Matteo vuole mettere in rilievo il contrasto di sentimenti e di reazioni che caratterizzano gli "undici" davanti alla presenza del Risorto. La loro è un fede unita al dubbio. Questa è una caratteristica non solo di tutte le descrizioni pasquali del discepoli (Mc 16,14; Lc 24,11.41; Gv 20,25) ma anche dello statuto storico della stessa fede (cf Mt 8,26; 14, 31; 16,8)»<sup>78</sup>. In sintesi, «da tutti i testi matteani emergono chiaramente alcuni elementi costanti. La poca fede non si presenta semplicemente come insufficienza quantitativa, una fede che c'è ma non raggiunge la sua misura necessaria. E' una realtà molto più paradossale, un vero e proprio intrecciarsi di fede e incredulità»<sup>79</sup>.

Il terzo soggetto del credere è la comunità ecclesiale. Questa va intesa come soggetto analogo del credere-dubitante. La chiesa non è nell'ordine dei soggetti personali, ma comunitari. L'atto del credere è sempre personale, ma mai individuale. Perciò nella misura in cui ciascuno e tutti assieme confessano in forza dell'azione dell'unico Spirito la stessa realtà espressa dalla formula-formule essi costituiscono la comunità ecclesiale non solo locale, ma anche universale come sinfonia cristiana delle vele della barca. Questa comunità o popolo dei credenti in Cristo, (dimensione

<sup>74</sup> BRAMBILLA, *Gesù autore e perfezionatore della fede*, Atti del convegno, 122-123.

<sup>75</sup> A. TONIOLO, *Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli*, *ibidem*, 133.

<sup>76</sup> P. NEPPER-CHISTENENE, *mathētēs*, *DENT*, 2,245.

<sup>77</sup> FUSCO, *L'incredulità*, 123.

<sup>78</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 680.

<sup>79</sup> FUSCO, *L'incredulità*, 139.

crisologica), in forza dell'unico Spirito, (dimensione pneumatologica), illuminata e sostenuta dalla Parola canonica e guidata dal magistero ecclesiale (dimensione testimoniale apostolica canonica) costituisce «come un segno, un sacramento o segno e strumento [dimensione ministeriale] dell'intima unione con Dio, [dimensione teologica] e dell'unità di tutto il genere umano», (dimensione soterica) (LG 1). L'espressione del credere ecclesiale integrale è espresso dal «*sensus fidei* dell'intero popolo di Dio» (LG 12). La dimensione personale-comunitaria appare fin dall'inizio delle formule fondamentali dei credo: ora iniziano con il verbo al plurale, *crediamo* ora al singolare, *credo*. Il plurale crediamo, sottolinea la dimensione comunità; il singolare credo, a partire dal credo niceno-costantinopolitano, quella personale. «Questa fede è testimonianza vitale della chiesa e tramandata con formule molteplici (predicazione, catechesi, teologia ecc.) e da istanze molteplici (comunità, vescovi, papa, concili). Così dall'organismo della chiesa nasce la fede dell'individuo. La predicazione della chiesa è per l'individuo *regula proxima fidei*, che a sua volta si pone sotto la norma parola di Dio (*magisterium non supra Verbum Dei est sed eidem ministrata* (DV 10). Ma il compito della fede non si limita allo spazio interno dell'istituzione. Piuttosto, l'istituzione esiste per servire al programma della fede che ha una destinazione pubblica e universale e per inserire tale programma nella lotta che l'umanità sta combattendo per la soluzione dei propri problemi»<sup>80</sup>.

Per comprendere questa azione della fede-dubitante è necessario ora precisarne l'oggetto a cui termina l'atto del credente. In Gesù l'atto e l'oggetto coincidono. «Nella fede di Gesù si dà contemporaneamente l'unità di forma e contenuto: nella sua forma (adesione al Padre, obbedienza) si rivela l'amore del Padre che proprio in questa obbedienza compie l'opera salvifica; tale singolare unita rappresenta l'unità fondativa delle fede di Gesù»<sup>81</sup>. In noi invece, poiché è l'oggetto che determina la specifica qualità dell'atto del soggetto, prima delineaio l'oggetto e poi l'atto adeguato del credere-non-credere del soggetto. Infatti «l'atto del credente non si ferma all'asserzione, ma va alla realtà. Infatti formiamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza che nella fede»<sup>82</sup>. Questo oggetto può essere inteso in senso generico e/o specifico. In senso ampio comprende tutta la realtà materiale non scientificamente verificata, che è il 96%, e non verificabile sperimentalmente come sono la cultura, la storia e soprattutto il loro autore, l'uomo in tutte le sue dimensioni ed espressioni: culturali, morali, religiose, relazionali. L'altro, il primo dei quali sono io, e in particolare l'Altro è sempre oggetto di credibilità, di fiducia e di amore. Dell'altro, me compreso, sono e siamo certi che morirà, anche se amiamo fingere che non sia così, pur non sapendolo, per fortuna, il quando preciso e il come. Ma in che cosa consista, oltre il fatto biologico-neurale, l'atto del morire del morente, non ci è chiaro e chiarificabile e tuttavia il significato del valore di ogni persona, secondo U. Eco, essendo capace di «semantici universali» sia rispetto a sé e all'altro sembra sufficiente per fondare un'etica umana, senza fare riferimento a Dio.<sup>83</sup> Sembra «sbagliato confondere le teorie scientifiche con l'arte e la morale»<sup>84</sup>. E tuttavia se si acuisce la domanda antropologica, senza pretesa di

<sup>80</sup> M. SECKLER – Ch. BERCHTOLD, *Fede*, *Enciclopedia Teologica*, P. EICHE, a cura, Queriniana, Brescia 1989, 365-366.

<sup>81</sup> TONIOLO, *La fede di Gesù*, *Atti*, 138.

<sup>82</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 2-2, 1, 2, ad 1.

<sup>83</sup> C. M. MARTINI – U. Eco, *In che cosa crede chi non crede?* Liberal, Roma 1997, 71.

<sup>84</sup> A. MASSARENTI, *Ma non tutto è relativo*, *Il Sole 24 Ore*, Domenica è gennaio, 29. «E' Proprio dell'uomo colto, *pepaideumenos*, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisazione, quanta ne permette la natura dell'oggetto, giacché è manifesto che sarebbe pressappoco la stessa cosa accettare che un matematico faccia dei ragionamenti solo probabili e richiedere dimostrazioni da un oratore», ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094, 24-25, Introduzione, traduzione, note e apparti di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, 52-53.

convincere l'altro, non si può non chiedersi con C. M. Martini «che cosa fonda infatti la dignità umana se non il fatto che ogni essere umano è persona aperta verso qualche cosa di più alto e di più grande»<sup>85</sup>. Così l'oggetto generico del credere-dubitante diventa l'Altro, cioè Dio come divinità. Però anche questo «Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere certamente conosciuto dalla luce della ragione umana, partendo dalle cose create»<sup>86</sup> ma non sperimentalmente dimostrato, inoltre resta la domanda sulla sua realtà o divinità. Alla fine delle sue vie sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio come Causa prima o Perfezione, S. Tommaso, nella suo rigoroso ragionamento afferma con altrettanto buon senso: «e questo chiamiamo Dio»<sup>87</sup>. La realtà di questo che «diciamo Dio» è stata intesa come «Pensiero del Pensiero», come «Motore immobile», «Causa prima non causata», come «Perfetto», come «Amore». Se «l'Amore( *Eros*) è un grande dio», questo dio fagociterebbe tutta la realtà compreso se stesso<sup>88</sup>. Infatti non avendo un adeguato amato, non sarebbe che sommo egoismo. Invece «il Dio *o theòs*» cristiano, o Padre. «*agapē estin*». «La preposizione non può essere rovesciata e non può essere trasformata. Tale equivalenza presupporrebbe infatti una *agápē* come possibilità umana generale, da cui derivare una sapere sulla natura di Dio»<sup>89</sup>. Il Dio dei filosofi solo inadeguatamente è oggetto della fede cristiana, perché, anche se mostrato esistente, ci sfugge la sua intima realtà. «A questo dio l'uomo non rivolgere preghiere, né offrire sacrifici. Davanti alla *causa sui* l'uomo non può cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare»<sup>90</sup>. Questo Dio uno ed unico, anche se certamente dimostrato esistente, da parte nostra «tramite gli effetti della sua causalità non è per sé noto»<sup>91</sup> e quindi solo inadeguatamente, può essere oggetto di fiducia, speranza e amore. L'oggetto specifico della fede cristiana non è un Dio uno ed unico, ma tripersonale e questo lo sappiamo solo tramite la sua autorivelazione storica. Di questo Dio possiamo parlare, meno inadeguatamente, solo in termini personali-relazionali. «Infatti l'essenza divina non solo è identica con una persona, ma con tre; l'essenza divina è Padre e Figlio e Spirito Santo. *Deus est tres Personæ*»<sup>92</sup>. Quindi lo specifico oggetto della fede non è un «mito» (1Tm 1,4) né una «filosofia» (Col 2,8), né verità rivelate, altrimenti inaccessibili alla mente umana, ma l'autorivelazione reale e/o autocomunicazione storica cf DV 2. Lo specifico oggetto della fede cristiana è storico come «*oikonomía tēs mystēriou*» di Dio o storia della salvezza (Ef 3,9), incentrato in Gesù Cristo morto-risorto il Figlio del Padre nello Spirito Santo per noi e per la nostra salvezza, come è espresso in senso logico nelle formule dei vari credi cristiani. Da questo triplice articolo del credo si comprendono gli altri aspetti o oggetti non personali, ma mediazioni come Parola, chiesa, sacramenti, vita eterna. «In Col 1,26 s. *tò mystērion* si trova sotto l'aspetto della globale azione salvifica di Dio rivolta all'intero mondo, come piano di salvezza, «nascosto da eoni e generazioni», ma ora rivelato ai cristiani (*tois agíois*) e realizzato nella loro predicazione di Cristo tra i pagani. Il *mystērion* è dunque il Cristo annunciato tra i popoli (*en ýmîn = en tois éthnesin* 1,27 (cfr. 2Cor 1,19) come fondamento e contenuto dell'attuale speranza di quella gloria che diviene manifesta nel compimento finale»<sup>93</sup>.

<sup>85</sup> MARTINI – ECO, *In che cosa credere*, 67:

<sup>86</sup> CONCILIO VATICANO I, *Costituzione dogmatica della fede cattolica*, 2, COD. 806.

<sup>87</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, 2, 3.

<sup>88</sup> PLATONE, *Simposio*, 201 E, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, 510

<sup>89</sup> R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1977, 113.

<sup>90</sup> M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, *Aut-Aut*, 187-188 (1982) 35-36.

<sup>91</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 1, 2, 2.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 1, 39, 6.

<sup>93</sup> H. KREMER. *mystêrion*, *DENT*, 2, 439.

Se l'oggetto della fede è un complesso organico delle interrelazioni storiche o storia della salvezza della Trinità economica incentrata in Gesù Cristo «il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» (DV 2), è da noi conoscibile solo tramite testimoni auricolari e oculari e quindi dai loro autentici documenti scritti adeguatamente e autenticamente interpretati. La negazione umana di tale fatto-evento non lo distrugge, ma negandolo, in qualche modo, lo afferma. Se già l'interrelazione umana è sempre mediata e quindi fondata sulla fede-fiducia-speranza-amore in base gesti parole e scritti, tanto più ciò vale per l'interrelazione storica divino-umana realizzata da Gesù. Il fatto-evento storico passato umano-divino non può essere quantitativamente sperimentato, né razionalmente rigorosamente dimostrato, o solo fideisticamente creduto come un mito, ma solo documentato, interpretato o ermeneuticizzato, e così compreso. Il sapere teologico è ermeneutico o interpretativo. L'ermeneutica indica «la struttura più profonda dello stesso discorso teologico» o teologia<sup>94</sup>. Il comprendere ermeneutico implica un complesso di atteggiamenti e atti di fiducia-speranza-amore. L'ermeneutica sembra essere l'autocomprensione tramite l'eteroespressione gestuale, verbale, scritta dell'autocomprensione dell'Altro. «Resta vero che ogni comprensione di questo tipo è sempre in definitiva un'autocomprensione», tramite l'espressa autocomprensione dell'Altro<sup>95</sup>. L'Uomo Gesù Cristo rivela Dio all'uomo e l'Uomo a Dio. (LG 22). «Dio, nessuno l'ha mai visto l'Unigenito Dio, che è verso il senso del Padre, egli raccontò, *exēgesato*» (Gv 1,18. «Il verbo *exēgēomai* significa spiegare o raccontare in dettaglio: il Figlio unico il solo testimone oculare del Padre, racconta ciò che ha veduto» del mistero di Dio Padre<sup>96</sup>. Gesù Cristo è l'ermeneutica umanata storica di Dio Padre. «Da tanto tempo sono con voi e tu mi ha conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: "Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?"» (Gv 14, 12). Anche «se Cristo fosse pur solo il soggetto di un grande racconto, il fatto che questo racconto abbia potuto essere immaginato e voluto da bipedi implumi che sanno solo di non sapere, sarebbe altrettanto miracoloso (miracolosamente misterioso) del fatto che il figlio di un Dio reale si sia veramente incarnato. Questo mistero naturale e terreno non cesserebbe di turbare e ingentilire il cuore di chi non crede»<sup>97</sup>. La formulazione del significato dei documenti apostolici canonici, o riconosciuti come validi, consente alla comunità ecclesiale di formulare le verità della fede da credere. Le formulazioni ecclesiali definitive, o solo autenticamente insegnate, del significato-valore del fatto-evento documentato dalla Parola di Dio, diventano la garanzia garantita dallo Spirito Santo, del credere cristiano ecclesiale. In questo senso il credere è costituito da atto-atti di assenso intelligente e di consenso libero, maglio di adesione meravigliata, rispetto alla realtà affermata dalle affermazioni ecclesiali. Infatti il compimento del racconto matteoano, non solo i discepoli, ma quelli che erano nella barca della chiesa esprimono la loro fede con l'atto dell'adorazione esplicitato dall'affermazione di fede. Ma è comprensibile che le asserzioni ecclesiali non esauriscono il significato-valore della realtà storico salvifica. Esse delimitano o definiscono a differenti livelli, il significato del valore della realtà confessata. Infatti bisogna tenere conto che l'autorità magisteriale impegnata nell'affermazione non può superare il significato del valore della realtà cristiana come emerge dalla Parola di Dio. Il magistero ecclesastico è un aspetto del ministero ecclesiale dell'annuncio-insegnamento sempre normato (o sotto o al servizio) dalla parola di Dio norma normante non normata Quindi

<sup>94</sup> G. MORETTO, *Ermeneutica, Dizionari San Paolo. Teologia*, 519.

<sup>95</sup> H. G. GADAMER, *Verità e metodo* Fabbri, Milano 1972, 307.

<sup>96</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del vangelo secondo Giovanni, (capitoli 1-4)*, EP, Cinisello Baslamo, Milano 1990,200.

<sup>97</sup> MARTINI – ECO, *In che cosa*, 79-80.

si dà una differente gradualità «gerarchia nelle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cattolica» (UI 11). Dall'inizio della fede cristiana fino ad oggi si può intendere in modo deviante (eresia) o differente da quello cattolico (scisma) il significato-valore affermato dalle asserzioni fondamentali ecclesiali, riassunto da vari formulari o credi. Le grandi chiese non cattoliche rimangono fedeli anche nella formulazione non solo bibliche, ma anche ecclesiale della chiesa antica. L'unico punto di differenza tra queste "chiese sorelle" sembra oggi in sostanza consistere non sul mistero dell'unità del papa, ma il suo modo o forma del suo esercizio. Si tratta di «cercare, evidentemente assieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore, o di unità, riconosciuto dagli uni e dagli altri»<sup>98</sup>.

All'iniziativa storico-salvifica del Padre per Gesù Cristo nello Spirito la risposta dell'uomo è resa possibile dalla stessa azione di Dio, ossia si può dire dalla fiducia, speranza e amore di Dio stesso per l'uomo. In questi ultimi anni dentro e fuori della chiesa si costata un duplice e contraddittorio atteggiamento. Di fronte al relativismo universale da una parte «emerge un prepotente bisogno di punti di riferimento assoluti», dall'altra parte «la nostra capacità di aver fede in qualcosa o in qualcuno diminuisce da tempo; vi è una nascosta emorragia delle credenze, un disorientamento e un disagio che si cerca di compensare con l'accanimento mediatico nel martellare i messaggi e nel consacrare i personaggi, quasi a certificarne l'esistenza»<sup>99</sup>. Il credere dubitante non è un credere che cerca una certezza sperimentale né razionale, ma interrelazionale umano-divina storica. La risposta di fede dell'uomo è un atteggiamento-atto complesso che comprende tutto l'uomo. «L'esistenza cristiana si compie nella sincerità radicale dell'opzione fondamentale in risposta all'atto salvifico di Dio in Gesù Cristo, opzione che implica inseparabilmente la *confessione* di Cristo, l'attesa fiduciosa della sua manifestazione futura e la donazione personale da lui compiuta nell'atto dell'amore effettivo del prossimo»<sup>100</sup>. Più precisamente: «fede, speranza e carità vanno viste come prospettive di un unico atteggiamento fondamentale per cui ciascuna è compresa adeguatamente, nella sua qualità di attitudine donata per condurre l'esistenza nell'orizzonte dell'autodonarsi di Dio, solamente quando include le altre. Non si dà fede che non sia affidarsi amante alla verità [della realtà] né speranza che non sia comprensione amorevole della promessa a cui ci si affida; né amore che non sia dedizione incondizionata al conosciuto come sempre indisponibile e perciò atteso»<sup>101</sup>. Questo nostro complesso interrelazionale atteggiamento e corrispettive azioni, se dalla parte di Dio è definitivamente compiuto, per noi è sempre ad un tempo compiuto e incompiuto o mancante. Sia perché l'Altro umano-divino non è sperimentalmente verificabile, né razionalmente dimostrabile sia perché trascende le nostre capacità, anche se elevate dalla grazia salvifica, sia perché ogni nostro atteggiamento-atto è storico cioè limitato, sia perché soprattutto l'altro, compreso ciascuno di noi, e soprattutto il Padre per Cristo nello Spirito restano distinti da noi stessi. Anche se tale atteggiamento-atto di fede-speranza-carità è dono infuso dello Spirito (Rm 5,5), resta sempre incompiuto e quindi sempre anche dubitabile in attesa del suo compimento escatologico. «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» da Dio (1Cor 13,12).

<sup>98</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint de Oecumenico officio*, 95. EV, 17, 2867.

<sup>99</sup> R. BODEI, *L'anno dei portavalori*, *Il Sole 24 Ore*, Domenica 9 gennaio, 2005, 29.

<sup>100</sup> A. GAINO, *Esistenza cristiana. Il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 270.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 270-271.

## *Ventesima domenica del Tempo ordinario*

Partito di là, Gesù si ritirò verso la zona di Tiro e di Sidone. Ed ecco una donna cananea, che veniva da quella regione, si mise a gridare: «Pietà di me, Signore, figlio di Davide! Mia figlia è molto tormentata da un demonio». Ma egli non le rivolse neppure una parola. Allora i suoi discepoli gli si avvicinarono implorando: «Esaudiscila, perché ci viene dietro gridando!». Egli rispose: «Non sono stato mandato se non alle pecore perdute della casa d'Israele». Ma quella si avvicinò e si prostrò dinanzi a lui, dicendo: «Signore, aiutami!». Ed egli rispose: «Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini». «E' vero, Signore - disse la donna - eppure i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni». Allora Gesù le replicò: «Donna, grande è la tua fede! Avvenga per te come desideri». E da quell'istante sua figlia fu guarita» (Mt 15,21-28).

In questa domenica la liturgia ci propone l'aprirai della salvezza a tutti gli uomini, oltre ogni differenza etnica, culturale e religiosa.

### **1. Il testo e il testo di Mt 15,21-28**

Le tre letture, pur a livelli differenti, propongono il progressivo farsi universale della salvezza storica incentrata in Gesù Cristo. Nel primo testo il profeta Isaia, nella prospettiva universale del ritorno del popolo dall'esilio di Babilonia, propone una salvezza universale centripeta verso Israele-Sion. Jahve condurrà «al monte Sion «stranieri, *allo-genenēēs*, d'altra razza», cioè non appartenente alla generazione di Abramo, per riempirli «di gioia nella sua casa di preghiera» (Is 65,7). Il salmo invita tutti i popoli a lodare Jahve. «Ti lodino i popoli tutti, ti lodino i popoli tutti» (Sal 67). Nella seconda lettura Paolo, con un ragionamento dal minore al maggiore, afferma la salvezza alla fine anche per l'incredulo popolo giudaico. «Se infatti il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo, quale potrà mai essere la loro riammissione se non una risurrezione dai morti? Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11, 15. 29). Il brano evangelico presenta, tramite un dialogo tra Gesù e una donna pagana, l'apertura della salvezza anche ai pagani. Il testo di Mt 15, 21-28 si comprende, muovendo dal suo contesto più ampio, già presente in Marco: cioè tra le due moltiplicazioni dei pani, Mc 6,30-44 e 8,1-9; Mt 14,15-21 e 15, 32-37. Il testo matteo odierno appartiene alla cosiddetta "sezione dei pani". «Sembra che Marco crei questa sezione sdoppiando e sviluppando alcuni materiali della fonte. Il racconto, nel suo insieme, conserva in entrambi, [Mc e Mt] la medesima portata. La sezione dei pani introduce la professione di fede di Pietro a Cesarea di Filippi che – a detta degli evangelisti – rappresenta una svolta importante nella vita di Gesù (Mc 8,27-30; Mt 16, 13-20). La sezione prepara un mutamento nella missione del Maestro e al tempo stesso ne annuncia gli elementi essenziali. Gesù abbandona il popolo eletto e si volge alle nazioni pagane; si disinteressa delle folle per consacrarsi maggiormente alla formazione dei discepoli. Il racconto della Cananea [o Sirofenicia in Mc 7, 24-30], si inserisce in questo contesto e da esso riceve il suo significato autentico: annuncia l'accesso dei pagani ai beni escatologici e costituisce un insegnamento ai discepoli, come sembra suggerire il fatto di essere situato dopo la discussione sulle tradizioni farisaiche (Mt 15,1-20)»<sup>1</sup>. Più precisamente ancora l'episodio della Cananea sembra stare al centro di un contesto più immediato. «Infatti

<sup>1</sup> K. GATZWEILLER, *Un passo verso l'universalismo*, PAF, 48, 30-32.

sono poste in corrispondenza le due moltiplicazioni dei Pani (Mt 14,15-21 = 15, 32-37) e la duplice controversia con i Farisei seguita dalla relativa spiegazione ai discepoli (Mt 15, 1-9.10-20 = 16, 1-4. 5-12). Se si accetta in fine che la duplice narrazione della moltiplicazione dei pani è un duplicato, si deve concludere che storicamente la discussione con i Farisei sul regno dei cieli ha preceduto il viaggio di Gesù verso Tiro (Mt 15, 21-28)<sup>2</sup>. Il rapporto tra il testo matteano e quello marcano è complesso. C'è chi pensa che «Matteo non sarebbe direttamente dipendente da Marco»<sup>3</sup>. Infatti «la sequenza propria di Matteo (Mt 15,22b-25) è l'eco del giudeo-cristianesimo puro e duro, che, all'inizio della storia della comunità, ha prevalso e imposto la sua legge»<sup>4</sup>. L'assenza dell'intervento dei discepoli in Mc 7,25-26 lascia supporre che la sua comunità e quindi il suo vangelo fu scritto «per i pagani-cristiani dell'occidente»<sup>5</sup>. All'interno di un «ambiente petrino e paolino, fortemente influenzato dalla teologia di Paolo, Marco ripensa l'azione missionaria sul modello di quest'ultimo: Così la prospettiva sarà quella universalistica: e così, grazie ai pagani, Dio dona dei figli ad Abramo»<sup>6</sup>. Con maggior ragione altri invece ritengono che «si riesce bene a sostenere la dipendenza esclusiva da Marco. L'interpretazione può mostrare che gli interventi corrispondono alla linea teologica di Matteo. Il nostro evangelista soprattutto ha dato nuova forma alla conclusione e nelle parole di concedo ha introdotto il tema della fede (v. 28). Nel rifacimento della conclusione non va trascurato l'accostamento a 8,31, compreso nel racconto della guarigione del servo dell'ufficiale, dove pure si narra dell'aiuto prestato a un pagano: il motivo delle fede, le formulazioni "sia fatto a te", "e sua figlia" /il suo servo fu guarita/o da / in quel momento»<sup>7</sup>.

Per comprendere meglio la portata del testo matteano è utile richiamare il contesto culturale-ecclesiologico antiocheno tra gli anni 80-90. Matteo appartiene alla seconda generazione di Cristiani di Antiochia. La comunità antiochena in quelli anni era travagliata da tre differenti correnti o gruppi ecclesiali: «cristiani di origine pagana (in numero sempre crescente), giudei cristiani, giudei-cristiani liberali che conservavano gli ideali di Paolo e degli ellenisti; e giudei-cristiani più conservatori, ma che non volevano rompere il vincolo della comunione cristiana e prendere la via che portava all'«ebionismo»<sup>8</sup>. Matteo emerge [in questo contesto] come "conservatore liberale" che creativamente sistemò le proprie fonti in modo da adeguarsi alla crisi di identità della chiesa antiochena»<sup>9</sup>. All'intero della problematica tra cristiani-ebrei e cristiani-etnici emergeva anche quello dell'apertura della chiesa ebraica verso i pagani: si trattava di mantenere la prospettiva centripeta giudaica e/o iniziare anche quella centrifuga etnica, già iniziata dai giudeo-ellenistici, come Filippo, discesi da Gerusalemme in Samaria (At 8,5-8), da Pietro entrato nella casa di Cornelio (At 10,1-48) e programmata da Paolo e Barnaba (At 13,46). Nel vangelo di Matteo Gesù si attiene ancora alla prospettiva centripeta, ma con qualche eccezione quando trova una grande fede nel richiedente: guarisce il servo del centurione pagano (Mt 8,13) e la figlia della Cananea (Mt 15, 21-28). Ma inviando i suoi discepoli in missione proibisce loro di «andare fra i pagani ed entrare nelle città dei Samaritani» ma di «ri-

<sup>2</sup> L. LOVISON, *La pericope della Cananea Mt 15, 21-28*, RivBib 19 (1971) 275.

<sup>3</sup> J-F. BAUDOZ, *Les miettes de la table. Etudes synoptique et socio.religieuse de Mt 15, 21-28 et Mc 7,24-30*, Gabaldda, Paris 1995,13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>5</sup> J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, 30.

<sup>6</sup> BAUDOZ, *Le miettes*, 375.

<sup>7</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Seconda parte. Testo greco e traduzione, commento*, Paideia, Brescia, 1991, 49. 50.

<sup>8</sup> «Giudei-cristiani che riconosceva "Gesù come semplice uomo *nudus homo*», A.F.J. KLIJN, *Ebioniti*, DPAC, 1, 1047.

<sup>9</sup> J. P. MEIER - R.E. BROW, *Antochia e Roma. Chiese madri della chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi 1987, 67-68.

volgersi piuttosto alle pecore sperdute della casa d'Israele» (Mt 10, 5-6). Solo il Risorto risolverà la riserva. Infatti il Plenipotenziario ordina ai suoi discepoli di andare e fare discepoli tutte le genti, *mathēteýsate pánta tà éthnē*, Mt 28,19. «Per Matteo vale l'equazione discepolo=cristiano, fare discepolo = fare cristiano come negli Atti degli Apostoli, ma in senso specificatamente matteano»<sup>10</sup>. Oltre all'apertura, al termine della parabola dei vignaioli, Matteo aggiunge anche un detto redazione circa la sostituzione di Israele con un altro popolo, *éthnos*, che faccia fruttificare il Regno di Dio, Mt 21,33. «Per indicare il nuovo popolo di Dio si usa il termine *éthnos*, e non *èkklēsia* né *laós*. Di fatto questo *éthnos* si identifica con la chiesa. Il nuovo popolo è il *tertium genus* comprendente Giudei e pagani, che sono giunti a credere nel "vangelo della *Basileía*»<sup>11</sup>. «Non si sostiene l'opposizione tra giudei e gentili, ma tra Israele e il nuovo popolo di Dio. Evidentemente Matteo pensa alla chiesa cristiana. Questo è la conseguenza del rifiuto del Figlio unigenito, cui tocca il destino di tutti gli altri inviati di Dio»<sup>12</sup>. In sintesi, «certamente Gesù annuncia la fine d'Israele come "popolo di Dio". Non pare certa l'affermazione secondo cui per Mt, la chiesa è il "nuovo Israele", perché c'è una grande differenza tra Israele etnico e la chiesa, aperta universalmente e definita dalla novità del rapporto con Gesù. Né sembra corretto definire la chiesa di Mt come il "vero Israele", come se l'Israele etnico fosse stato falso. D'altra parte è vero che Mt afferma non solo la rottura ma anche la continuità della chiesa rispetto a Israele. Di fatto questo è l'unico vangelo che usa il termine *ekklesia*, traduzione dell'aramaico *qahal*, che indicava l'assemblea religiosa del popolo d'Israele»<sup>13</sup>.

Considerando la struttura del nostro testo possiamo comprendere meglio il suo messaggio, cioè di come progressivamente si passa dalla salvezza israelitica a quella universale cristiana. Il testo ha una introduzione: presentazione dei personaggi nel loro cammino convergente tra Gesù e la Cananea, vv 21-22a. Segue il corpo del testo: tre parti scandite dalla medesima formula: articolo maschile e femminile seguita da una leggera sfumatura avversativa-congiuntiva "ma, poi": *ho dè 23a, ho dè 24a, hē dè 25a, ho dè 26a, hē dè 27a* «Abbiamo concluso che i pronomi *ho dé* o *hē dè* strutturano il testo; è un processo di redazione» matteano<sup>14</sup>. Il testo è costituito da tre dialoghi due semplici, l'ultimo doppio: richiesta di aiuto della donna, v 22 e silenzio di Gesù, 23a; richiesta dei discepoli, v 23b e risposta di Gesù, 24; richiesta della donna, v 25 e risposta di Gesù, 26; contro-risposta della donna, v27 e risposta positiva di Gesù, v 28a; conclusione: constatazione dell'avvenuto miracolo, v 28b. In schema A. Bab, Cab, B'ab; a'b'. A'. Osservando l'andamento del dialogo appare come «la parola [non di Gesù, ma] della donna [sia] il centro del testo»<sup>15</sup>. «Il personaggio principale è la donna pagana»<sup>16</sup>. E' lei che conduce il dialogo. In questa prospettiva si può comprendere anche il genere letterario del testo. «Esso è ad un tempo, sia in Marco che in Matteo, un duplice genere letterario: racconto di miracolo e sentenza inquadrata»<sup>17</sup>. Cioè il racconto dà il significato del miracolo e il miracolo rileva la consistenza del racconto. «Quanto ai *racconti su Gesù*, assomigliano, per il tono de-

<sup>10</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele, Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, 41.

<sup>11</sup> GNILKA, *Il vangelo 2*, 341. 342.

<sup>12</sup> R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1995, 200. «La chiesa è -rigorosamente parlando - non un nuovo Israele, subentrando al vecchio, bensì l'Israele vero, quello genuino, così come Dio l'ha pensato sin dall'inizio» TRILLING, *Il vero Israele*, 123. Cf Paolo conferma questa permanenza d'Israele in Rm, 9,4-5.

<sup>13</sup> AGUIRRE MONASTERIO – RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli*, 202.

<sup>14</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 280.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 304.

<sup>16</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 460.

<sup>17</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 308.

scrittivo, alle sentenze inquadrate e ai racconti di miracoli: se ne distinguono per l'interesse che viene spostato e non va più al miracolo, ma a Gesù o a qualcuno fra quelli che lo circondano. Così la guarigione della figlia della cananea (Mt 15,21-28) è l'occasione per mettere in rilievo l'atteggiamento di Gesù nei confronti dei pagani<sup>18</sup>. Però, se si considera la dinamica del racconto «la pericope non può essere considerata una storia di miracolo o, meglio un apoftegma [detto], ma una disputa di natura particolare o, meglio, un dialogo pedagogico. In questa disputa il vinto sembra essere Gesù»<sup>19</sup>. Questo intarsio o genere letterario, racconto-dialogato di un miracolo, non rende il miracolo una favola ma il suo inquadramento sottolinea ancora di più il suo valore storico dandone un significato. «E' evidente che il genere letterario così definito, *racconto di un miracolo*, facendo riferimento essenzialmente a dei criteri d'ordine letterario non pregiudica affatto perciò la storicità del miracolo»<sup>20</sup>. La quale sembra confermata dalle due testimonianze sinottiche; inoltre il fatto che manchi in Luca, più attento alle figure femminili, e sia presente in Marco, la cui chiesa (romana-latina) non aveva problemi di apertura ai pagani e sia maggiormente sviluppato nel testo di Matteo non particolarmente attento all'aspetto femminile, ma aspramente coinvolto nell'apertura della chiesa ai pagani, osteggiata dall'ala rigorista giudaico-cristiana, sembra confermare il nucleo storico del racconto del miracolo. «Il dialogo didattico presuppone il conflitto, in seno alla comunità, sul problema delle missioni ai pagani. Se la guarigione concessa alla donna pagana rispecchi o meno un ricordo storico, è una questione sulla quale i pareri restano discordi. Se si risponde affermativamente, si dovrebbe supporre che il miracolo si avvenuto sul territorio giudeo. Il Gesù terreno nel suo agire ha un limite, temporale e spaziale. L'inizio del regno deve essere preparato in Israele»<sup>21</sup>.

L'analisi del testo del racconto del miracolo, indicativo (significato) teologico, lascia emergere il suo imperativo (o valore) antropologico.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 15, 21-28

*Introduzione: il testo inizia con il far incontrare i due personaggi del racconto del miracolo, v 21-22a.*

Il v. 21 ambienta topograficamente l'incontro dei personaggi, riferito dal v 22a.

Dopo la moltiplicazione dei pani (Mt 14, 13-21) e la teofania durante la travagliata attraversata (Mt 14,22-33) con approdo a Genezaret (14-22-33), dove Gesù guarisce molti mali (M 14,34-36), segue l'aspra polemica tra Gesù i farisei, alcuni venuti anche da Gerusalemme, sull'impuro e il puro (Mt 13, 1-20). La minaccia di Erode, l'uccisione di Giovanni Battista e la polemica con i farisei convincono Gesù ad uscire dal territorio della Galilea per ritirarsi in un luogo più sicuro. «E uscendo di là, [cioè dalla Galilea o casa per Mc 7,24], Gesù si ritirò verso le parti di Tiro e Sidone». Il verbo ritirarsi, *anachōrēō*, può significare allontanarsi (Mt 2,13), ritornare (Mt 2,12), ritirarsi (Mt 15,21) Questo ritiro geografico ha un valore cristologico ed ecclesiologico. «Il problema del rapporto tra la missione storica di Gesù e i pagani è suggerito fin dal versetto di apertura: «"Gesù si ritira nella regione di Tiro e Sidone". Le due città nella tradizione biblica e profetica sono spesso associate come rappresentanti dei popoli pagani (Is 23, 2. 4. 12; Ger 47,4). Anche l'evangelo di Matteo conosce questo abbinamento e connotazione religiosa simbolica, Mt 11,21-22. Sul piano storico si potrebbe pensare ad uno spostamento di Gesù nelle zone nord-orientali

<sup>18</sup> X. LÉON-DUFOUR, *I vangeli e la storia di Gesù*, EP, Milano 1968,337. I racconti dei miracoli, senza e con dialogo sembrano seguire questo schema: presentazione del supplicante, difficoltà, fiducia-fede del supplicante in Gesù, riconoscimento della fede, congedo, l'annuncio del miracolo.

<sup>19</sup> GNILKA, *Marco*, 400.

<sup>20</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 305.

<sup>21</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 54-55.

della Galilea che confinavano con i territori delle due città summenzionate. Ma il primo evangelista vede nello sconfinamento di Gesù nella zona pagana un segno dell'apertura universale della missione»<sup>22</sup>.

Questo uscire dalla Galilea ed entrare in territorio pagano è in vista dell'incontro tra Gesù e la Cananea, v22a.

Per Marco 7,24-25 Gesù uscito da una casa di Genezaret ed entrato in territorio pagano di Tiro entra in una casa pagana e «non voleva che nessuno lo sapesse», ma il fatto non poté rimanere nascosto e «subito una donna sente parlare di Lui». Per Matteo invece Gesù va verso ed entra in territorio pagano, «ed ecco una donna uscita da quelle regioni» gli viene incontro. Per Marco la donna è una Sirofenicia, ma di origine greca; per Matteo invece è una Cananea. La qualifica di Sirofenicia di origine ellenica era più comprensibile per i lettori romani di Marco. La donna identificata da Matteo come Cananea richiamava invece una lunga storia di contrapposizioni tra Cananei ed Ebrei. I due protagonisti del racconto del miracolo, Gesù e la cananea, uscendo ciascuno dal proprio territorio si avvicinano e si incontrano tra i due confini pagano-israeliano non solo fisicamente ma soprattutto di alogicamente.

*Primo dialogo: domanda della Cananea e non risposta di Gesù vv 22b-23a*

E' la donna a cominciare il dialogo con un grido verbalizzato di informazione. Il testo si compone di due parti: il grido di invocazione-confessione, assente in Mc 7, 25, e il suo motivo. Il verbo gridare, *krazeîn*, presente in Mt 12x, non va inteso anzitutto come un grido di disperazione, ma serve per introdurre se non «una confessione di fede, almeno come valore soteriologico da parte del gridante»<sup>23</sup>. Più precisamente «il verbo *krázō* è usato per significare "il mandare un grido" come esclamazione spontanea (Mt 14,16; Mc 5,5; 9, 27) e per indicare "esclamare ad alta voce": In questo secondo senso va inteso quando è detto di persone bisognose di aiuto (Mt 9,9,27; 15,22; 20,30s = Mc 10, 47s), nel qual caso ricorre anche per introdurre l'espressione Figlio di Davide, abbi pietà di me, *yiòs Dayíd, eléēson me* (9, 27; 20, 30.31). Ciò si verifica perfettamente anche in 15,22»<sup>24</sup>. Infatti la donna «grida dicendo: abbi pietà di me, Signore, Figlio di Davide, *eléēsón me, Kýrie, yiòs Dayíd*». «Il verbo *eleèō*, [avere pietà] nel vangelo di Matteo ha un significato preciso: è impiegato all'imperativo aoristo per esprimere la supplica di una persona che si trova nella necessità e che è a contatto con Gesù (9, 27; 17, 15; 20,20). Usato all'imperativo è sempre congiunto con *Kýrios* (17,15), *yiòs Dauíd* (9,27) o *Kýrios yiós Dayíd* (15, 22; 20, 30-31). Il titolo di Signore *Kýrios*, Signore, dopo pasqua esprime una professione di fede in Gesù Cristo Figlio di Dio morto e risorto (cf Mt 28, 16-20). «In Matteo 15,22 probabilmente non si può ammettere che si tratti di una vera professione di fede di una persona che vuole diventare discepolo, il testo presenta la Cananea nell'atto di riconoscere Gesù come Figlio di Davide, il "Signore", dal quale sa di poter essere aiutata»<sup>25</sup>. Più precisamente nei vangeli il titolo di *Kýrios* spesso «è usato in senso di cortesia o è inteso come titolo (designazione cristologica di sovranità?). In bocca a

<sup>22</sup> R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996, 357 e nota 3. «Matteo descrive lo spostamento geografico di Gesù, 15,21, mediante il verbo *anachorein*, come in Mt 4,13; 12, 15; 14, 13. In tutti questi casi si tratta di una svolta della missione di Gesù causata dalla crisi o persecuzione».

<sup>23</sup> da parte degli indemoniati, Mt 8,29; dei ciechi, Mt 9, 39, delle folle all'entrata di Gesù in Gerusalemme, Mt 21, 15, di Pietro, Mt 14, 30, della Cananea, Mt 15,22. 23, BAUDOZ, *Les miettes*, 176. 177-178.

<sup>24</sup> T. LOVISON, *La pericope della cananea, Mt 15,21-28, RivB* 19(1971) 291. «*Krázō* nel senso di gridare, proclamare, urlare (spesso in unione con dire, *légo*) introduce un enunciato; nei sinottici viene per lo più attestata la singolarità della persona di Gesù: i demoni urlanti lo riconoscono come Figlio di Dio; i ciechi lo invocano come Figlio di David per avere aiuto, Mt 20,30, così anche la donna cananea in Mt 15, 22», H. FENDRICH *krazo*, *DENT*, 2, 90-91.

<sup>25</sup> BAUDOZ, *Les miettes*. 291-292.

chi non è discepolo o non giudeo può essere inteso nel primo senso, così quando è usato dalla donna sirofenicia o cananea, (Mc 7, 28; Mt 15, 22.25.27), dal centurione (romano) (Lc 7,6)»<sup>26</sup>. Però la donna, invocandolo come Signore, afferma che la sua competenza non è limitata solo in favore di Israele. Il titolo di *Kýros*, considerato a vari livelli, può indicare in modo «privilegiato la dignità di Gesù, la sua autorità divina, espressione della confessione e fede cristiana della comunità matteana»<sup>27</sup>. Il titolo *yiós Dayíd* in Matteo è usato per provare che Gesù era il Figlio messianico di Davide secondo la carne (Mt 1, 1-16. 20), ma serve anche per delimitare il suo ambito d'azione. Più precisamente l'espressione Figlio di Davide e di Abramo per Mt 1,1 esprime la duplice l'identità abramitico-ebraica e davidico-messianica di Gesù, invocato da tutti i bisognosi di aiuto-miracoloso e proclamato dalla folla nell'entrata in Gerusalemme<sup>28</sup>. Infatti questi appellativi servono per qualificare il soggetto Gesù Cristo. Così «nell'associazione con i due titoli si accenna già alla fine della pericope: il rivolgersi a Israele non esclude la missione verso i pagani: perché la fede non è un privilegio nazionale»<sup>29</sup>.

L'aiuto chiesto dalla donna non concerne direttamente se stessa, ma «la (sua) mia figlia, *hē thygátēr mou*». La donna è impotente ad aiutare la propria figlia e chiede aiuto a Gesù, informandolo sulla situazione della ragazza. «I due evangelisti convergono nel presentare la malattia della figlia della Cananea (Mt 15, 22c = Mc 7,25b), la differenza tocca solo lo stile, che in Marco si presenta narrativo mentre in Matteo in forma di dialogo, e il mutamento di "spirito impuro, *pneûma akáthatron*", in "malamente indemoniata, *kakôs daimonízetai* è opera di Matteo. «Di fatto Matteo usa raramente i termini spirito impuro, *pneûma akáthatron*. E' probabile perciò che anche in 15,22c Matteo abbia trasformato la formula più primitiva «spirito impuro» di Marco nel verbo "essere indemoniato, *daimonízomai*»<sup>30</sup>. «Ma, egli (Gesù) o dè,» a questa pressante domanda della donna «non le rispose neppure un parola», v 23a, mentre al duplice grido, «*ékraخان*» dei due ciechi di Gerico, che invocano Gesù con lo stesso titolo usato dalla Cananea come «Signore abbi pietà di noi, Figlio di Davide, *Kýrie, eléēson yiós Dauíd*» (Mt 20,30) e che la folla vuole farli tacere, Gesù si ferma «commosso, *splagchenitheis*», e chiede loro cosa vogliono e risponde alla loro domanda toccando gli occhi e «subito ricuperarono la vista e lo seguirono» (Mt 20,34). Al medesimo grido di domanda rivolto a Gesù dalla Cananea egli non dà nessuna risposta. Questa differenza di comportamento di Gesù può avere varie spiegazioni. Non sembra un atteggiamento di disprezzo né di disattenzione, ma appare più verosimile interpretare il silenzio di Gesù come un dato letterario redazionale «per far progredire l'intensità drammatica del racconto»<sup>31</sup>.

#### *Secondo dialogo tra i discepoli e Gesù. vv 23bc-24*

Questo secondo dialogo, assente in Marco, è riportato solo da Matteo. Il testo si compone di due parti: la richiesta dei discepoli rivolta a Gesù, v 23bc e l'affermazione fondamentale di Gesù sull'ampiezza della sua missione, v 24.

Il fatto che il testo interrompa il dialogo tra la donna e Gesù, da una parte potrebbe svelare la sua origine redazionale matteana per preparare l'affermazione fondamentale di Gesù, dall'altra parte esprimerebbe la reale situazione dello storico cammino di apertura di Gesù e della comunità ecclesiale matteana verso i pagani. I protagonisti che avviano il secondo dialogo sono i discepoli, *hoi maethetai*. Tra

<sup>26</sup> J. A. FITZMYER, *kyrios*, DENT, 2, 131.

<sup>27</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 183.

<sup>28</sup> Cf *ibidem*, 189.

<sup>29</sup> SAND, *Il vangelo*, 1, 460.

<sup>30</sup> LOVISON, *La pericope*, 291.

<sup>31</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 207.

gli evangelisti Matteo usa spesso, circa 68x, il termine discepolo al plurale. Questa frequenza può avere due significati. Da una parte fa capire come l'inserzione dei discepoli in molti testi lascia trasparire la loro origine redazionale mattea, dall'altra parte rimarca il valore ecclesiologico dei discepoli rispetto a quello cristologico in rapporto alla chiusura (dei giudeo-cristiani conservatori) o all'apertura dei giudeo-cristiani ellenistici progressisti rispetto alla missione verso i pagani. Questo può significare che i discepoli matteani rappresentano una categoria ecclesiale. «Questa insistenza mattea è giustificata se si pensa che i discepoli del Gesù storico sono presentati come modelli dei credenti, cioè della chiesa»<sup>32</sup>. Infatti l'assenza di questi versetti in Marco, potrebbe venire dalla fonte propria di Matteo oppure, meglio, essere redazione mattea, per «accrescere il carattere drammatico del racconto [bloccato] dal silenzio di Gesù»<sup>33</sup>. Infatti sono i discepoli che prendono l'iniziativa, facendosi avanti, *proselthóntes*, per inserirsi nel dilago, ponendo, una domanda a Gesù, *ērōōtoun (tōn) légontes*. «Mandala via [o esaudiscila], perché ci grida dietro, *apólyson autēn, óti krázei ópithen ēmōn*.» La richiesta dei discepoli si articola in due parti, la domanda e il suo motivo. La domanda è un imperativo esortativo, «gli chiedevano dicendo». L'imperfetto del verbo chiedere, usato in Mc7, 26 per esprimere la chiesta della donna, significa l'insistenza della richiesta dei discepoli fatta a Gesù. Il contenuto della richiesta ricorre anche nella moltiplicazione dei pani in Mt 14, 15. «In ambedue i casi i discepoli sono introdotti mediante la stessa formula, proferiscono la stessa frase, hanno la stessa intenzione di ottenere l'intervento di Gesù e sono presentati in un atteggiamento di "mediazione" tra Gesù e la folla o la Cananea»<sup>34</sup>. Il significato della richiesta espressa dal verbo, *apólyson*, può essere inteso come "mandala via o come esaudiscila". Il duplice significato dipende dall'origine del testo, dal tempo in cui lo si colloca e dal contesto immediato della dinamica del dialogo. Infatti se il testo appartiene alla redazione o alla fonte mattea in consonanza con l'intervento dei discepoli presso Gesù, perché congedi la folla, *apólyson*, 14, 15 corrisponde con la risposta di Gesù del v 16, l'intervento dei discepoli può essere inteso in senso negativo: «mandala via perché, ci grida dietro. «La maggior parte dei commentatori e dei traduttori pertanto optano per questa soluzione negativa»<sup>35</sup>. Se invece il testo, come inserzione redazionale nel racconto di Marco, è espressione redazionale di Matteo che esprime la fatica della sua comunità antiochena degli anni 80-90 ad aprirsi ai pagani, secondo l'invito del Risorto a far discepoli tutte tutti i popoli, Mt 28, 19, il testo può avere un significato positivo. «esaudiscila». Infatti nella dinamica del dialogo, Gesù per sfuggire al pericolo dei Giudei, ritirandosi in territorio extrapalestinese, va incontro, non in segreto come in Marco 7,24, ma apertamente ai pagani e i pagani vengono incontro a lui, come il macedone che invita Paolo a passare in Macedonia per aiutare i macedoni At 16,9. Infatti proprio in territorio pagano avviene l'incontro con una donna pagana, che con la sua fede umile e perseverante diventa una specie di primizia e segno profetico della missione estesa ai pagani, inaugurata dalla risurrezione e intronizzazione di Gesù come Signore, Mt 28, 18-19. Nel v 24 la risposta di Gesù alla domanda dei discepoli sembra confermare la soluzione negativa, cioè di non apertura dei discepoli come chiesa in forza della chiusura di Gesù stesso rispetto alla donna pagana e quindi ai pagani. Matteo fa iniziare la risposta di Gesù con la solita ritmante espressione redazionale, «o dè, Egli poi, rispondendo [loro] disse», 24a. Il contenuto della risposta è duplice: la competenza ricevuta e l'ambito dell'esercizio di tale competenza. Per

<sup>32</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 211-212.

<sup>34</sup> LOVISON *La pericope*, 294.

<sup>35</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 215,

comprendere l'uno e l'altro aspetto sembra opportuno recuperare il significato di altri due testi. In Mt 7, 6 Gesù invita «a non dare le cose sante ai cani, *kysín*, e non gettate le perle davanti ai porci». Fra le molte interpretazioni di questo enigmatico testo «il *logion* sarebbe stato costruito in una comunità giudeo-cristiana di stretta osservanza; con ciò intendeva prendersela con la missione del Vangelo [il santo, *tò ágion*], presso i pagani [cagnolini, *kynária*]]<sup>36</sup>. L'altro testo più vicino al nostro è la delimitazione di territorio nel mandato della missione dei discepoli, Mt 10, 5b-6. Gesù li mandò, *apéstelen*, in missione delimitando, il territorio, l'oggetto e le condizioni personali e le azioni da compiere. La delimitazione del territorio è negativa e positiva, «Non andate per la via dei pagani e non entrate in città dei samaritani; andata piuttosto, *dè mǎllon*, alle pecore perdute della casa d'Israele». «L'espressione "le pecore [già] perdute, *apolólonta* della casa d'Israele" ha un significato biblico veterotestamentario riveste un significato più tradizionale e globale che individuale (cf Mt 15,24; Ez 34); è tutto il popolo di Israele che è paragono a delle pecore disperse nelle colline»<sup>37</sup>. «Il divieto di non recarsi tra i pagani e tra i samaritani, considerati eretici dagli ebrei, non ha altri paralleli nella tradizione sinottica. La proibizione ha una sua coerenza all'interno della prospettiva del primo vangelo. Nell'episodio della Cananea che richiede la guarigione della figlia Mt 15,21-28, Gesù inizialmente rifiuta il miracolo in base al suo mandato messianico»<sup>38</sup>. «Matteo crea quindi consapevolmente la continuità fra la missione di Gesù e quella della sua chiesa»<sup>39</sup>. Infatti il testo sul limite della missione dei dodici trova la sua conferma nella risposta di Gesù alla richiesta dei discepoli di mandare via la donna Cananea. Si trattava di comprendere da parte di Gesù, dei discepoli e della comunità giudeocristiana il significato delle missione cioè se il piano salvifico di Dio fosse limitato al solo Israele o rivolto tutti gli uomini? Matteo per rispondere a questa domanda, divenuta acuta nella sua comunità, rifà la storia di Gesù. Egli nel mandare, *apéstelen*, i suoi discepoli, delimita anzitutto l'ambito, anche se nella sfumatura, ma piuttosto, *dè mǎllon*, lascia uno spiraglio d'apertura. Secondo Matteo anche Gesù stesso sembra intendere il suo mandato messianico salvifico, espresso dal passivo teologico «sono stato mandato» in senso di Dio mi ha mandato «se non alle pecore [già] perdute, *apolólonta* della casa d'Israele»<sup>40</sup>. «La risposta di Gesù [alla richiesta dei discepoli] deve avere particolare importanza per i discepoli e la comunità. Gesù parla della propria missione. A tal riguardo la frase [non sono mandato....] ha un peso ancor maggiore dell'enunciato parallelo che si legge in Mt 10,6 [limite della missione dei discepoli]. Della sua missione egli parla in Mt ancora soltanto in 10, 40 e 21,37; in quest'ultimo passo (nella parabola dei vignaioli) con la medesima limitazione a Israele. Il Gesù terreno è inviato ad Israele. Questo aspetto doveva essere importante per la disputa con i Giudei. Che il Messia fosse destinato ad Israele era un'idea che per i Giudei assunse ancor maggiore importanza dopo l'anno 70. Va notato che Mt con questo *logion* sostituisce di fatto Mc 7,27a: "Lascia che prima siano saziati i

<sup>36</sup> M. DUMAIS, *Il discorso della montagna. Studio della ricerca Interpretazione, Bibliografia*, ELLE DI CI, Leumann, Torino 1999, 351.

<sup>37</sup> BONNARD, *L'évangile*, 144.

<sup>38</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 272.

<sup>39</sup> SAND, *Matteo*, 1, 314.

<sup>40</sup> «Sul problema dell'apparente contraddizione tra il comando di una missione particolare, Mt 10,5b-6; 15,24 e quello universale, Mt 28,19-20 ci sono diverse ipotesi, che possono essere così sintetizzate: a) le istruzioni vengono dalla chiesa e riflettono due stati dell'economia della missione; b) entrambe le istruzioni vengono da Gesù, una riguarda la sua vita e l'altra la predicazione successiva alla risurrezione; c) la prima istruzione viene da Gesù e corrisponde ad un incarico provvisorio; la seconda dalla chiesa che interpreta l'intenzione di lui e l'adatta alla nuova situazione dei gentili, che vi entrano a far parte; d) la comunità di Matteo ha compreso che la missione limitata era una realtà, GRASSO, *Il Vangelo*, 172.????

figli". Mentre Mc in questo modo indica già, come secondo momento, la missione tra i pagani; Mt si ferma ad Israele, per ora. Mt argomenta partendo dalla posizione giudeocristiana, Mc da quella etnicocristiana»<sup>41</sup>. Solo nel terzo dialogo s'allenta, anche se come eccezione, questa rigida discriminazione.

*Il terzo dialogo tra Gesù e la donna, vv 25-27*

Chiuso l'intervento dei discepoli con la risposta negativa di Gesù, Matteo riprende contatto con il testo di Marco. «Il dialogo tra la donna e Gesù è considerato da molti autori, e a giusto motivo, come il centro del racconto sia in Matteo che in Marco»<sup>42</sup>. Nonostante la dura risposta di Gesù, la donna riprende l'iniziativa compiendo due azioni. Una bipartita di atteggiamento con due movimenti fisici. «Quella, *he dè*, venuta, stava in ginocchio, *prosekýnei*, davanti a lui» o «presso i suoi piedi, *pódas*» in Mc 7, 25. L'altra pure bipartita verbale, espressione della prima. Invocazione e richiesta d'aiuto. «Signor, *Kýrie*, aiutami *boēthei moi*» L'invocazione di Gesù come Signore qui, come al v 22, viene usato in senso di cortesia, per introdurre la domanda di esaudimento. «In Mt 15,22 la donna cananea prega Gesù per la sua figlia»<sup>43</sup>. In sintesi, «solo ora la donna si avvicina a Gesù. Probabilmente si vuol dare l'impressione che essa non abbia udito la parola rivolta ai discepoli. Ad una prostrazione, (*proskýnēsis*) (8,2; 9,18 in racconti di miracoli, 28, 9, 17 in racconti pasquali) ella congiunge l'espressione "aiutami" e l'invocazione "Signore". Si ha così un'espressione di preghiera, che ha anch'essa corrispondenze nel Salterio, (Sal 43, 26; 69, 5; 78, 9; 108, 26)»<sup>44</sup>. Questa serie di gesti e parole della donna rispetto a Gesù lasciano trasparire, secondo Matteo, la gloriosa dignità pasquale di Gesù. «Ogni incontro con Gesù [è] un piccolo cerimoniale di corte: l'accostarsi, cioè fermarsi a una certa distanza in attesa di essere ammessi (52 x contro 5 in Marco e 10 in Luca), l'inclinarsi profondamente (13x contro 2 e 3), l'interpellarlo con titolo di "Signore" (44x contro 6 e 23); tre elementi originariamente possibili anche come forma di cortesia, in Matteo però riservati solo ai credenti, mentre gli estranei lo chiamano *Rabbi* ( cf Mt 20,20 con Mc 10,35; Mt 8,25 con Mc 4,38); essi lasciano trasparire più fortemente già nel Gesù terreno già il *Kýrios* glorioso» e quindi la donna pagana come credente<sup>45</sup>.

La risposta di Gesù, v 26a, viene introdotta dalla solita espressione che fa procedere il dialogo. «Ma egli, *o dè*, rispondendo [le] le disse. In Mc 7,26 «prima che formuli il contenuto della la sua preghiera, la donna ci viene presentata dal narratore come greca, di nazionalità sirafenica, [una indigena ellenizzata, una pagana non giudea, appartenente al cetto sociale elevato]. In questo modo si fa capire che si tratta della salvezza dei "Giudei e dei Greci" (cf Rm 1,16; 1Cor 1,24; Gal 3,28), intendendo con "Greci" tutti i non giudei, i pagani in genere»<sup>46</sup>. Ella chiede a Gesù di cacciare dalla sua figlioletta il demonio, non uno spirito impuro secondo l'ottica giudaica. Non segue, come ci si aspetterebbe, l'andare di Gesù con la donna per fare l'esorcismo, ma un dialogo. La prima parte della risposta di Gesù, propria di Marco, sembra lasciare uno spiraglio sulla possibilità dell'esaudimento della domanda della donna pagana. «Lascia prima, *prōton*, che si sazino i figli». La risposta un'espressione bipartita in calando. Gesù chiede alla donna anzitutto di permettergli di compire un'azione che viene prima della sua. «Nell'intervento marciano [di Gesù] si afferma che nel quadro della storia della salvezza i pagani vengono dopo i giudei, ma non ri-

<sup>41</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 52.

<sup>42</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 236.

<sup>43</sup> H. BALL e G. SCHNEIDER, *boetheo*, DENT, 1, 590.

<sup>44</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,53; .

<sup>45</sup> V. FUSCO, *La casa sulla roccia*, Qiqiaion, Magnago (VC), 1994, 14.

<sup>46</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 602.

fiuta loro la salvezza. Marco fa pronunciare a Gesù un giudizio storico-salvifico che riguarda il passato» o anche il presente? La precedenza dei giudei concorda con la concezione dell'apostolo Paolo, il quale definisce il «vangelo una forza di Dio per la salvezza di chiunque crede, prima del giudeo e poi del greco, *dýnamis gâr Theoù eis sôtērian pantí tō pisteyónti, 'Ioudaíō te prōton kai 'Ellēni*», Rm 1,16)<sup>47</sup>. «In greco si trova una disposizione paratattica delle proposizioni: *te....kai* (tanto... quanto). L'universalismo della salvezza vale sia per il giudeo sia per il greco, senz'alcuna differenza: e questo costituisce il primo aspetto dell'universale uguaglianza della salvezza attestato nel vangelo. Nello stesso tempo, è bene non misconoscere il "prima", *prōton*, riferito al giudeo, che non contraddice, l'universale uguaglianza della salvezza ma la riconosce storicamente realizzata» in quest'ordine cronologico<sup>48</sup>. L'oggetto dell'ordine da rispettare riguarda il saziarsi dei figli. Il verbo saziarsi, *chortasthēnai*, all'interno della sezione dei pani, potrebbe richiamare il saziarsi delle folle nella moltiplicazione dei pani, Mc 6, 42; 8,7, ma non all'eucaristia. «Il saziare esprime la pienezza della salvezza» dei figli.<sup>49</sup> Il testo metteano, 15,26, riprende quello marcano di 7, 27b. In ambedue ad una stereotipata espressione valutativa in cui il bello, *kalòn*, è sinonimo di *agathòs*, buono, segue l'azione negata «Non è giusto, *ouk éstin kalòn*». «Non è moralmente consentito davanti a Dio»<sup>50</sup>. Gesù si richiama ancora una volta all'ordine cronologico dell'economia della storia della salvezza, riservata solo ad Israele. L'azione vietata in Matteo è espressa da una «sorta di parallelismo anti-tetico» e in Marco invece di «semichiasmo»<sup>51</sup>. Il gioco è dato dalla differente posizione dei due verbi usati:

Mt: togliere, *labeîn*, il pane, *tòn árton*, dei figli (generati), *tōn téknōn* // e gettar(lo) *baleîn*, ai cani, *toís kunaríos*.

Mc: togliere, *labeîn* il pane, *tòn árton*, dei figli, *tōn téknon* // e ai cani, *toís kunaríois*, gettarl[o], *baleîn*.

Inoltre la consonanza sonora dei due verbi e il loro opposto significato togliere e gettare e la contrapposizione tra figli alla tavola e cani domestici sotto la tavola lasciano comprendere il significato della frase di Gesù.

Con questo paragone Gesù sembra aggravare il diniego e confermare la sua chiusura rispetto alla domanda della donna pagana. «Nel detto figurato Gesù ripete l'ammaestramento ai discepoli, cf vv 23b-24. Si tratta precisamente di un'allegoria. I figli, meglio, (i partoriti)<sup>52</sup> sono gli Israeliti, discendenti di Abramo, i cani i pagani. Il termine cani domestici sotto la mensa (evidentemente non cani randagi lungo la strada, ma cani domestici) mitiga in qualche modo l'asprezza del termine» ma così accresce, per contrapposizione estetica, la differenza. Se il testo poi si legge a livello della comunità cristiana «i partoriti di Dio, *tékna (toû) Theoù* designano quelli che credono in Cristo, cf Gv 1, 12, mentre i *tékna*, dei[due versetti paralleli di Mt 15,26 e Mc 7,27], designano i Giudei, questi nei sinottici non sono mai qualificati con questa espressione», per non implicare l'assoluta trascendenza di Jahve come Padre reale<sup>53</sup>.

Nel dialogo tuttavia la contrapposizione, aggravata e mitigata tra generati e cani, permette alla donna di riprendere con più forza la perorazione della sua do-

<sup>47</sup> GNILKA, *Marco*, 430.

<sup>48</sup> A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2000, 65.

<sup>49</sup> GNILKA, *Marco*, 403.

<sup>50</sup> PESCH, *Il vangelo*, 1, 603.

<sup>51</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 249.

<sup>52</sup> «Se il termine fanciullino, *paidíon*, di Mc 7,28, designa l'età, i generati, *tékna*, invece per se stessi sono sempre situati in rapporto a dei genitori. dei quali sono il frutto», *Ibidem*, 254.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 257.

manda, v 27. La donna riprende la parola tramite la solita espressione che fa procedere il dialogo. «Quella, poi disse, *he dè eípen*». L'intervento si compone di due parti, una affermazione, seguita da un invocativo, v 27a, e l'altra è un'argomentazione dal maggiore al minore. Anzitutto l'affermazione seguita dall'invocazione, conferma giusta la posizione di Gesù: « Si [certamente], *naí*, Signore, *Kýrie*». «La donna cananea nella sua replica riconosce questo statuto dell'Israele storico, destinatario dei beni messianici, ma domanda allo stesso tempo di non essere esclusa a causa della sua condizione di pagana»<sup>54</sup>. Infatti giocando sulla contrapposizione tra togliere e gettare fanciullini, *paidíōn*, in Marco, e padroni, *kyríōn*, in Matteo a tavola e cagnolini, *kynária*,<sup>55</sup> sotto la tavola, fa emergere con un enfatico matteoano «infatti, *gàr*», (anticipato in Mc nel v 27), la ragionevolezza che anche questi ultimi, i cagnolini, si possono, se non saziarsi, *chortasthēnai*, almeno mangiare, *esthíein*, le briciole, *psychíon*, che cadono dalla tavola dei padroni in Mt o fanciullini in Mc. «Il saziarsi col pane, la pienezza del bene, è destinato ai figlioli. Nel seguito dell'immagine (collegamento con *gàr*) la donna coglie una sfumatura favorevole ai pagani. Ai cagnolini toccano le briciole, che cadono dalla tavola dei padroni»<sup>56</sup>. Dal punto di vista del dialogo «sia in Marco come in Matteo è la parola della donna che costituisce la frase principale del racconto. Gesù in questo testo non è altro che il portavoce della frazione la più rigida del giudeocristiano, vinto dalla parola di una persona che non è solo una donna, ma anche una pagana. No si ha qui la più bella testimonianza in favore del femminismo evangelico? Il femminismo pagano, di cui dà prova il primo vangelo si trova ancora accentuato dall'esclamazione apprezzativa di Gesù «oh donna», v 28, unica nei vangeli»<sup>57</sup>. Secondo G. Crisostomo in questa sottile ripresa «la donna fa filosofia mostra una totale fermezza e fede, nonostante sia trattata male, perciò Cristo rifiutava il dono, per mostrare la filosofia della donna»<sup>58</sup>. Infatti, seguendo la forza interna dell'argomentazione dialogica da una parte è la donna, che usando le sfumature e i diminutivi, del ragionamento di Gesù, lo convince a concederle la grazia richiesta e quindi di aprirsi ai pagani. Dall'altra parte, in profondità, è proprio Gesù con il suo sottile e dolce linguaggio femminile a convincere la donna che può ottenere la grazia richiesta, credendo in Lui. «La donna riconosce sì il privilegio di Israele ("Certo, Signore": adesso, consapevolmente, senza "figlio di Davide"), ma nel v 27b si annuncia la svolta: il "segnale di svolta", indicato nell'immagine del cagnolino, è costituito della fede»<sup>59</sup>.

#### *Conclusione, v 28*

Di fronte a questa sottile e rispettosa insistenza della donna Gesù risponde con un apprezzamento delle fede della donna, 28a con un consenso alla domanda, 28b e un'assicurazione della guarigione della figlia, 28c

In Mc 7,28 Gesù è indotto a concedere la guarigione richiesta dalla donna a motivo della sua parola, o argomentazione, «*dià toúton tòn lògon*». La conclusione è bipartita: l'esorcismo a distanza, 29, e costatazione dell'avvenuta guarigione, v 30.

In Mt 28a, a differenza del silenzio nel v 23, Gesù ora si sente quasi obbligato a rispondere alla domanda della donna. «Allora Gesù rispondendo le disse». Il contenuto della risposta è tripartita Nel v 28a Gesù inizia a rispondere con un enfatico vocativo di apprezzamento dell'atteggiamento della donna. Nel greco del NT, a differenza di quello classico, l'esclamativo «oh, *ō*» esprime una dimensione emozionale

<sup>54</sup> FABRIS, *Matteo*, 358.

<sup>55</sup> PLATONE, *Eutidemo*, 298, d-e, usa le due forme del diminutivo cane, *kyōn*, *kynárion* e *kynídion*, *Tutte gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, 789.

<sup>56</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 53.

<sup>57</sup> BAUDOZ, *Les misttes*, 312.

<sup>58</sup> G. CRISOSTOMO, *Omelie sul vangelo di Matteo/2*,(26-62) 53, 2, Città Nuova, Roma 2003, 382.

<sup>59</sup> SAND, *Il Vangelo*, 1,461.

di apprezzamento davanti al termine donna, oh donna, *ō gýnai*, propria di Matteo. «Questa formulazione mette in risalto il femminismo di Matteo, rilevato di solito in Luca, che omette questo racconto»<sup>60</sup>. Il motivo di questo apprezzamento non è la donna come tale, ma il suo insistente e delicato atteggiamento femminile. Gesù apprezza la donna, come il centurione in Mt 8, 10 e in Lc 7,9, per «la sua grande fede, *megálē sou he pístis*. L'apprezzamento della donna trova conferma nella formula enfatica messa sulle labbra di Gesù: *megále sou he pístis*. Sotto questa formula, l'apprezzamento rivolto alla donna da Gesù è unico nei vangeli»<sup>61</sup>. La grande fede della donna porta finalmente Gesù a rispondere alla sua domanda. «Avendo conosciuto la fede della donna, Gesù può allora dirle: "avvenga a te come vuoi, *genēthētō soi ōs théleis*. «La formula qui utilizzata assomiglia a quelle usate da Gesù per il Padre, Mt 6,10; 26,42, a uno che chiede un miracolo, Mt 8,13. Questa formula è un passivo divino. Come sempre è Dio che attua la sua volontà, Mt 6,10, così la guarigione sollecitata da una richiedente fatta a Gesù non può che essere opera di Dio, con un differenza a seconda che se è rivolta a Dio o a un uomo. Nel primo caso è assoluta senza restrizioni nel secondo caso la formulazione è sempre in riferimento alla fede di chi chiede, senza che questa tuttavia provochi il miracolo: Dio solo è il complemento d'agente sott'inteso di avvenga, *genēthētō*»<sup>62</sup>. La fiducia tenace della donna diventa la sua fede, ossia, la disponibilità di ricevere l'esaudimento della sua domanda. A differenza dell'articolata conclusione di Mc v 30, in Mt v 28b il racconto si conclude con una semplice affermazione bipartita; l'avvenuto miracolo a distanza e la corrispondente cronologica tra il fatto-evento del miracolo e l'affermazione di Gesù: «e da quell'ora la sua figlia fu guarita, *íathē*. Rispetto a Mc 7,30, che accentua il miracolo a distanza, «Matteo preferisce porre l'accento sull'efficacia immediata della parola di Gesù»<sup>63</sup>.

Il racconto del miracolo consente di tirare tre conclusioni a seconda dei corrispondenti livelli di lettura:

«A livello della riportata storia letteraria del miracolo, la donna desidera che sua figlia sia guarita o, più semplicemente, che "il Signore abbia pietà di lei". Di fatto l'esorcismo «mia figlia è crudelmente tormentata da un demone, v 22d» è subordinato a questo domanda "abbi pietà di me, Signore figlio di Davide v 25b".

Al secondo livello essa si considera come avente bisogno della pietà del Signore, perché sua figlia è sotto il dominio di un demone, questa donna desidera d'essere purificata dall'impurità che la investe perché è pagana.

Al terzo livello di lettura, si può considerare che l'obiettivo della domanda della donna non è nient'altro che entrare nella chiesa. Rappresentante dei pagani, forza la mano per essere ammessa. A questo livello, il testo è precisamente l'eco della storia dell'integrazione dei pagani nella comunità mattea»<sup>64</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico

Qualche accenno storico dell'interpretazione del testo aiutano a comprenderne il messaggio. Nella tradizione il testo viene compreso nella sua valenza morale, sottolineando l'umiltà della donna la sua la sua costanza nella preghiera, e soprattutto la sua fede. «Hai visto la perspicacia della donna? Hai visto la sua fermezza? Hai visto la sua umiltà? Ascolta la iattanza dei giudei: "Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo stati schiavi di nessuno (Gv 8,33). Siamo nati da Dio (Gv 8,141). Non così si comporta questa si chiama cagnolina e chiama loro, padroni: per questo divenne

<sup>60</sup> BAUDOZ, *Les miettes*, 331.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 331.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 334;

<sup>63</sup> *Ibidem*, 337.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 335.

figlia. Che disse Cristo? "Donna, grande è la tua fede, ti sia fatto come vuoi", perché tu impari che tale parole erano pronunciate non senza motivo, ma che grande è la potenza della fede; subito la figlioletta fu guarita»<sup>65</sup> Nell'omelia quaresimale su questa pericope Lutero sottolinea, nonostante l'espressa negazione di Gesù, la fermezza della fede della donna. «"E' solamente per le pecore perdute della casa d'Israele che sono stato inviato". Qui, tutti i santi e tutte le preghiere devono tacere. Sì, il cuore stesso deve cessare di parlare, là dove vuole ancora tenersi ancorato. Ma che cosa fa la piccola donna? Ella non rinuncia; malgrado tutto, ella si attiene alla Parola, anche se questa Parola sembra averle spezzato violentemente il cuore. Non si lascia stravolgere da una risposta così dura, ma conserva la sua ferma fiducia che la bontà del Signore è ancora sotto-nascosta; non intende ancora ritenere che il Cristo non le faccia questa grazia o che non la possa fare grazia»<sup>66</sup>.

Il messaggio del testo, oltre questo aspetto morale, lascia trasparire la sua valenza cristologica, proprio come racconto di un miracolo all'interno di un dialogo. L'aspetto cristologico emerge dall'autocoscienza del Gesù storico come Salvatore non solo degli ebrei, ma di tutti gli uomini che credono in lui. Nel brano da una parte il Gesù matteoano comprende se stesso e la sua missione all'interno dell'etnocentrismo ebraico-giudaico. Si comprende e si lascia comprendere come il Messia abramitico-davidico. Perciò la sua missione, in continuità con la grande tradizione profetica, concerne il raduno delle disperse pecore della casa d'Israele. Dall'altra parte, ancora in fedeltà all'universalismo messianico pure profetico, a partire dall'esilio, questa apertura sembra smentita dalla stessa sua esperienza. Le autorità giudaiche religiose, i sacerdoti, e quelle culturali, i maestri spirituali, i farisei, e culturali, i rabbini, e stessa la autorità politica erodiana, si accordano per trovare il modo di farlo uccidere legalmente dalla autorità romana. Le folle stesse lo seguono fino ad un certo punto e per interessati vantaggi materiali. Questo è ciò che emerge a livello della cristologia del primo evangelista.

Il dialogo di Gesù con la Cananea termina con la concezione della grazia e l'ammirazione della grande fede della donna pagana. Il testo lascia trasparire come la comunità matteaana giudaica ed ellenistico-cristiana si sia aperta ai pagani. Tale apertura potrebbe essere stata provocata dalla donna pagana cananea, cioè dalla pressione femminista pagana o viceversa la donna pagana che crede potrebbe essere vista come la possibilità operata da Gesù per aprire la comunità antiochena ai pagani. Matteo già fin dalla genealogia di Gesù Cristo Figlio di Davide, Figlio di Abramo inserisce, prima della sua Madre, l'ebrea Maria 1,16, quattro donne pagane: Tamar, Rahab, Ruth, Betsabea. Questo dato sembra permettere di comprendere meglio il femminismo pagano del primo evangelista<sup>67</sup>. «Se, infatti, "insistendo sull'origine non giudaica di Gesù", Matteo voleva preparare l'apertura della predicazione evangelica alle nazioni pagane con cui termina la sua opera, 28,16-20, sembra allora, che mettendo in sena una Cananea, Matteo conduce all'apogeo l'intenzione per cui ha menzionato della donne pagane nella genealogia»<sup>68</sup>. «Di fatto, non si

<sup>65</sup> G. CRISOSTOMO, *Omèlie*, 53, 383.

<sup>66</sup> Cf K. BARTH, *Dogmatique*, 1,1 Labor et Fides, Genève, 1953, 172.

<sup>67</sup> Non solo all'origine ma anche alla fine delle vita di Gesù solo in Mt 27,19 appare una donna pagana, l'unica, a difendere nel processo l'innocenza di Gesù. «per Matteo il sogno è importante mezzo di rivelazione. La moglie di Pilato è divinamente ispirata a difendere la causa di «quel giustito. Per ispirazione divina ella è favorevole alla liberazione di Gesù, invece gli ebrei e i loro gerarchi sono, per invidia, favorevoli alla liberazione di Barabba» SAND, *Il vangelo*, 2, 843.. Così mentre i discepoli dopo l'arresto «abbandonatolo, fuggirono», Mt 26,56 e Pietro lo rinnega con giuramento per tre volte, Mt 26, 69-75, solo le donne discepole che l'avevano seguito e aiutato, stanno, pur da lontano, per osservare la sua crocifissione e morte, Mt 27,55-56, alle quali per prime appare il Risorto, che lo riconoscono e l'adorano e ricevono l'incarico di portare l'annuncio ai discepoli.

<sup>68</sup> DAUDOZ, *Les miettes*, 310-312.

tratta più ormai di una "preparazione" come nella genealogia, ma piuttosto di un paganocristianesimo in atto, rappresentato da una donna, che non solo si pone in opposizione a Gesù [e ai suoi discepoli = cristiani], ma soprattutto in posizione di vincitrice su di lui. Gesù in questa pericope non è altro che il porta-parola della frazione, la più dura del giudeocristianesimo, vinto dalla parola di una persona che non solamente una donna, ma soprattutto una pagana. Il pagano-femminismo di cui dà testimonianza il primo evangelista si trova ancor più confermato dall'ammirata esclamazione di Gesù «*oh donna*» (v 28), unica nei vangeli. In ogni caso, la nostra conclusione è certa: lo studio del genere letterario della pericope conferma che sia in Marco che in Matteo è la parola della donna che costituisce l'affermazione principale del racconto. I nostri vangeli canonici, in particolare quello di Luca, sono decisamente femministi»<sup>69</sup>. Ma oltre questa prospettiva dei vangeli canonici, è lecito porsi la domanda se l'ebreo Gesù di Nazareth si sia compreso come il Messia atteso e se, pur rispettando l'ordine non solo cronologico, ma anche genetico, se non etnico, dell'economia divina, si sia divinamente autorizzato ad aprire di fatto la salvezza a tutte le genti? Circa l'autocoscienza messianica dell'ebreo Gesù di Nazareth «possiamo dire che Gesù ha certamente ritenuto possibile di essere designato con la qualifica di Messia. Tuttavia, anche se essa era troppo significativa in Israele per poter essere rifiutata del tutto, non è lecito pensare che la personale autocoscienza di Gesù sia stata influenzata dal trionfalismo dell'ideologia regale. La stessa confessione di fede postpasquale, e paolina in particolare, che associava al titolo di "Cristo [Unto=.Messia]" l'evento della crocifissione (cfr. 1Cor,15,3; "Cristo morì per i nostri peccato secondo le Scritture"), esprimerà la speranza messianica in termini assai diversi da quelli delle attese giudaiche in materia. Proprio questa presa di distanza caratterizza il Gesù terreno, la cui reticenza in proposito dice da sola che il suo messianismo è stato inteso da lui in modo del tutto originale rispetto ai moduli culturali dell'ambiente»<sup>70</sup>. In sintesi, sembra che si possa affermare che il Gesù storico si sia attenuto ad un messianismo rivolto solo ad Israele. L'apertura sia stata operata dalla chiesa, «ispirandosi a Gesù o anche soltanto sulla base del dato di fatto che la missione si andava estendendo ovunque», soprattutto dopo la distruzione di Gerusalemme e la diaspora ebraica del 70 d.C.<sup>71</sup>.

Oltre il problema del rapporto tra la fonte e il testo redazionale, cioè del Gesù storico prepasquale e il Signore postpasquale, il messaggio evangelico ha un'attuale valenza ecclesiologica non solo di attualità culturale, ma soprattutto di conseguenze pratiche in una chiesa maschilista. Il significato globale ed esplicito, che emerge in primo piano, soprattutto dal testo matteoano, è ecclesiologico. La sua comunità era in tensione tra chiusura e/o apertura ai pagani, pur rispettando il primato di Israele. Il problema appare già nella limitazione della missione "alle pecore perdute della casa di Israele", con esclusione dei pagani e dei samaritani, Mt 10,5a-6 e 15,24. Con l'espansione della missione verso i samaritani e i pagani soprattutto dopo il 70 e la diaspora ebraica anche per Matteo il dialogo di Gesù con la Cananea lascia trasparire questa situazione, la cui soluzione è il credere in Gesù Cristo. Nell'ultima argomentazione della donna Gesù «scorge una grande fede. In virtù di questa fede egli la soccorre, guarendo la figlia. La fede è l'accesso alla salvezza. Si annuncia l'interesse nei riguardi dei pagani, la missione tra i pagani. Per Mt questa è da tempo una realtà. Per lui deve essere stato importante che la donna, prototipo del pagano credente, fosse una cananea e provenisse dalla regione della sua comu-

<sup>69</sup> *Ibidem*, 312,

<sup>70</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 133.

<sup>71</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele*, 131.

nità. La missione tra i pagani non ha sostituito l'impegno in favore di Israele. L'affinità che si riscontra tra la conclusione della pericope e il racconto dell'ufficiale pagano richiama alla memoria l'incredulità d'Israele, che era stata in quel brano oggetto di Critica, Mt 8,10ss<sup>72</sup>. Sia l'episodio del centurione pagano sia in quello soprattutto della Cananea il miracolo è il frutto di una fede che emerge tramite un dialogo tra le persone che chiedono a Gesù aiuto, una guarigione per un servo e per la propria figlia. Quindi la missione della comunità cristiana, soprattutto oggi sembra consistere, in un metodo dell'annuncio, «dialogico e annuncio» non solo all'interno della/e chiesa/e, ma anche con le persone e le comunità di altre confessioni cristiane e di altre religioni<sup>73</sup>. Per comprendere meglio oggi la realtà e il significato del dialogo di Gesù con la donna pagana, è opportuno chiarire: il senso e il fondamento antropologico-teologico personale-comunitario o soggetti personali-comunitari; gli atteggiamenti del dialoganti e i contenuti del confronto. Prima trattiamo del dialogo ecumenico, cioè tra le diverse chiese cristiane e poi di quello interreligioso, cioè tra queste e le varie religioni non cristiane, precisando il significato di dialogo, il suo fondamento, i soggetti e il contenuto,

Il termine italiano *dialogo* deriva tramite il latino *dialogus* dal greco *diálogos*, composto dalla preposizione *diá*, mediante, e *lógos*, parola e significa un'interrelazione tramite il parlare, cioè il dia-logare. Il fondamento antropologico del dialogare è la specificità umana del comunicare tramite la parola espressa foneticamente dalla voce<sup>74</sup>.

La spiegazione di questo meraviglioso fenomeno umano trova la sua chiarifica nel fatto che l'uomo è ad un tempo autointelligente e quindi, esprimendosi mediante la foneticità della parola, diventa eterointelligente e per conseguenza, comprendendosi, è autodipendente e quindi, esprimendo la sua disponibilità, si rivela come autodisponibile al dialogo. L'uomo è costitutivamente e storicamente dialogico. L'attuazione di questo complesso di interrelazioni costituisce il fatto dell'evento del dialogo umano. La storia in tutte le sue dimensioni è il frutto positivo e, purtroppo anche negativo, del dialogo e non-dialogo sia in senso orizzontale che verticale. Questo fatto-evento è il presupposto, creaturale del dialogo storico salvifico teologico. Il Padre Dio, tramite la sua Parola umanata, Gesù Cristo, Figlio di Davide, nato, vissuto, morto e risorto, donando il suo Spirito Santo, dialoga realmente, semanticamente e assiologicamente, con ogni uomo e donna che è disponibile tramite la competenza, interiore dello Spirito Santo, a entrare in questo dialogo teologico-antropologico salvifico (cf, DV 2-5). Dio stesso è dialogico come Trinità o interrelazione tra il Padre, il Figlio suo Logos e lo Spirito di verità. La storia della salvezza è il dialogo reale e quindi semantico-assiologico del Padre tramite l'uomo Gesù Cristo nella competenza del suo Spirito con ogni uomo e con tutta l'umanità. Il significato del valore di questo dialogo costituisce la Parola di Dio fissata nella Scrittura garantita dallo Spirito di Cristo e custodita e autenticamente interpretata dalla comunità cristiana della chiesa. Tutti i credenti battezzati in Cristo nel loro dialogare esprimono il sacramento o lo strumento socio-culturale del dialogo teologico sia nelle sue concrete comunità sia come intera comunità ecclesiale. La chiesa, però

<sup>72</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,54. «Amen, vi dico: "In nessuno in Israele ho trovato tanta fede"»

<sup>73</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO e CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Istruzione Dialogo e annuncio: Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e del dialogo interreligioso*, EV 13, 287ss (DeA)

<sup>74</sup> «L'uomo, solo tra gli animali ha la parola: la voce indica quel che doloroso gioioso e per tanto l'hanno anche gli animali (...), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, per conseguenza, il giusto e l'ingiusto, questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato», ARISTOTELE, *Politica; Costituzione degli Ateniesi*, 1, 2 1253a, La Terza, Bari 1972, 27

non è soggetto personale, ma socio-culturale *canonico universale* del dialogo storico orizzontale e verticale umano-divino. È la comunità cristiana, cioè di Cristo o il *Christus totus*, il suo corpo visibile, che nella competenza del suo Spirito tramite la comunicazione dialogica, Parola e Sacramenti, continua a rendere possibile la comunione o interrelazione orizzontale e verticale teo-cristologica, pneumatica-antropologica storica e già escatologica. (cf LG, 1-4). Nell'attuale globalizzazione culturale la chiesa cattolica, e in modo analogo le altre chiese cristiane, in quanto comunità di comunicazione per la comunione teo-anthropologica, attuano la loro identità proprio come "dialogo e missione". Le altre strutture comunitarie religiose, nella misura della loro correttezza religiosa, possono rendere possibile un dialogo umano-divino salvifico. Per quanto concerne le comunità cristiane si possono ritenere chiese, quali soggetti comunitari del dialogo interumano-divino storico-salvifico, non solo la chiesa cattolica, ma anche le varie comunità che si riconoscono, a partire dalla comune Scrittura dell'AT e NT, nel battesimo, eucaristia e ministero ordinato nelle sue varie articolazioni o BEM.<sup>75</sup> Le altre comunità religiose, in particolare quelle monoteiste ebraiche e islamiche, ma anche Induiste e Buddhiste, sono soggetti di dialogo nella misura in cui esprimono l'autentica religiosità dell'uomo rispetto a Dio, e viceversa, di Dio rispetto all'uomo.

Dal punto di vista soggettivo la religiosità consiste in quel complesso di sentimenti, convinzioni, atteggiamenti, ossia è l'esperienza complessiva individuale e comunitaria rivolta ad un Altro come Bontà, Protezione, Salvezza, Fecondità, Perdono, Verità, Bellezza, Infinito. «È una risposta a ciò che è sperimentato come una "realtà" ultima; tocca la persona nella sua totalità; è l'esperienza più intensa; è pratica nel senso che essa comporta un imperativo che sfocia nell'azione»<sup>76</sup>. Per conseguenza dal punto di oggettivo, quando e nella misura in cui questa complessità dell'esperienza religiosa si istituisce strutturandosi come fatto sociale, culturale storico, sembra che si possa identificare con questi quattro aspetti oggettivi: un contenuto dottrinale, o credo, una comunità stabile di persone che lo condivide, o comunità, un'espressione culturale, rito/riti, e una conseguenza etica o comandamento. Quindi per comunità religiose non cristiane si possono considerare tali quelle che hanno in contenuto dottrinale o credo, una comunità che vi si riconosce, un culto e una conseguente eticità, cioè: Credo orale fissato o anche scritto, Comunità strutturata, Culto determinato Comandamento obbligante = CCC; cf NE 2, EV 1/856. Poiché questi quattro aspetti religiosi si riscontrano anche e in misura più marcata nelle comunità ecclesiali, in modo particolare nell'eucaristia, è possibile un dialogo non solo intraecclesiale cattolico e cristiano ma anche extraecclesiale religioso cercando ciò che può unire senza rinunciare a ciò che caratterizza, ma che non divide, e che può diventare reciproco arricchimento.

Delineato il fondamento e determinato i soggetti del dialogo ora si può chiarire i significati del valore del dialogo.

«Il dialogo può essere compreso in vari modi. In primo luogo, a livello puramente umano, significa comunicazione reciproca, per raggiungere un fine comune o, a un livello più profondo, una comunione interpersonale. In secondo luogo, il dialogo

<sup>75</sup> COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia e Ministero*, EE, 1, 1392 ss.

<sup>76</sup> G. FLORANO – G. BOF, *Religione/religioni, Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 1255; sotto lo stesso voce viene così identificata la struttura di una religione «una possibile definizione" di religione: una definizione della religione dovrebbe tenere conto del fatto che in genere i fenomeni religiosi presuppongono una relazione triangolare tra un dato teologico o ideologico (la dimensione della parola sacra, della credenza, della dottrina, della riflessione teologica) un dato pratico o rituale (la dimensione dell'azione) e la base sociale delle credenze e delle pratiche (dal momento che non esiste una religione individuale)». manca il comandamento, *Ibidem*, 1250

può essere considerato come atteggiamento di rispetto e di amicizia, che penetra o dovrebbe penetrare in tutte le attività che costituiscono la missione evangelizzatrice della chiesa. Ciò può essere chiamato – a ragione – lo spirito del dialogo”. In terzo luogo, in un contesto di pluralismo religioso, il dialogo significa “l’insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento, nell’obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà. Ciò include sia la testimonianza che la scoperta delle reciproche convinzioni religiose. E’ in quest’ultima accezione che il presente documento utilizza il termine dialogo come uno degli elementi integranti della missione evangelizzatrice»<sup>77</sup>. All’interno di quest’ultimo significato si danno varie forme di dialogo. «a) Dialogo della vita, dove le persone si sforzano di vivere in uno spirito di apertura e di buon vicinato, condividendo le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le preoccupazioni umane [Gesù alla fine, data l’incondizionata fiducia della donna, condivide e risolve la sua difficoltà]. b) Il dialogo delle opere, dove i cristiani e gli altri collaboratori in vista dello sviluppo integrale e della liberazione della gente. c) Il dialogo degli scambi teologici, dove gli esperti cercano di approfondire la comprensione delle loro rispettive eredità religiose e di apprezzare i valori spirituali gli uni degli altri. d) il dialogo dell’esperienza religiosa, dove persone radicate nelle proprie tradizioni condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio per ciò che riguarda la preghiera e la contemplazione, la fede e le vie della ricerca di Dio o dell’Assoluto»<sup>78</sup>. Anche e soprattutto in quest’ultimo significato è importante riconoscere sia le disposizioni personali sia comunitarie positive e negative.

«Il dialogo richiede un atteggiamento equilibrato sia da parte dei cristiani sia da parte dei seguaci di altre tradizioni. Essi non dovrebbero essere né troppo ingenui né ipercritici, bensì aperti e disinteressati, accoglienti nell’accettazione delle differenze, nonché delle possibili contraddizioni. Le altre disposizioni: “personalità con una identità adulta e matura, umanamente autentica e spiritualmente sana con specifica competenza, se necessario, credente, testimone, consuetudine e familiarità con i propri testi sacri, per il cristiano con la Parola di Dio, senso vero dell’appartenenza alla propria comunità, disponibilità a riconoscere la pari dignità personale nella differenza di appartenenze, capacità discernitiva e disponibilità e il gusto di condividere ciò che unisce e arricchisce, ma anche onestà nel riconoscere ciò che differenzia»<sup>79</sup>. «Ciò non significa che, nell’entrare in dialogo, si debba mettere da parte le proprie convinzioni religiose. E’ vero il contrario: sincerità del dialogo interreligioso [ma anche intercristiano] esige che vi si entri con integrità della propria fede. Allo stesso tempo, rimanendo saldi nelle fede che è in Gesù Cristo, l’unico mediatore fra Dio e l’uomo (cf. 1Tm 2,4-6), è stata data loro la pienezza della rivelazione, i cristiani [però] non devono dimenticare che Dio si è anche manifestato in qualche modo ai seguaci delle altre tradizioni religiose. Di conseguenza sono chiamati a considerare le convinzioni e i valori degli altri con apertura. Inoltre, la pienezza della verità ricevuta in Gesù Cristo non dà ai singoli cristiani la garanzia di avere assimilato pienamente tale verità. In ultima analisi, la verità non è qualcosa che possediamo, ma una persona da cui dobbiamo lasciarci possedere. Si tratta quindi di un processo senza fine. Pur mantenendo intatta la loro identità, i cristiani devono essere disponibili a imparare e a ricevere dagli altri e per tramite i valori positivi delle loro tradizioni. Così, attraverso il dialogo, possono essere condotti a vincere i pregiudizi inve-

<sup>77</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO., *DeA*, 9, EV 13, 299.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 42, 332.

<sup>79</sup> Cf., DIOCESI DI VERONA, *Sinodo. “Che cosa cercate?”*, 178, Verona, Studio Iride snc, 2005, 133.

terati, a rivedere le idee preconcepite e ad accettare a volte che la comprensione della loro fede sia purificata.

Già solo sul piano puramente umano non è facile praticare il dialogo, il dialogo interreligioso è ancora più difficile [per] : a) una fede scarsamente radicata; b) una conoscenza e una comprensione insufficienti del credo e delle pratiche delle altre religioni, conducono a una mancanza di apprezzamento del loro significato e alle volte anche a interpretazioni sbagliate; c) le differenze culturali che sorgono dai livelli diversi d'istruzione o dall'uso di lingue differenti; d) fattori socio-politici o certi pesi del passato; e) una comprensione erronea del significato di termini quali conversione, battesimo, dialogo; f) autosufficienza, mancanza di apertura che conducono ad atteggiamenti difensivi o aggressivi; g) la mancanza di convinzione circa il valore del dialogo interreligioso, che alcuni possono considerare come compito riservato a specialisti e altri come segno di debolezza o persino un tradimento della fede; h) il sospetto per le motivazioni dei partner per il dialogo; i) uno spirito polemico, quando si esprimono convinzioni religiose; j) l'intolleranza, spesso aggravata quando viene associata a fattori politici, economici, razziali ed etnici. E una mancanza di reciprocità nel dialogo che può condurre alla frustrazione; k) certe caratteristiche dell'attuale clima religioso: il crescente materialismo, l'indifferenza religiosa e il moltiplicarsi di sette religiose, che genera confusione e fa sorgere nuovi problemi»<sup>80</sup>.

Eppure nella cultura della globalizzazione non possiamo non dialogare nei differenti ambiti della nostra esistenza.

Il primo ambito del dialogo è la chiesa stessa, nelle sue varie articolazioni. «Il modello della chiesa di comunità di comunicazione per la comunione locale, nazionale, universale, richiede una vera etica del dialogo, con l'esigenza di formare tutti a questo stile che abilita la chiesa a rispondere alla sua missione evangelizzatrice e alle grandi sfide del nostro tempo»<sup>81</sup> Il secondo ambito del dialogo e annuncio riguarda la chiesa diocesana e parrocchiale con particolare attenzione alla catechesi per mantenere la fede per chi è già credente, ma anche non più o non ancora credente per intende ricominciare un nuovo cammino di fede, "i ricomincianti", i ragazzi che ricevono i sacramenti ma che non hanno alle spalle famiglie praticanti che trasmettono la grammatica della fede. Il terzo ambito è quello ecumenico, ossia il dialogo tra la comunità cattolica e le varie comunità ecclesiali cristiane non cattoliche, ponendo al centro ciò che tutte le accomuna, la Parola di Dio, le nutre e le ricrea. La crescente presenza di credenti non cristiani e corrispettive comunità ebraica, islamica, buddista costituisce il quarto ambito del dialogo, quello interreligioso. La chiesa ha una particolare relazione con la comunità ebraica per riscoprire continuamente le proprie radici. Altri ambiti di dialogo sono i non credenti, con la propria cultura e altre culture, la convivenza sociale, per avviare un confronto sulle questioni fondamentali come la vita, la morte, la guerra, la violenza, la giustizia, in modo particolare quella carceraria, la pace, l'etica professionale in campo economico, medico, scolastico, ecologico.

Il contenuto del dialogo è determinato dalla identità dei dialoganti: dialogo intraecclesiale tra cristiani cattolici, interecclesiale tra cattolici e ortodossi, tra cattolici e cristiani anglicani, luterani, di varie appartenenze, extraecclesiale tra cristiani e credenti monoteisti, ebrei, islamici, e religiosi, tra cristiani e appartenenti alle altre religioni e non credenti.

Per tutti i cristiani appartenenti alle varie chiese contenuto fondamentale è la Parola di Dio dell'AT e NT.

<sup>80</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO, *DeA*, 47-52, EV13, 337-342.

<sup>81</sup> *Sinodo*, 184, 136.

All'interno della chiesa cattolica è sentito ed espresso pubblicamente l'urgenza di decentrare il ministero centrale romano riattivando la collegialità episcopale, con la pratica del sinodo di tutti i vescovi. Più concretamente il recente Sinodo diocesano veronese da una parte si sperimenta il ritardo di una partecipazione dialogata e dall'altra si propone uno stile o etica del dialogo a livello diocesano e parrocchiale tra vescovo e presbiteri, tra presbiteri tra di loro, tra questi e religiosi/e e laici/che. Lo stesso sinodo è stato una autentica esperienza di ascolto, di corresponsabilità e di dialogo come lo stile dell'annuncio del vangelo oggi. «C'è una profonda connessione tra dialogo e annuncio intraecclesiale ed extraecclesiale», come la concreta attuazione del dialogo salvifico del Padre per Cristo nello Spirito tramite Parola, Sacramenti e carità<sup>82</sup>.

Tra cristiani cattolici e ortodossi, ritirate le varie reciproche scomuniche e chiariti le divergenze più di termini o di aspetti culturali delle due tradizioni che di contenuti, resta da chiarire fundamentalmente non il valore del mistero dell'unità papale ma la sua modalità di esercizio, che a partire dal Vat I ha assunto e accentuato, in sintonia che le monarchie del tempo, l'aspetto assolutistico. Il Vat II ha già aperto la via del dialogo anche su questo punto intendendo il ministero papale sempre all'interno della collegialità episcopale ( LG 22), dando risalto così alle chiese particolari. Inoltre lo stesso Papa sente l'urgenza «trovare una forma di esercizio del primato....che si apra a una situazione nuova. Lo Spirito Santo ci doni la sua luce affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nella quali questo ministero possa realizzare un servizio (*ministerium*) di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri»<sup>83</sup>.

Il contenuto del dialogo tra cattolici e anglicani ed evangelici appartenenti alle varie chiese che si riconoscono oltre che nella Scrittura canonica e nel BEM (Battesimo. Eucaristia e Ministero ordinato) e fra molte differenze culturali, liturgiche, pastorali, mentre ci si è avvicinati alla chiarifica sulla questione di fondamentale della giustificazione<sup>84</sup>. Per quanto concerne per ora il dialogo da parte cattolica è bloccato, ma non chiuso, «L'ordinazione delle donne»<sup>85</sup> sembra costituire un nuovo divario tra cristiani cattolici-ortodossi ed evangelici. Oltre a tale ordinazione, la chiesa proi-

<sup>82</sup> Ibidem, 184, 136.

<sup>83</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Ut unum sint. L'impegno ecumenico*, 95, EV 14, 2867. Cf. SEA, *Gruppo di lavoro, Primato e comunione, Il Regno - doc*, 45 (2000) 19, 604-65.

<sup>84</sup> «Nella discussione sulla giustificazione tutti i documenti di dialogo citati e le prese di posizione ad essi relative mostrano in alto grado un orientamento comune e un giudizio comune», PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI E FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, EV 17/ 1054. Il nodo da chiarire resta il rapporto del come avviene la giustificazione: tramite la sola fede, o anche per fede e battesimo e in che cosa consiste la stessa giustificazione o santificazione come imputata e/o anche come trasformazione del peccatore mediante la grazia in realmente giusto.

<sup>85</sup> COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *Chiarimento circa la dichiarazione concordata su ministero e ordine*, EO 1/62., per la reazione di Roma cf SACRA CONGREGAZIONE PER LA FEDE, *La questione dell'ammissione della donna al sacerdozio ministeriale* «Per la chiesa per fedeltà all'esempio del suo Signore non si considera autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale» EV 5/2112. La definitiva proibizione di tale ordinazione avviene nel 1994; cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLE FEDE, *Ordinazione sacerdotale riservata a soli uomini*; «La chiesa cattolica sostiene che non è ammissibile ordinare donne al sacerdozio, per ragioni fondamentali: l'esempio, registrato nelle sacre Scritture, di Cristo che scelse i suoi apostoli soltanto tra uomini; la pratica costante della chiesa, che ha imitato Cristo nello scegliere soltanto degli uomini; e il suo vivente magistero, che ha coerentemente stabilito che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è in armonia con il piano di Dio per la sua chiesa(..). Pertanto dichiaro che la chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della chiesa», EV 14/1340 e 1348

bisce la preparazione all'ordinazione diaconale per le donne<sup>86</sup>, ammettendole al servizio liturgico con il permesso del vescovo<sup>87</sup>.

Il dialogo interreligioso concerne il rapporto tra la chiesa/e cristiana/e e le altre religioni. Tutte le religioni, in quanto strutture di mediazione tra la religiosità dell'uomo, anelito verso il trascendente, e disponibilità salvifica discendente del Trascendente verso l'uomo, sono formalmente uguali. E questo rende formalmente possibile il dialogo interreligioso. Ma questa loro comune funzione mediazionale viene qualificata e dalla loro origine e dal corrispettivo contenuto mediato e mediantesi, ed in questo si diversificano e si distinguono. Tenendo conto di questi due aspetti, origine e contenuto, si possono distinguere ancora in modo generale tre tipi di religioni: naturali, monoteistiche e cristiane o abramitiche, all'interno delle quali si danno ulteriori differenziazioni. Le religioni naturali, hanno origine umana e non fanno riferimento a un Dio Personale, ma solo a una Realtà trascendente, come l'Induismo e il Buddismo. Con queste religioni, in cui appartenenti crescono anche tra di noi, è possibile un autentico dialogo interreligioso, nella misura in cui, escludono violenza, discriminazione umana e comportamenti immorali, e promuovono pace, uguaglianza, bontà dei comportamenti umani, rispetto della natura, libertà religiosa, ascesi, preghiera, vita mistica, salvezza. «La chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine, che, quantunque in molti punti differiscono da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NE 2). «I dialoghi soprattutto con il buddhismo e l'induismo, che certamente hanno e trovano anche da noi numero crescente di rappresentanti, sono ancora agli inizi e finora sono oggetto di minore attenzione»<sup>88</sup>. L'origine e il contenuto delle religioni monoteistiche, rendono più ricco ma anche più urgente il dialogo interreligioso da parte degli appartenenti alla/e chiesa/e cristiana/e. Con l'islam se da una parte è condivisibile la fede nell'esistenza di un unico Dio misericordioso, ma non la realtà di rivelazione di Dio fatta a Maometto, codificata nel Corano, e soprattutto non è condivisibile la violenza prevista nella Sura 14, la non libertà religiosa, la discriminazione tra uomo e donna, la non verificata storicità della rivelazione dell'Angelo a Maometto, la lettura acritica e individualistica del Corano, la mancanza di una strutturazione della comunità. «Insieme all'ebraismo e al cristianesimo l'islam appartiene alle cosiddette religioni abramitiche, che sotto alcuni aspetti sono legate tra di loro da una comunanza ancora non sufficientemente messa in luce. Inoltre gioca un ruolo importante il fatto che la presenza di molti musulmani in Europa e la convivenza con loro nel nostro paese rendono molto più urgente questo dialogo»<sup>89</sup>. L'origine e il contenuto della religione ebraica fondano un più consistente dialogo interreligioso. Ciò che divide fino ad oggi cristiani ed ebrei è essenzialmente l'identità integrale dell'ebreo Gesù Cristo, il Figlio di Dio, e quindi il NT, la chiesa. Ciò che unisce però non è meno importante di ciò che divide. La fede nell'unico Dio, la sua indiretta autorivelazione storica, il comune riconoscimento di questa rivelazione fissata nell' AT, la costituzione di Israele, la promessa messianica, l'origine ebraica di Gesù ma non la sua identità del Messia davidico, Figlio di Dio, così rifiuta l'origine della chiesa cristiana

<sup>86</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA. *Notificazione da alcuni paesi circa l'ordinazione diaconale delle donne*, EV 20/1800.

<sup>87</sup> CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Donne a fanciulle nel servizio dell'altare*, EV20., 1485.

<sup>88</sup> K. LEHEMANN, *Su cristianesimo e dialogo interreligioso. Una religione tra le altre*, Regno-doc 48 (2003) 1, 50.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 50.

dalla chiesa madre di Gerusalemme. In sintesi. «il NT riconosce l'autorità dell'AT come rivelazione divina e non può essere compreso senza la stretta relazione con esso e con la tradizione ebraica che lo trasmetteva. Gli scritti del NT accolgono il ricco contenuto dell'AT, di cui riprendono i temi fondamentali visti alla luce di Cristo Gesù e i vari atteggiamenti dei cristiani con gli ebrei»<sup>90</sup>. Paolo riassume così l'identità della religione ebraica e il suo atteggiamento di dialogo con Israele: «Dico la verità in Cristo, non mentisco, la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo: ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua. Vorrei infatti essere io stesso anatema, separato da Cristo, a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne: Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne, egli è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen» (Rm 9, 1-5).

Come conclusione, si può considerare la religione cristiana come chiesa cattolica rispetto a tutte le altre chiese cristiane e religioni come mediazioni diversificate all'interno dell'unico piano (o volontà o economia) storico-salvifico divino (2Tm 2,11), che si rende presente ed operante nella storia rispetto a tutti gli uomini come singoli e come comunità religiose nella misura della loro corrispondenza personale e strutturale; la pienezza e il centro di questo piano è l'autorivelazione reale o auto-comunicazione storico-salvifica del Padre per Gesù Cristo nella competenza del loro comune Spirito Santo. L'ebreo Gesù di Nazareth è il Cristo, il Figlio del Padre come unico Salvatore nello Spirito Santo nato, morto, risorto e glorioso presso il Padre. La sua pienezza e compiutezza umano-divina (Gv 19, 30) lo rendono costituzionale con il Padre e con lo Spirito Santo, e coesistente in tutto con noi, eccetto il peccato (Eb 4,15). Egli è una volta per tutte, *ephapax* (Eb 7,27; 9,12; 10, 10) quale singolare storico e assoluto universale Salvatore (At 4,12). Gesù Cristo, essendo l'unica persona storico umano-divina compiuta, è ad un tempo il singolare storico e l'universale metastorico Salvatore di ogni uomo e di tutto l'uomo. «Il NT mette in rilievo continuamente questa unità di singolarità storica e di universale assolutezza»<sup>91</sup>. Questo irrinunciabile fatto storico ed evento metastorico rende quasi l'insormontabile ostacolo per il dialogo interreligioso compreso quello ebraico. Inoltre l'economia trinitaria sembra negare l'assolutezza monoteistica sia della filosofia sia delle religioni abramitiche. Il Dio cristiano è in sé stesso Uno ma non Unico, è «Uni-Trinità consustanziale e indivisibile»<sup>92</sup>. «*Sicut est vera: essentia [divina] est tres Personæ, ita hæc est vera: Deus est tres Personæ*»<sup>93</sup>. Da questa assolutezza deriva, pur modo analogo, in quanto non è persona, ma sacramento universale di salvezza, sembra negare ogni valore salvifico alle altre religioni. Infatti l'unica e universale economia storico compiuta in per Gesù Cristo, Figlio del Padre nella competenza dell'unico Spirito, consente ad un tempo di comprendere la relativa competenza mediatrice di salvifica delle altre religioni, ma nella misura delle loro correttezza religiosa. Questa definitiva e singolare-universale salvezza storica-metastorica o escatologica viene mediata dalla chiesa cattolica, anzitutto non come religione cristiana, ma come, «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» di questa salvezza cristologica-trinitaria; è «il corpo di Cristo l'universale sacramento di salvezza (LG 1. 48). La chiesa cattolica, sia per la sua origine sia per la sua essenza, continua a rendere presente ed operante nella storia la singolare e universale salvezza del Padre per Gesù Cristo nella competenza dello Spiri-

<sup>90</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Documento, Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, EV20/745.

<sup>91</sup> LEHEMANN, *Su cristianesimo*, 49.

<sup>92</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo*, 88.

<sup>93</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, I, q 39, a 6.

to santo. La chiesa, in quest'ottica, è la religione della condiscendenza agapico-salvifica del Padre per Gesù Cristo nella forza soave ed efficace dello Spirito. In questo senso si comprende il valore teologico dell'universalità mediazionale della chiesa. «Perciò, in connessione con l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo, deve essere fermamente creduta come verità di fede cattolica l'unicità della chiesa da lui fondata», quale «strumento di salvezza di tutta l'umanità (cf At 17, 30-31)<sup>94</sup>. Però mentre la necessità della salvezza di Cristo è assoluta, quella della chiesa è di mezzo. In quanto necessaria di mezzo la chiesa esprime in modo garantito l'accesso alla salvezza e quindi costituisce la religione cristiana come segno o strumento, o struttura sociale religioso-culturale assistita dallo Spirito di Cristo per tutti coloro che cercano e possono trovare in modo teologicamente garantito la salvezza. La necessità di mezzo della chiesa cattolica per la salvezza non esclude la valenza di mediazione salvifica delle altre chiese cristiane, ma nella misura della loro corrispondenza al mezzo fondato da Gesù Cristo e guidato dal suo Spirito, cioè in quanto esse condividendo la stessa Parola di Dio, i medesimi sacramenti fondamentali, battesimo, eucaristia e ministero ordinato, ma non il primato del papa nella sua attuale espressione, sono mezzi di salvezza per tutti i loro fedeli come espressione parziale dell'unica chiesa cattolica. «Le chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la chiesa cattolica, restano unite a essa per mezzo di strettissimi vincoli (Scrittura, Battesimo Eucaristia e Ministero ordinato) sono vere chiese particolari. Perciò anche in queste chiese è presente e operante la chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la chiesa cattolica, in quanto non accettano la dottrina cattolica del primato che, secondo il volere di Dio, il vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la chiesa»<sup>95</sup>. In fine per chi cerca Dio, prescindendo dall'appartenenza a chiese e a religioni può trovare la salvezza «nel modo che Dio conosce» (GS 22) certamente nell'autenticità della vita, nella ricerca della verità e nell'autentico amore per il prossimo. In profondità non siamo noi a cercare Dio ma è Dio, che uscendo da sé rimandovi, cerca noi, ma facendo in modo che noi lo cerchiamo in modo libero. «L'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS, 24; EV 1/1395). «Non è l'uomo che/ illumina il sole/ il sole l'uomo».

---

<sup>94</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo e della chiesa*, EV 19/1181 e 1195.

<sup>95</sup> *Ibidem*, EV 19/1182.

## *Ventunesima domenica del Tempo ordinario*

Essendo giunto Gesù nella regione di Cesarea di Filippo, chiese ai suoi discepoli: “La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo?”. Risposero: “Alcuni Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti”. Disse loro: “Voi chi dite che io sia?”. Rispose Simon Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”. E Gesù: “Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”. Allora ordinò ai discepoli di non dire ad alcuno che egli era il Cristo (Mt 16,13-20).

Il tema liturgico di questa domenica è incentrato sull'identità di Gesù come Messia o Cristo, il Figlio del Dio vivente confessato da Pietro, costituito da Gesù come Pietra, sulla quale egli costruirà la sua chiesa.

### ***1. Il testo e il contesto di Mt 16,13-20***

Nella prima lettura, il profeta Isaia, dopo che Sennacherib, ha tolto nel 701 l'assedio a Gerusalemme, prevede un cambio di autorità. Vengono tolte le chiavi allo straniero sovrintendente del palazzo o casa regale, Sebna, e vengono date a Eliakin, «che sarà come un padre per gli abitanti di Gerusalemme e per il casato di Giuda», Is 22, 21. L'inno salmodico invita a riconoscere «Jahve come il pastore di Israele, gregge del suo pascolo» Sal 100,3. Nella seconda lettura Polo, alla fine della sua lunga esposizione teologia della storia della salvezza e prima di passare alle conseguenze pratiche, esclama stupito: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio!» Rm 11, 33. Il testo evangelico, riprendendo il tema della prima lettura, le chiavi, ossia della investitura di autorità da parte di Dio in Israele e di Gesù nella chiesa, da una parte mette a fuoco l'ambiente culturale teologico-cristologico e quello ecclesiologico, che verrà ripreso e completato nel capitolo diciottesimo, dall'altra parte mette a fuoco la reciproca proclamazione dell'identità di Gesù, Messia Figlio del Dio vivente, e di Pietro-Cefa della chiesa fondata da Gesù.

Il contesto del brano è dato dalla sua posizione centrale nel primo vangelo. «Con questo dialogo con i discepoli, che sfocia nella promessa fatta a Pietro, si chiude la prima grande parte del nostro vangelo. Questa posizione finale mostra l'importanza che l'evangelista attribuisce al testo, il più discusso del nostro vangelo»<sup>1</sup>. Ma, essendo seguito immediatamente dal primo annuncio di Gesù della sua passione, morte e risurrezione a Gerusalemme, cf 16, 21-23; 17, 22-23; 20, 17-19, apre anche la seconda parte, riprendendo l'ordine narrativo di Mc 8,31 e di Lc 9,22. «Da allora incominciò a dire apertamente..., *apó tóte ērxato deiknyeín*, Mt 16, 21; Mc 8,21; Lc 9, 22. I tre sinottici a questo punto riportano, pur con piccole differenze, la domanda di Gesù fatta ai discepoli sulla sua identità e la risposta-confessione di Pietro, Mc 8, 27-30; Mt 16,13-20; Lc 9, 18.21, cf anche Gv 6,67-73. La struttura del testo matteo è abbastanza individuabile. «Dopo un'introduzione, che indica la località in cui si svolge l'azione v 13a; il testo si suddivide in due parti: l'interrogatorio dei discepoli con la professione di fede di Pietro, vv 13b-16 e il discorso che Gesù rivolge allo stesso Pietro, vv 17-19. L'osservazione conclusiva, v 20, che riporta

<sup>1</sup> J. GENILKA, *Il vangelo di Matteo. Seconda parte. Testo greco e tradizione. Commento*, Paideia, Brescia 1991, 75-76.

un detto di Gesù in discorso indiretto, rivolto a tutti i discepoli, si distacca dal testo. Il brano è strutturato in maniera accurata, Nell'interrogatorio dei discepoli, si hanno due domande parallele: chi dicono/ dite che io sia?, vv 13 e 15. Nella prima domanda, l'antitesi "gli uomini – Il Figlio dell'uomo; nella risposta dei discepoli, le sfumature alcuni *mén*...altri poi, *dé*, ... altri, *dé* hanno una funzione di articolare le varie opinioni, v 14. Il discorso di Gesù si aggancia strettamente alla professione di Pietro, caratterizzato com'è quale risposta soltanto a lui, v 17, disse a lui, *eîpen autō*. L'affermazione di Gesù ha una struttura strofica. Si distinguono tre strofe<sup>2</sup>. In schema: A, Bab, B'a'b'c', A'. Il testo può essere qualificato come una professione di fede cristologico-ecclesiologica. L'autenticità storica dipende dal valore che si attribuisce al contenuto del testo. «Il cosiddetto testo del "primato petrino", è oggetto di grande discussione per quanto riguarda la sua autenticità, Infatti, mentre la confessione di Pietro, con qualche differenza, si trova anche negli altri sinottici, Mc 8,27-30; Lc 9, 18-21, le parole di Gesù all'apostolo compaiono unicamente nel primo vangelo»; già questa unicità della fonte, rende ancora più discutibile la sua valutazione storica<sup>3</sup>. «Il fatto che questa tradizione abbia un solo testimone non lo rende tuttavia sospetto, poiché, secondo lo stesso vangelo, Mt 18,18, Gesù non toglie affatto ai discepoli l'autorità che qui dà a Pietro»<sup>4</sup>. Inoltre poiché il testo trova riscontri simili in Lc 22,31-34 e il Gv 21, 15-23 e soprattutto il fatto che «quasi tutti gli studiosi della lingua di Mt 16, 17-19 riconoscono il suo il carattere semitico» comprovano che il logion non può aver avuto origine nella diaspora greca e il fatto che sia stato tramandato in un periodo in cui Pietro non era più a capo della prima comunità di Gerusalemme non è la prova ma il presupposto non solo della sua antichità, ma anche della sua autenticità<sup>5</sup>.

L'esposizione del testo potrà rendere più apprezzabile il suo valore cristologico-ecclesiologico.

## 2. L'indicativo teologico di Mt 16, 13-20

### *Introduzione al testo, v 13a*

L'ambientazione geografica costituisce l'introduzione del testo. Il v 17ab «risale con ogni probabilità alla redazione matteana»<sup>6</sup>. «Il racconto è ambientato nei dintorni di Cesarea di Filippo, città ai confini orientali della Galilea che si trova sulla strada che dalla Palestina sale verso Damasco, ai piedi del monte Ermon, là dove nasce il Giordano»<sup>7</sup>. È in questo ambiente che si svolge il dialogo tra Gesù e i discepoli.

### *Dialogo tra Gesù e i discepoli con la professione di fede Pietro, vv 13b-16*

Gesù chiede ai discepoli le opinioni della gente sulla sua identità vv 13b-14 e la risposta di Pietro vv 15-16.

Nei tre sinottici Gesù desidera anzitutto d'essere informato sull'opinione degli uomini o la gente sulla sua identità, In Mc 8,27 la richiesta di Gesù ai discepoli avvie-

<sup>2</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>3</sup> S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, 407, nota 63; «Le diverse posizioni degli studiosi in rapporto all'autenticità del testo possono essere così riassunte: 1. Mt 16, 17-19 ha origine da Gesù storico; 2. La promessa a Pietro è stata fatta da Gesù risorto; 3. Il testo proviene da una tradizione petrina, inserita soltanto in seguito nel primo vangelo; 4. Il testo è redazionale ed è stato composto dallo stesso evangelista»

<sup>4</sup> GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 127, EO, 2, 1133.

<sup>5</sup> O. CULLMANN, *Pètros*, GLNT, 10, 140-142.

<sup>6</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 86. 87.

<sup>7</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 407. Questa Cesarea «corrisponde all'attuale Banias. La città era stata donata da Augusto a Erode il Grande nel 20 a. C, e fu ingrandita dal figlio Filippo che, divenuto tetrarca, la chiamò Cesarea in onore dell'imperatore. Il doppio nome serve a distinguerla da Cesarea Marittima» *ibidem*, nota 64.

ne lungo la strada verso Cesarea; in Lc, 9,18, «mentre Gesù si trovava in un luogo appartato a pregare e i discepoli erano con lui». In Mt,13b Gesù e i discepoli giunti nei dintorni di Cesarea, per la prima volta interroga i suoi discepoli. L'oggetto di questa prima interrogazione non concerne i discepoli, ma le varie opinioni che la gente si era fatta di lui. Infatti fin dall'inizio della sua attività di annunciatore e di guaritore la sua fama si era diffusa tra la gente e perciò i discepoli avevano potuto cogliere le diverse opinioni che correavano tra la gente su di lui. «La sua fama si diffuse subito dovunque nei dintorni della Galilea», Mc 1,28. La formulazione della domanda in Mc, 8,27b e in Lc 9, 18b è diretta. «Chi la gente dicono che io sia?». In Mt 16,13b è più indiretta. «Gli uomini chi dicono che sia il Figlio dell'uomo?». «Nella domanda di Gesù sorprende la giustapposizione linguisticamente efficace, di "uomini" e "il Figlio dell'uomo". "Figlio dell'uomo" non è qui usato come uno schema o come semplice sostitutivo del pronome personale, ma è un titolo cristologico in senso pieno.<sup>8</sup> Per Matteo Gesù è già come essere terreno il Figlio dell'uomo. La contrapposizione "uomini / figlio dell'uomo" si ripete al v 17 in altra maniera: "carne e sangue" /il Padre mio nei cieli". Ciò significa che il riconoscimento del Figlio dell'uomo non è possibile all'uomo naturale, Mt 11,27. Questo riconoscimento dev'essere donato, anche ai discepoli»<sup>9</sup>. I discepoli rispondono alla domanda di Gesù riferendo secondo Mc 8,28 tre opinioni: Giovanni Battista, Elia, uno dei profeti; secondo Lc 9,19 pure riporta tre opinioni: Giovanni Battista, Elia, uno degli antichi profeti che è risorto; secondo Mt, 16,14 quattro opinioni: Giovanni Battista, Elia, Geremia o uno di profeti. «La risposta dei discepoli. Che riportano l'opinione della gente elenca quattro [tre] modelli interpretativi della figura e dell'attività di Gesù. Egli è identificato con Giovanni, il Battista negli ambienti della corte di Erode Antipa, Mt 14,2; invece Elia è presentato da Gesù stesso il Battista come il profeta apocalittico. Il popolo si aspettava il ritorno di Elia. L'identificazione con *Elias redivivus*, "che deve venire", poneva Gesù sullo stesso piano del Battista, Mt 11,14; 14,2. Il profeta Geremia, come corrispondente di Gesù, è stato indicato solo da Matteo. Forse quest'ultima figura di profeta, contestato da quelli ai quali è inviato, nonostante l'autorità e la promessa salvifica di Dio, richiama il destino di Gesù, il profeta contestato nella sua patria, Mt 13,57»<sup>10</sup>. L'ultima opinione riportata identifica Gesù come qualcuno dei profeti. Pur nella varietà delle opinioni, tutte convengono nel ritenere Gesù come il Profeta, riconosciuto prima e dopo pasqua come "profeta grande in opere e parole" Lc 24, 19; è identificato con il profeta promesso da Mosè, Dt 18,15; Gv 6,14; 7,40; At 3,22. «Entrato Gesù in Gerusalemme, tutta la città fu in agitazione e la gente si chiedeva: "Chi è costui?", *tís estin outos*;». E la folla rispondeva: "Questi è il profeta, *ho prophētēs*, Gesù, da Nazaret di Galilea"», Mt 21,10-11.

Gesù non commenta le opinioni della gente, ma informato, ora desidera sapere cosa pensano i suoi discepoli di lui. Mt 16, 15; Mc 8,29; Lc 9,20. Infatti la domanda è introdotta con una piccola sfumatura avversativa. «Ma, *dè*, voi chi dite che io sia?». Il verbo essere, *einai*, non ha un valore ontologico, cioè «in senso greco o moderno:

<sup>8</sup>L'espressione "Figlio dell'Uomo" è un'auto denominazione di Gesù. «Non è necessario pensare a "Figlio dell'uomo" come un titolo in senso stretto, quanto piuttosto è importante scorgervi un'allusione al ruolo personalissimo che Gesù sapeva di dover svolgere per chiamata divina. Si tratta soprattutto di un titolo di funzione, che però lascia anche intravedere un livello personale unico nel suo genere: come in 1En 37-71», R. PENNA, *I Ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 143.

<sup>9</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 92. «La spiegazione più verosimile è che effettivamente Gesù impiegò l'espressione "Figlio dell'uomo" come un'autodesignazione; in un certo numero di casi può essersi insinuata la dove in origine non era stata usata. Ma essa non sarebbe mai stata aggiunta se non fosse stato noto che era stata impiegata molto prima da Gesù stesso», già presente nei loggia sulla predizione della sua morte, Mc 8,31; Mt 20,28, PENNA, *I ritratti originali*, 16, 142, nota 341.

<sup>10</sup> R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996, 370.

Gesù non pone una questione ai suoi discepoli sulla sua essenza atemporale, ma quella della sua missione storica in rapporto a Dio e al suo popolo, ed è ciò che la risposta di Pietro conferma; l'essere di Cristo consiste nell'incarico da compiere sulla terra a servizio di Dio e degli uomini»<sup>11</sup>. «Già la domanda che Gesù rivolge ai discepoli e che si distacca da quanto precede, fa capire che questi sono capaci, di una risposta migliore»<sup>12</sup>. Questa è espressa dal loro portavoce, Simon Pietro, presente nei tre sinottici con piccole sfumature, Mt 16,16; Mc 8,29a; Lc 9,29b. Sia in Matteo che in Luca la risposta è preceduta da una lieve avversativa, ma, *dè*. Pure nel contenuto della risposta di Pietro si danno piccole differenze che qualificano l'identità di Gesù. Per Simon Pietro Gesù, in Marco, è: «Tu sei il Cristo»; in Luca, con il verbo sottinteso: «Il Cristo di Dio», in Matteo: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio, di [quello] Vivente, *sy ei ho Christòs tou Theou, tou Zontos*». «La risposta, [la più completa] alla seconda domanda di Gesù che interpella i discepoli è data da "Simon Pietro". Questa designazione dell'interlocutore con i suoi due nomi prepara l'intervento di Gesù: "Beato Simone... tu sei Pietro...". La dichiarazione messianica di Pietro è stata in parte anticipata nella professione di fede dei discepoli che avevano accolto Gesù su la barca, dopo il misterioso incontro notturno sul lago, Mt 24,33. «La formula messa in bocca a Pietro è una sintesi della fede ecclesiale: Gesù è il Messia [Unto, Cristo] e il Figlio del Dio il vivente. Il titolo di "Messia", gr. *Christòs*, della tradizione evangelica comune a Marco e a Luca, viene presentato con l'appellativo caratteristico della comunità di Matteo: "Figlio di Dio". Egli è l'eletto, l'inviato definitivo di Dio per attuare il suo progetto salvifico nella storia. L'appellativo di "il vivente", dato a Dio, sottolinea questo aspetto della presenza e azione salvifica efficace di Dio come Padre nella storia umana, cf Mt 26,63», Sal 42,3; Gs 3,10; Os 2,1; Rm 9, 26; Ap 7,2<sup>13</sup>. Questa professione di fede cristologica-ecclesiale di Pietro prepara la risposta di Gesù, che precisa la nuova identità ecclesiale di Simon Pietro.

*La nuova identità di Pietro espressa da Gesù 17-19*

Questa seconda parte del brano, assente in Marco e in Luca, è propria ed esclusiva di Matteo. «Sotto il profilo letterario e tematico le parole di Gesù a Pietro si possono distribuire in tre piccole unità: un macarismo [beatitudine], v 17: una promessa che annuncia la missione, v 18 ; e l'investitura di Pietro, v 19»<sup>14</sup>. «Ciascuna strofa consta di tre righe. La prima riga è sempre introduttiva, la seconda e la terza presentano, in ogni strofa, un parallelismo antitetico»<sup>15</sup>. Nella prima strofa il verbo è al presente, nella seconda e terza sono al futuro

Prima riportiamo ognuno dei tre testi nella sua tripartizione: titolo e due esplicitazioni, poi segue la loro spiegazione.

*La beatitudine, v 17*

*«Beato sei, Simon Barjona,  
perché non carne e sangue ti [l'] ha rivelato,  
ma il Padre mio, che [è] nei cieli».*

La prima parola di Gesù rivolta a Pietro è una beatitudine. «La beatitudine in Luca e in Matteo comportano tre elementi: dichiarazione di felicità (*makários*), condizione di felicità (il soggetto qualificato) e motivo di felicità introdotto da *óti*, perché. Il *makarismo*, infatti, si distingue dalla benedizione, che vuole comunicare la felicità. Il *makarismo* riconosce che questa felicità è presente e si rallegra con colui al quale è rivolta. Forse l'interessato non se ne rende conto e deve prendere coscienza. La di-

<sup>11</sup> P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Delachaux et Niestle, Paris 1970, 243.

<sup>12</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 93.

<sup>13</sup> FABRIS, *Matteo*, 370.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 368.

<sup>15</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 77.

chiarazione di felicità dev'essere compresa a partire dalla parte finale delle beatitudine (perché *óti* ...) che esprime il motivo o il fondamento della felicità»<sup>16</sup>. Di solito nell'AT come nel NT la beatitudine non è rivolta ad una singola persona, ma ad un gruppo, o categorie di persone: «Beato te, Israele», Dt 33,29; «Beati i poveri in spirito», Mt 5,3-12; 11,6; 13,16. Gesù qui proclama beato un singolo discepolo: «Beato, *makários*, sei, Simon, Barjona». Il soggetto proclamato beato da Gesù è determinato da due nomi: Simon Bar Jona. «Pietro è conosciuto nel NT come Simome, in greco *Simeôn*, cinque volte in Matteo, in ebraico *Shimeôn*. Il patronimico Bar Jona, forse forma aramaica abbreviata di figlio di Giovanni, Gv 1,42, 21,15. Il riferimento a suo padre o ad un soprannome serviva a distinguere i due discepoli del gruppo dei dodici con questo nome Simon, Bar Jona e Simone, il cananeo o lo zelota»<sup>17</sup>. La beatitudine di Simone, Figlio di Giovanni ha due motivazioni, o perché, *óti*, una negativa e l'altra positiva, che formano un parallelismo antitetico. Il binomio "carne e sangue" con valore grammaticale singolare cioè di un unico soggetto, designano l'uomo nella sua limitatezza e caducità. Eppure questo uomo ha proclamato l'identità profonda di Gesù, il Cristo, il Figlio del Dio, quello Vivente. Se ha confessato Gesù come Messia Figlio di Dio questo è dovuto all'azione rivelatrice del Dio, il Vivente. Questo è il vero e reale fondamento della beatitudine. In sintesi, «nel contesto attuale si intuisce che la "rivelazione" divina riguarda l'identità profonda di Gesù, Messia e Figlio di Dio, che Pietro ha appena proclamato. In altre parole Pietro partecipa in modo esemplare alla condizione dei "piccoli" ai quali il Padre per libera e gratuita iniziativa rivela il progetto salvifico, che rimane invece nascosto ai "sapienti e agli intelligenti", Mt 11,25-26. Del resto lo statuto dei discepoli è definito dal fatto di essere beneficiari della conoscenza dei "misteri del regno dei cieli, Mt 13,11; essi sono detti "beati" perché sono partecipi di quella rivelazione-conoscenza che molti profeti e giusti hanno atteso e sperato, Mt 13,16.17. Anche nel testo di Mt 16,17 si avverte il contrasto tra Simone, il Figlio di Giona, *bar Jonàh*, limitato e debole nella sua condizione umana e storica, "carne e sangue", e l'iniziativa gratuita ed efficace del "Padre che è nei cieli"» «spesso in contrapposizione a Dio, 1Cor 15,50»<sup>18</sup>

Nella terza frase il testo riporta la motivazione positiva della beatitudine di Pietro. La frase è composta da due elementi uno semplice e l'altro composto. Primo, la congiunzione avversativa, ma, *allà*, ha la funzione di accentuare l'assoluta importanza umana di Simone figlio di Giovanni e l'assoluta azione di Dio. Secondo, il soggetto, del verbo sott'inteso al tempo passato remoto o aoristo, *apekàlypse*, è qualificato da: articolo determinativo, il, *ho*, Padre, *patēr*, precisato dal pronome personale al genitivo specificativo, mio, *mou*, cioè del parlante Gesù. Terzo, un'ulteriore precisazione di questo Padre, con altro articolo determinativo e verbo sott'inteso, il, *ho*, quello che, è, nei cieli. «Certo, soltanto "il Padre mio nei cieli" è alla lettera un uso linguistico matteano». In sintesi, «la rivelazione, il disvelamento della realtà divina, è sempre e soltanto dono di Dio. L'uomo naturale, per sé, non è capace di comprenderla. Che cosa è stato rivelato al discepolo? La proposizione non ha oggetto, nemmeno un *taûta* [queste cose) come la constatazione simile di 11,25. Secondo il senso, andrebbe tradotta: "il Padre mio ti ha donato (la) rivelazione. In primo luogo la rivelazione abbraccia la professione di fede cristologica di Pietro. Inoltre essa è il fondamento delle tradizioni cristiane, delle quali il discepolo è garante»<sup>19</sup>.

*La seconda strofa precisa la futura competenza di Pietro, v 18.*

<sup>16</sup> M. DUMAIS, *Il discorso delle montagna. Stato della ricerca. Interpretazione. Bibliografia*, ELLDICI, Leumann (Torino), 1999, 157.

<sup>17</sup> FABRIS, *Matteo*, 371, e nota 6.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 170-171; GNILKA, *Il vangelo*, 2,96.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 96.

«E io ti dico:

“Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte della morte non prevarranno contro di essa”».

Anche questa seconda frase si compone di tre elementi. La seconda parola di Gesù rivolta a Pietro è una promessa e quindi i verbi, eccetto il primo al presente, sono al futuro. La promessa si compone di due parti, una positiva e l'altra negativa. La promessa positiva di Gesù gioca sul binomio: Pietro-Pietra, nuova identità di Pietro, edificherò la mia Chiesa, azione di Gesù.

La *e, kai*, congiunge la prima frase con la seconda. Come Pietro ha dichiarato l'identità di Gesù, il Cristo, il Figlio del Dio, il Vivente, così Gesù dichiara a Pietro la sua nuova identità che è diventato per dono di Dio. «E lo ti dico»: «la promessa fa leva sul nome di Pietro, il quale al femminile significa “pietra”<sup>20</sup>. Nella tradizione biblica questo simbolo esprime solidità e durata, (cf Mt 7,23), indica Dio<sup>21</sup>, il Messia, Abramo, in quanto capostipite del popolo d'Israele, Is 51,1-2<sup>22</sup>, e nel NT viene usato in riferimento a Gesù, Mt 21, 42-44; Rm 9,33; 1Pt 2,4-8. Pertanto, secondo la sensibilità biblica, diventa interpretativo della sua funzione e missione nella chiesa»<sup>23</sup>. Questa importanza è documentata dalla frequenza con cui il NT usa questo nuovo nome funzionale dato a Simone. Secondo Gv 1,42 fin dal primo incontro con Gesù Simone figlio di Giovanni viene chiamato. Pietro-Pietra. Se nella tradizione biblica «il nome indica la stessa persona, cambiare ad una persona il nome, significa imporgli una nuova e futura personalità funzionale e relazionale con la persona che lo ha fatto. Così il cambio di Abramo in Abraham (Gn 17,5), di Giacobbe in Israele (Gn 35,10) di Mattatia in Sedecia (2Re 24,17), Simone, in *Pietro-Kepha*, significa imporgli una nuova personalità funzionale e quindi relazionale con Jahve»<sup>24</sup>. «La definitiva identità, formale e sostanziale di *pétra* e *Pétros* ci è però confermata soltanto dalla forma aramaica presupposta al logion, che si può ricostruire con provata certezza: *pétra* = *kêfa*' = *Pétros*. In nessuno altro passo del NT, il singolo cristiano è chiamato *pétra*; il credente è piuttosto *lithos* nell'edificio spirituale del corpo di Cristo, 1Pt 2,5. *Pétros* in persona, e non la sua professione di fede o la sua fede, è tale *pétra*»<sup>25</sup>. Infatti «in greco il gioco sul nome non è perfetto, perché le forme nominali sono leggermente diverse: “Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò”. In aramaico il testo suonerebbe così. “Tu sei *Kepha* e su questa *kepha* io edificherò la mia chiesa”»<sup>26</sup>.

Con una *e, kai*, di ripresa rimarcata dall'aggettivo dimostrativo femminile concordato non con *Petros*, ma con *pétra*, *kai epi tautē pétra* e il verbo al futuro, Gesù indica la sua seconda azione su Simone diventato Pietro-Pietra. «E su questa pietra edificherò la mia chiesa». L'affermazione di Gesù comprende quattro dati. La ripresa del termini pietra determinata dall'aggettivo dimostrativo “questa”. Questa pietra, Simone-Pietra, è il fondamento che regge il futuro edificio che Gesù edificherà.

<sup>20</sup> «Sembra che *Petros* non sia stato un nome corrente prima e al tempo di Gesù; deriva dall'aramaico *Kêphah-Kîpha'* (h) che indica sia il nome proprio, sia la “pietra”. Tuttavia per spiegare il gioco “Pietro”-“pietra” non è necessario ricorrere all'aramaico; anzi in greco viene reso meglio attraverso il cambiamento di genere che da maschile diventa femminile, indicando prima la persona e poi la sua funzione. Il nome *Kêphas* si trova nel NT 9 volte (Gv 1,42; 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; Gal 1,18; 2,9.11.14) ed è conosciuto soprattutto nelle comunità paoline», GRASSO, *Il vangelo*, 411, nota 73.

<sup>21</sup> Cf Dt 32,30-31.37, Sal 18,2; 71,3; 78,35: 95,1, *Ibidem*. 411, nota 74.

<sup>22</sup> Cf Sal 118,22-23; Is 28,16-17; Dn 2,34-35. *Ibidem*, 411, nota 75.

<sup>23</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 411.

<sup>24</sup> Cf J. MCKENZIE, *Nome, Dizionario Biblico*, Cittadella, Assisi 1973. 660: X: LÉON-DUFOUR, *Nome, Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1972, 764.

<sup>25</sup> O. CULMANN, *pétra*, *GLNT*, 10, 119-120.

<sup>26</sup> R. E. BROWN, a cura, *Pietro nel Nuovo Testamento. Un'indagine ricognitiva fatta in collaborazione da studiosi protestanti e cattolici*, Borla Roma, 1988, 209

Il sostantivo composto greco «*oiko-domē*, ha vari significati; in senso oggettivo «come *nomen rei actæ*, indica edifici sacri in senso proprio e figurato, come *nomen actionis*, costruzione, erezione. La radice *oikodom-* designa l'attività del costruire in senso lato. Nei passi con *oikodomeō*, che hanno rilevanza teologica, prevale, sul piano contenutistico e statistico, il significato di costruire, edificare. L'oggetto – espresso o sottinteso – è sempre la *ekklēsia* (Mt 16,18; 1Cor 14,4b). Nel passo di Mt 16,18, che probabilmente ritenuto una variante di questo logion "l'edificazione futura del tempio messianico coincide con la futura *ekklēsia*. Qui si fa capire che l'edificazione avviene nell'esercizio di un potere conferito da Gesù, che si esplica mediante l'insegnamento e la guida"»<sup>27</sup>. Pietro è la Pietra costituita da Gesù stesso. Non è però Pietro che edifica sul proprio fondamento la sua chiesa, ma è Gesù stesso che edificherà in prima persona il proprio edificio sociale-cristiano. Questa azione di Gesù non è limitata solo al futuro prossimo ma si estende anche al futuro remoto senza limiti cioè ai successori di Pietro?<sup>28</sup> Se da una parte l'azione del Gesù storico è all'origine, non ripetibile, dall'altra parte non cesserà di essere sua azione di edificare. Il Gesù storico morto-risorto resta l'unico fondatore dell'unica chiesa cristiana, non nel senso della sua strutturazione storico-socio-giuridica, ma della sua identità profonda. La chiesa è infatti caratterizzata come propria o mia, di me di Gesù. «Il *moû* sottolinea questo concetto. In tal modo è creato il nesso con la professione messianica di Simone. E' giusto parlare, per Mt, di *ekklēsia tou̱ Xristou̱*, espressione che nel NT ha corrispondenza soltanto in Rm 16,16 (al plurale). Ciò significa che in questa *ekklēsia* si trovano radunati tutti coloro che – al pari di Simone – riconoscono in Gesù il Cristo, il Figlio di Dio. Ma il legame col Messia Gesù implica d'altronde anche il legame col Gesù terreno e con la sua parola. L'incoronamento della promessa nella vita di Gesù terreno lo conferma: comunione ecclesiale e comunione dei discepoli. A ciò s'aggiunge l'aspetto universale [sottolineato dall'articolo determinativo, la, *tēn*, mia chiesa]. Anche i seguaci di Gesù che non appartengono al popolo d'Israele hanno accesso a questa *ekklēsia*. Certo, l'aspetto universale non viene enunciato esplicitamente. Tuttavia esso risulta dalla condizione posta per essere ammessi, che consiste nell'accettazione della fede in Gesù quale Cristo e Figlio di Dio espressa da Pietro. In questo senso è vero che il testo rimanda a Mt 28,16-20. Poiché è logico usare il termine *ekklēsia* dove si parla dell'universale popolo di Dio, e il termine "comunità" dove il riferimento è alla comunità locale, per il nostro *loghion* è decisamente il caso di usare il primo. Mt incontra il concetto di *ekklēsia* nella tradizione cristiana. Si dovrà riconoscere che questo concetto ha trovato la sua connotazione nel giudaismo ellenistico. Quindi gli è connaturale sin dall'inizio un'impronta antinomistica. Esso fa capire che il cristianesimo non è semplicemente il prolungamento del giudaismo. Nel riprendere tale termine Mt gli fa subire, al riguardo, una certa mutazione di senso. Egli sviluppa una sua posizione nei confronti della legge caratterizzata dal fatto che la Legge e i profeti devono trovare compimento (cf 5,17.20). Tuttavia egli evita la designazione di "sinagoga" [venire assieme, riunione, che poi si identificherà con l'edificio della riunione] per la comunità dei discepoli di Gesù, che ha potuto essere usata nel cristianesimo primitivo, Gc 2,2. Matteo addirittura interpone una chiara distinzione tra *ekklēsia* e sinagoga, parlando ripetutamente delle loro sinagoghe, 4,23; 9,35; 10, 17; 12,; 13,,54; 23,34. In tutti questi passi il riferimento è sempre all'edificio in cui si raduna la comunità giudaica. E' lecito ritenere che nella conservazione di *ekklēsia* da parte di Mt abbia in-

<sup>27</sup> J. PFAMMATTER, *oikodomēō*, *NDENT*, 2,554-560.

<sup>28</sup> «Nel logion non si fa parola di alcun successore; il suo significato si basa tutto sulla coppia di termini Pietro-*ekklōsia*. Il logion dice soltanto che la chiesa che verrà edificata nel futuro si fonda su quella roccia unica che è la persona, storicamente limitata e definita, di Pietro», CULLMANN, *Pétros*, *GLNT* 10, 147.

fluito anche le teologia dei LXX. In questi il popolo d'Israele, radunato in assemblea, è detto ripetutamente *ekklēsia*. Separazione esterna – dall'edificio della sinagoga – e continuità teologica caratterizzano pertanto l'ecclesiologia di Matteo. Perciò l'accento cade ancora sulla particella *moû*, mia, il che conferisce alla chiesa una dimensione escatologica. La *ekklēsia tou̇ Xristoû* è stabilita per il tempo finale<sup>29</sup>.

La solita e, *kaí* congiunge l'aspetto positivo a quello negativo con il verbo al futuro, v 18b. «E le porte dell'Ade non prevarranno su di essa».

“Essa” potrebbe indicare sia la chiesa che la pietra. «Con l'opinione comune riteniamo che l'“essa” si riferisca alla chiesa della frase, sebbene il pronome femminile greco *autēs* permetterebbe il riferimento sia all'una che all'altra»<sup>30</sup>.

L'espressione porte dell'Ade, indica in modo immaginativo la parte per il tutto. Le porte sono la difesa della città entro le mura. Se si riesce a sfondare le porte la città è tutta nella mani del nemico. Perciò le porte indicano la sua potenza. Questa città che potrebbe sopraffare, prevalere, vincere, *kat-ischýsousin*, la chiesa sono le porte, la *pars pro toto*, è l'Ade. Il termine della mitologia greca corrisponde al mondo inferiore e soggiorno dei morti, inferi, inferiori, l'insieme dei quali costituisce l'inferno, lo *Shéol* ebraico, Gn 37,37; Is 38,10; Sap 16,13. «Gli abitanti dello *Shéol* sono detti *rephaïm*, Is 14,9», e «l'assemblea dei *rephaïm*» è quella delle ombre, i morti, Prov, 21,16<sup>31</sup>. I *rephaïm*, sono i defunti, gli spiriti dei morti, i non guariti. Come Jahve così il risorto mantiene «il suo potere anche sullo *Shéol*»<sup>32</sup>. Nella teologia dello *Shéol* non appare la potenza del demonio. In sintesi, vari sono i motivi per cui le porte degli inferi non vinceranno la chiesa. La sua potenza è la sua impotenza, quella del finire sopraffatta dalla sua finitezza: oltre all'uomo nella sue dimensioni bip-sichiche-culturali, le sue opere materiali e strutture sociali, e lo stesso cosmo vengono finiti dalla loro finitezza. Oltre ogni essere umano nella sua profonda identità di persona in relazione, anche la struttura storico-sociale della chiesa non sarà distrutta nella sua funzione mediatrice della salvezza, perché troveranno il loro compimento o trasformazione come risorti e come regno di Dio: interrelazione beatifica o vita eterna. Ma questo non implica la vittoria universale della chiesa su ogni altra struttura storica sia religiosa che laica. La chiesa non è il Regno di Dio in terra. Essa potrà continuare fino alla fine della storia anche informemente variamente ridotte. Questa sua indefettività si fonda sul suo fondatore saggio e forte, che ha vinto la morte, Gesù Cristo. «Io sono il Primo e l'Ultimo è ho il potere sopra la morte e sopra gli inferi», Ap 1,18. Egli ha fondato la sua chiesa non sulla sabbia, ma sulla roccia-Pietro. Questi però è tale non tanto per la sua fede personale, ma perché, in quanto uomo dell'inizio della sequela ha ricevuto dal Padre la rivelazione o atto e contenuto della sua professione di fede in Gesù Cristo il Figlio di Dio, 16,17, perciò ne è il garante, per cui non solo è pietra di fondamento, ma anche pietra di difesa o porte della chiesa, contro l'impotenza assoluta del regno dei morti. «Questa promessa è combattiva. E' meno opportuno vedervi formulata l'assicurazione che gli appartenenti alla chiesa erediteranno la vita eterna. Piuttosto mediante il fondamento, la roccia, si fa intravedere alla chiesa fino al tempo finale la permanente protezione di Cristo suo Signore»<sup>33</sup>.

*La terza fase completa la seconda, come questa dà corpo alla prima. La consegna della chiavi o del potere e del suo esercizio, v 19.*

*«A te darò le chiavi del regno dei cieli*

<sup>29</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 98-100.

<sup>30</sup> BROWN, *Pietro*, 108, nota 208.

<sup>31</sup> P. VAN IMSCHOOT, *Théologie del l'Anciene, Testament II, L'homme*, Desclée, Paris, 1959, 51 e 50, nota 21,

<sup>32</sup> G. GERLEMANN, *šeōl*, *DTAT*, 2, 759.

<sup>33</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 103.

*e ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli  
e ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli».*

Non solo Pietro è la *Kefa* sui Gesù costruirà la sua chiesa, ma anche ne riceve la pienezza d'autorità e del suo esercizio. Il dono dell'autorità è simbolizzato dal possesso delle chiavi della porta della chiesa. «L'immagine delle chiavi è antica e se ne può rintracciare la presenza fin nell'antico Egitto. Già nell'antichità era possibile chiudere palazzi e templi con robuste chiavi. Chi apriva e chiudeva doveva prendersi cura della sicurezza di chi entrava ed usciva»<sup>34</sup>. In Is 22,22, durante il regno di Ezechia vengono tolte le chiavi della casa di Davide al maggiordomo Sebna e date a Eliakin. «Ed io porrò sulla sua spalla la chiave della casa di Davide; se egli apre, nessuno chiuderà; se chiuderà nessuno potrà aprire». Secondo Luca, nell'ultimo dei tre guai contro i dottori delle legge o teologi 11,52 Gesù minaccia di dottori della legge di aver «tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l'avete impedito». «Gli scribi, avendo la chiave della interpretazione della Legge, hanno perciò il potere aprire il Regno di Dio agli altri» e a se stessi e per conseguenza «non favoriscono l'adesione al popolo ebraico al messaggio evangelico»<sup>35</sup>

Con un duplice versetto parallelo antitetico si indica la duplice azione di Pietro, legare e sciogliere, il corrispettivo oggetto e la conferma divina dell'azione ecclesiale sulla terra di Pietro e di Dio in cielo. Prima viene precisato l'oggetto. Un pronome neutro, *hò*, cioè, *quidquid, tutto ciò che*, seguito da una congiunzione subordinata ipotetica, *eàn* o *àn* che non indica dubbio, ma l'attesa di una eventuale un'azione futura.

Con un duplice *e* congiuntiva viene chiarita la funzione della chiavi donate da Gesù a Pietro. La competenza viene espressa da una coppia antitetica di verbi al futuro singolare, che hanno come soggetto Pietro. Egli potrà legare, *dēsēs*, legherai, *deō*, legare e *lysēs*, scioglierai da *lyō*, sciogliere. «Legare e sciogliere si trova in Mt 19b e 18b, come designazione metaforica dell'autoritativo agire ecclesiastico. Qui si suppone che alla basa ci sia un uso linguistico giuridico rabbinico col significato, di infliggere e annullare la scomunica della sinagoga come provvedimento disciplinare, ma anche con valore magisteriale di un'interpretazione vincolante della legge col significato di "proibire e permettere. Il potere di *legare* e *sciogliere* viene conferito secondo Mt 16,19b a Pietro e secondo 18,18 all'intera comunità dei discepoli. Esso è espressione dell'unione permanente dell'*ekklēsia* post-pasquale col Signore, il cui potere l'apostolico o la comunità dei discepoli rivendicano, facendo memoria. "Legare e sciogliere acquistano" sempre più in epoca post-apostolica un significato giuridico-ecclesiale. Nella tradizione giudeocristiana prima e al tempo di Mt sono già presenti i presupposti per una comprensione del legare e dello sciogliere nel senso del potere magisteriale e disciplinare. Mt 16,19b viene spesso riferito più al "potere magisteriale" e 18,18 più al "potere disciplinare". In ogni caso si tratta in fondo dell'uso vincolante delle misure che Gesù ha disposto nel compimento della sua missione salvifica. La tradizione neotestamentaria (cf special, Gv 20,23 e Mt 18, 15.21-35) col tema dello sciogliere sottolinea specialmente l'incarico, conferito da Gesù alla chiesa, di rimettere i peccati agli uomini, seguendo il suo esempio e in accordo con lui»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 102. Ancor oggi le chiavi della Basilica del Santo Sepolcro sono detenute e trasmesse in eredità da un'antica famiglia musulmana di Gerusalemme.

<sup>35</sup> G. ROSSE', *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma, 1992, 474 e 475, Il tema delle chiavi appare, anche se in senso traslato in Ap, 3,7 «Così parla il Santo, il Verace: Colui che ha la chiave di Davide/ quando egli apre nessuno chiude/ e quanto chiede nessuno apre».

<sup>36</sup> *lyō*, DENT, 2.235-236-

Questo accordo viene confermato dalla duplice ripetizione di luoghi antitetici, sulla terra, *epí tēs gēs* e nei cieli, *en toís ouranoís*, cioè da Dio, seguiti da due corrispettivi participi perfetti passivi teologici «legato, *dedeménon*, e sciolto, *lelyménon*. «Le decisioni di carattere dottrinale prese da Pietro vengono confermate nel presente da Dio (= “nei cieli”) o dal tribunale celeste. Il medesimo complesso di motivi è riscontrabile nel giudaismo. Si pensa che il tribunale celeste fosse formato da angeli. L’idea del giudizio escatologico è più lontana, proprio se si includono anche decisioni disciplinari. Il cristianesimo più antico non conosce ancora queste durezza (cf 1Cor 5,5b)»<sup>37</sup>. Il processo giurisdizionalista è stato sviluppato dalla teologia ermeneutica cristiana africana «Si potrà così constatare che gli elementi che porteranno un a una dottrina del primato sono stati messi insieme non a Roma, ma nel Nordafrica»<sup>38</sup>.

#### *Conclusione, v 20*

«A questo punto il nostro evangelista riprende l’ordine da Mc 8,30, ma lo muta. Anzitutto, l’ingiunzione è attenuata (disporre, *diesteílato*, invece di imporre, *epetímēsen*). Quindi, si dice esplicitamente su che cosa i discepoli devono tacere: sul fatto che Gesù è il Cristo. Mentre la professione messianica di Pietro in Marco non era ancora perfettamente adeguata e richiedeva in certo modo di essere corretta, in Matteo invece essa si configura come l’espressione completa della fede cristiana. Anche il nostro evangelista non sviluppa alcuna teoria del segreto messianico. Forse il comando di tacere segna a questo punto lo stacco letterario. La prima grande parte del vangelo è terminata. La seconda ha inizio con l’annuncio della passione ai discepoli. L’istanza cristologica emerge in maniere più esplicita»<sup>39</sup>.

In sintesi, «a questo punto ci si può domandare come l’evangelista Matteo, che scrive dopo la morte di Pietro, veda attuata la promessa di Gesù relativa alla funzione ecclesiale e al contempo magisteriale autorevole di Pietro. Non credo che il testo attuale di Matteo sia stato dettato da preoccupazioni polemiche nei confronti del ruolo di Paolo o di quello di Giacomo nella chiesa di Gerusalemme. Data la spiccata preminenza che ha la figura di Pietro nel primo vangelo – in accordo del resto con i dati della tradizione comune - si può pensare che Matteo voglia dare autorevolezza alla sua tradizione evangelica ricollegandola ad un capo storico indiscusso: Pietro. Perciò si può dire che nella prospettiva ecclesiologica di Matteo il ruolo e il compito di Pietro, in forme e in modi storicamente variabili, devono continuare, dal momento che la chiesa, sulla base della promessa di Gesù, deve durante fino alla fine dei tempi»<sup>40</sup>.

### **3. L’Imperativo antropologico**

Il messaggio del testo matteoano ha una evidente rilevanza teologico-cristologica, la rivelazione dell’identità filiale di Gesù donata a Pietro dal Padre e tramite lui ai discepoli, alla chiesa, all’umanità intera, ma soprattutto ecclesiologica: l’edificazione della chiesa da parte di Gesù sulla Pietra che è Pietro. Questa dimensione potrebbe essere a sua volta considerata nella sua ricezione storica, nella sua valenza primaziale papale e nella sua attuale dimensione ecumenica. Qui, dopo a qualche richiamo all’interpretazione occidentale e orientale e alle posizioni antitetiche in seguito alla riforma, sembra opportuno delineare qualche tratto della figura di Pietro come emerge dal testo matteoano all’interno del primo vangelo. «Rispetto a Marco,

<sup>37</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,105.

<sup>38</sup> ID., *Pietro*, 233.

<sup>39</sup> ID., *Il vangelo*, 2,105.

<sup>40</sup> FABRIS, *Matteo*, 374.

Matteo attribuisce importanza maggiore alla persona di Pietro, sia in senso positivo che negativo»<sup>41</sup>.

In Occidente, secondo Giustino martire nel *Dialogo contro Trifone*, 100,4 Gesù ha dato a Simone il soprannome di Pietro, perché gli è stato rivelato che egli è il Cristo, il figlio di Dio. Similmente Ireneo di Lione, nel *Contro le eresie*, 3,13,2 fa leva sul v 17 contro l'opinione gnostica secondo cui soltanto Paolo avrebbe ricevuto dal Signore tutta la rivelazione. Tertulliano, premontanista, nella sua *Prescrizione hæreticorum*, 22, si appella la v 18 ss, per combattere gli gnostici. Diventato montanista nello *Scorpiace*, 10,9,1 scrive: «Nel caso che tu credessi che il cielo sia tuttora chiuso, ricorda che il Signore, qui sulla terra, ha lasciato le chiavi di esso a Pietro e, tramite Pietro, alla chiesa», ma questa non avrebbe il potere di rimettere i peccati, riservato agli uomini in possesso dello Spirito. Cipriano nell'epistola 33,1 vede in Mt 16,18 la fondazione dell'episcopato monarchico. Nel *De ecclesiæ unitate*, 4, ritiene che il primato di Pietro consista nel suo essere il primo chiamato, «*quem Deus primum elegit et super quem ædificavit ecclesiam suam*». Ilario di Poitiers nell'epistola 71, 3 celebra Simone come «*beatus coeli janitor et felix ecclesiæ fudamentum*». Ma ritornato dall'Asia Minore, in cui ha composto il suo *De Trinate*, in 6,36 ss, ritiene che la roccia di Pietro sia la sua fede. Per la chiesa occidentale l'incentramento ecclesiologico del primato di Pietro a Roma viene in modo particolare dai padri dell'Africa settentrionale. Ottavio di Milevi così scrive al suo avversario Permaniano: «Sai perfettamente che in Roma è stata in primo luogo assegnata la cattedra episcopale, affinché sieda su di essa il capo di tutti gli apostoli – è per questo che gli fu anche assegnato il nome di Cefa – e affinché in questa unica cattedra sia salvaguardata l'unità di tutti». Ambrogio di Milano intende così Mt 16,18: «La roccia è la tua fede... Se sei una roccia, sei nella chiesa, poiché la chiesa poggia sulla roccia». Per il vescovo di Milano il primato romano è certo: «*Ubi Petrus, ibi ecclesia*». Ma distingue e limita tale primato. «*Primum confessionis utique non honoris, primum fidei non ordinis*», per *ordo* s'intende la giuristizione? Agostino in polemica contro i pelagiani afferma: «*Roma locuta est, causa finita*». Però nella revisione delle sue opere, *Retractationes*, 1,20,2 da una parte ha scritto che la chiesa è fondata sull'apostolo Pietro come su una roccia; dall'altra parte ripetutamente intende il passo in altro modo: Cristo è la roccia della chiesa e Pietro il rappresentante, che possiede le chiavi del regno, lasciando al lettore la scelta. Girolamo, segretario per due anni, del papa Damaso, intende Mt 16,18 in un duplice senso: la roccia è Cristo, ma può essere detto che anche Pietro è roccia; nel v 19b vede anche il potere generale della chiesa di rimettere i peccati, ma non come esclusiva autorità di Roma, limitando così il primato romano. Con il Papa Leone Magno si giunge in occidente ad una certa conclusione sull'interpretazione di Mt 16, 18-19. Giocando sullo stretto rapporto tra Pietro e Pietra (Cristo) afferma: «*Anche tu (Simone) sei pietra, poiché mediante la mia fede tu sei fondato, affinché possa avere parte a quell'autorità che mi è propria*». Grazie a questo legame, Pietro è fondamento della chiesa e detentore delle chiavi. Il v 19 comprende anche il potere di rimettere i peccati e il potere disciplinare. Gregorio Magno accanto a Mt 16,18-19 cita Gv 21,17 e Lc 22,31 a sostegno del primato romano del Papa, «in virtù del quale egli porta la responsabilità di tutta la chiesa», Ep. 5,21.

Per la teologia medioevale s. Tommaso comprende il v 18 in un duplice senso; la chiesa è fondata sulla confessione di Pietro e con lui tutta la chiesa o su la Pietra da lui confessata che è Cristo, 1Cor 10.4 e conclude: «scelga il lettore quale di queste due sentenze *sit probabilior*», *Cat. Aur*, 1,16,3. In Sintesi, «nell'esegesi dei Padri occidentali e poi anche nei teologi medioevali (incluso Tommaso d'Aquino), sorpren-

<sup>41</sup> A. SAND, *Excusus 10. Pietro nel vangelo di Matteo. Il vangelo secondo Matteo. Volume primo. Matteo 1,1 – 16.20*. Morcelliana, Brescia 1992, 483.

dentemente, poca attenzione è stata riservata a questo testo nello stabilire l'autorità della chiesa romana». <sup>42</sup> Cornelio a Lapide (1637), così riassume il significato del v 18 per la teologia controversistica cattolica fino al Vat II : «Primo, a Pietro si deve attribuire il *principatum Ecclesiae*, dopo la morte e risurrezione di Gesù, Gv 21,17; secondo, a questa pietra razionale, cioè a Pietro, quale capo di tutti gli apostoli e di tutta la chiesa, incombe immediatamente dopo Cristo *curam et regiminem*; la chiesa è basata e solidificata su Pietro, in quanto è vicario di Cristo, non può errare nella fede», *Comm.* 1,2,16.

Per i riformanti il teso matteano viene variamente inteso, ma in fondo esso non fonderebbe la successione petrina e quindi il primato romano. Secondo Lutero «i beni spirituali non sono ereditabili come i beni di questo modo. La roccia non è Simone, ma Cristo. Le chiavi non sono conferite a lui, bensì ad ogni credente, alla chiesa intera, che grazie alla fede sta salda e incrollabile. Tutti i Riformatori concordano nel sostenere che la promessa fatta a Pietro riguarda la fede (così Calvino, Zwingli, Melantore). Le linee fondamentali dell'interpretazione dei riformatori esercitano una loro influenza, sul piano sistematico-teologico, fino ai testi dottrinali del presente» <sup>43</sup>.

In Oriente la figura di Pietro e soprattutto la sua funzione primaziale è meno documentata. Ignazio di Antiochia nella sua lettera ai Romani riconosce la presenza di Pietro e Polo a Roma. «Io vi comando non come Pietro e Paolo. Quelli sono apostoli, io un condannato», Rom. 4,3, ma non menziona il primato di Pietro, pur nominandolo prima di Paolo. Né rivolgendosi, come nelle altre lettere, alla chiesa dei romani, non parla del posto di Pietro, pur lasciando capire che sa dal suo martirio, però accenna alla preminenza di questa comunità che «esercita la presidenza, *prokathētai*, nel luogo dei romani» (*Rom*, Prol. 5). Origine, commentando Mt 16,17 estende da ogni autentico cristiano ciò che Gesù ha detto di Pietro. Forse «in polemica con la dottrina primaziale romana» <sup>44</sup>. «Ora se avremmo detto anche noi come Pietro: Tu sei il Cristo, Figlio di Dio vivo (...) diventeremmo Pietro. Pietra è ogni imitatore di Cristo. E su ogni pietra di tal genere viene edificato tutto l'insegnamento della chiesa e il modo di vivere conforme ad esso» (*Com.* 12, 10). Crisostomo intende la roccia su cui Gesù fonda la chiesa «la fede della confessione» di Pietro (*Om.* 54,2). «A quanto pare, la chiesa orientale ha sempre scorto nel testo matteano la preminenza della fede che Pietro possedeva. Tale interpretazione vale tanto per Cirillo di Gerusalemme (m. 386) quanto per G. Damasceno, (m. 749) il quale dichiara "Su di essa (la fede) la chiesa fu edificata come su una roccia". Eusebio di Cesarea, (m. 339) che dopo la svolta costantiniana, collega il passo matteano a 1Cor 10,4 e ne deduce che secondo Mt 16,18 il fondamento della chiesa è Cristo. Didimo il cieco, (m. 398) che polemizza con la dottrina ariana, pone la sua interpretazione in tutto e per tutto al servizio della lotta antiariana. Pietro, la roccia delle chiese in virtù del suo potere delle chiavi apre le porte del regno di Dio a quei credenti che si attengono saldamente alla vera fede. In questo contesto le porte dell'Ade sono equiparate alla dottrina degli eretici. (Sorprende il plurale "le chiese" invece che la "mia chiesa"). Anche per Epifanio di Salamina Pietro (m. 403) è garante della fede genuina in Dio uno e trino E' probabile che egli abbia collegato anche il potere delle chiavi e di legare e sciogliere alle decisioni di fede. In modo del tutto simile i cappadoci insistono sulla preminenza della fede di Pietro. Da essa deducono la posizione privilegiata di roccia infrangibile e detentore delle chiavi. Va notato che secondo Gregorio di Nissa (m. 394) il potere di legare e sciogliere, di cui parla il v 19, tramite Pietro

<sup>42</sup> BROW, *Pietro*, 102, nota 189.

<sup>43</sup> GNILKA, *Excusus*, 5, 117-122.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 117.

viene comunicato ai vescovi. Presumibilmente, in questo caso si deve pensare al potere di rimettere i peccati. Se da uno sguardo d'insieme, alle linee dominanti dell'interpretazione che abbiamo colto nella chiesa orientale, ne risulta che la preminenza di Pietro è pressoché fuori discussione, a prescindere dalla posizione di Origene. Merita attenzione l'accento posto sulla fede, e non soltanto nel senso che la roccia è la fede, bensì anche nel senso che Pietro stesso può essere considerato garante fidato della fede tramandata. Possibilità di successione vengono considerate in collegamento con il passo di Matteo senza peraltro tenere presente un possibile riferimento a Roma»<sup>45</sup>.

In sintesi, il testo matteoano, relativamente valorizzato dalla teologia patristica e medioevale, a partire dalla riforma, è diventato in occidente motivo di scontro tra cattolici e protestanti.

Per la teologia riformata si può così riassumere: 1. soprattutto nel secolo scorso, si è negato l'autenticità storica del testo. 2. La chiesa è fondata sulla fede personale di Pietro. 3. Vera pietra di fondamento non è Simon Pietro, ma Cristo. 4. In questo senso non si dà successione petrina. 5. Le chiavi non sono conferite a Simon Pietro, ma ad ogni Credente, quindi all'intera chiesa.<sup>46</sup>

Per la teologia cattolica così Congar riassume il significato di Mat 16,13-19: «1. Pietro è l'inizio della chiesa, che sarà edificata sulla sua fede che egli ha confessato per primo. 2 La chiesa avrà la solidità di ciò che Cristo edificherà su questa roccia che è Pietro nel momento in cui, per una grazia dall'alto, questi confessa la sua fede in Gesù Messia e Figlio di Dio. 3. Pietro ha ciò che avranno i discepoli, cioè l'autorità spirituale, e forse l'ha ricevuta nello stesso tempo che loro; tuttavia, essendo il primo nell'apostolato e il sovrintendente che apre e chiude l'accesso del Regno, egli possiede questa autorità in modo preminente. 4. I cattolici pensano inoltre che queste promesse hanno una portata e un valore per tutta la storia della chiesa, contro la quale non devono prevalere le porte dell'inferno e nella quale deve esercitarsi il ministero delle chiavi e quello del legare e sciogliere di cui Pietro singolarmente, poi tutti gli apostoli, sono investiti»<sup>47</sup>.

Dopo questo breve presentazione della storia dell'interpretazione sul primato petrino, sembra ora utile presentare qualche tratto della figura di Pietro come emerge dal vangelo di Matteo, rimettendo la questione dell'autorità primaziale del papa e soprattutto del modo/i storico/i del suo esercizio nella rilettura di Mt 18: la vita della comunità cristiana.

Nei vangeli, soprattutto sinottici, dopo Gesù. Pietro è la figure apostolica più importante. «Marco menziona 25 volte Simon/Pietro; fra queste è contata l'insolita determinazione più precisa di Andrea in Mc 1,16 (a partire da suo fratello e non, come di solito altrove, dal padre). Matteo menziona parimenti 25 volte Simon/Pietro, e Luca cita 30 entrambi i nomi. In Marco però è citato più frequente in relazione all'ampiezza del suo vangelo»<sup>48</sup>. In particolare Matteo nomina Pietro in modo variegato. «Il nome familiare "Simone" è raro e viene usato come vocativo solo nella pericope della tassa del tempio: "Che te ne pensi, Simone?" 17,25. Al contrario sono frequenti le associazioni: Simone. detto Pietro, 4,18; 10,2, Simon Pietro, 16,16, Simone Bariona, 16,17. Quanto all'elenco dei dodici anche in Matteo, "Simone detto Pietro", appare - ovviamente - al primo posto. Il nome Simone manca nella pericope

<sup>45</sup> Cf *ibidem*, 115-117 con citazione delle fonti dei vari autori..

<sup>46</sup> Cf *ibidem*. 117-120.

<sup>47</sup> Y. CONGAR, *La chiesa è apostolica*, MS, 7, 686-689. Da qualche decennio il movimento ecumenico ha portato a comprendere in modo più obiettivo il testo di Mt 16, 17-19; cf . BROWN, *Pietro*, 102-124. Più recentemente ancora cf GRUPPO DI DOMES,, "Un solo maestro" I. *Regno-doc* 15, 2005, 425-450; *ibidem*, "Un solo maestro" II. 17, 2005, 483-503.

<sup>48</sup> A. SAND, *Excursus* 10, 482.

di Cafarnao, 8,14, presente in Mc 1, 29-26, e in quella del Getsemani, 26,40, presente in Mc 14,37»<sup>49</sup>

Il nome d'origine di Pietro è Simone, equivalente in ebraico a Shimon, nome di uno dei figli di Giacobbe. Simone con quello di Andrea suo fratello sono nomi greci. Simone è figlio di Giovanni, in ebraico Johanan. L'enigmatico patronimico Bariona, figlio di Jona, abbreviazione di Giovanni appare solo in Mt 16,17. La data di nascita è sconosciuta, ma essendo il più vecchio del gruppo dei discepoli, Gv 20,1-10, si suppone che sia nato all'inizio dell'era cristiana e quindi era coetaneo di Gesù, e morì in età avanzata, per allora a circa 50 anni, di morte violenta, Gv 21,18. È originario probabilmente di Betsaida, casa del pesce, Gv 1,44, situata sulla sponda settentrionale del lago, o mare, di Genezaret, a est delle foce del Giordano, elevata a rango di città, dal figlio di Erode il grande, Filippo. Un po' più a Nord si trovava un guado del fiume, per cui era sulla *via Maris*, Mt 4,15; Is 8,23, che collegava la capitale della Siria, Damasco, con l'Egitto. In questa zona di confine e di traffico era, quindi non solo la lingua, ma anche la cultura greco-ellenistica si intersecavano con quella aramaica. Questo spiega molti nomi greci dei discepoli. Solo in un secondo tempo, forse in occasione del matrimonio, Simone è andato ad abitare nella casa della suocera sull'altra sponda del lago di fronte a Betsaida, Cafarnao. Non si conosce il nome della moglie né della suocera né se abbia avuto figli, però la moglie lo ha seguito anche nella sua attività apostolica, 1Cor,9,5. Simone come suo fratello Andrea erano pescatori, di professione, consociati forse con altri due fratelli, Giacomo e Giovanni, figli di Zebedeo, Lc 5,7. Il lago a questa altezza a motivo delle sette fonti, *Heptapegon*, sulfuree calde, era ricco di pesci. L'attività consentiva a questi pescatori un vita, non ricca, ma decente. La casa di Cafarnao con una o due stanze dove Gesù stesso, lasciata Nazaret, andò ad abitare. Mt, 9,1, chiama Cafarnao la sua città, cioè di Gesù, che però, assieme a Corazin, Betsaida, non accolsero il messaggio di Gesù, Mt 11,23.

La figura di Pietro nel primo vangelo da una parte assomiglia a quella di Marco, dall'altra parte Matteo ne sottolinea alcuni tratti a partire dalla chiamata alla sequela di Gesù.

Nel quarto vangelo l'ambiente della chiamata da parte di Gesù di Pietro avviene nell'ambiente dove Giovanni stava battezzando, a Betania al di là del Giordano. È il fratello Andrea che conduce Pietro a Gesù e «fissando lo sguardo su di lui, Gesù disse "Tu sei Simone, figlio di Giovanni. Ti chiamerei *Cefa*, che si traduce Pietro"» Gv 1,42. Nel primo vangelo invece Gesù camminando lungo il lago vede i due fratelli, «Simone, detto Pietro e Andrea suo fratello, che stavano gettando le reti, perché erano pescatori. Disse loro: "Seguitemi e vi farò pescatori di uomini". E subito questi, lasciate le reti, lo seguirono», 4,18-19<sup>50</sup>. Tre sono gli aspetti che caratterizzano la chiama. I rabbini venivano scelti dai futuri discepoli, qui è Gesù che sceglie i suoi discepoli; la sequela ha il carattere di immediatezza; la sequela comporta la partecipazione alla vita e all'azione messianica di Gesù; in questo senso Simone è il primo dei discepoli. A differenza di Marco che parla solo di Simone, colpisce il fatto che

<sup>49</sup> GNILKA, *Pietro*, 138.

<sup>50</sup> Poiché Gesù inizia la sua attività in Galilea, dopo l'imprigionamento di Giovanni Battista, la prima chiamata dei quattro discepoli avviene lungo il lago di Genezaret, e non a Betania oltre il Giordano come discepoli di Giovanni. Il fatto che Matteo precisi che Simone è detto Pietro, si può considerare in flusso redazionale matteaiano postpasquale, cf GNILKA, *Pietro*, 35. Oppure, «anche se alla base del racconto di Giovanni c'è un'informazione storica. Questa è stata riorganizzata secondo un orientamento teologico. In Gv 1,35-51 e 2 1-11. Giovanni offre un compendio di vocazione cristiana. Ogni giorno c'è un graduale approfondimento di comprensione e una più profonda una presa di coscienza di chi sia colui che i discepoli [ non gli apostoli ma i cristiani], stanno seguendo», R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale / capp*, 1-12, Cittadella, Assisi, 1, 101-102.

Matteo lo precisi come Pietro senza darne una spiegazione. Da ultimo il fatto che «nella storia della vocazione il titolo di fratello viene usato ben quattro volte in Mt 4,18-20 allude che nella nuova comunità o fratellanza o chiesa Simone-Pietro avrà un certa rilevanza, come il primo dei discepoli»<sup>51</sup>. Ma questo primato non intacca, secondo il Gesù matteoano. l'uguaglianza tra i discepoli: «Voi tutti siete fratelli», 23,8. Il fatto che Gesù, lasciata Nazaret, vada ad abitare nella casa di Pietro e Andrea a Cafarnao, per cui questa città diventa la «propria, *idían*, città» di Gesù, sottolinea la nuova relazione tra Gesù e Pietro e gli altri discepoli, 9,1. L'elenco dei dodici apostoli inizia così: "Primo, *prōtos*, Simone, il detto Pietro" 10,2. L'espressione a una struttura concentrica: a. primo, b. Simone, a. il detto Pietro. Il fatto che il numero cardinale preceda il nome e l'articolo determinativo del soprannome accentuano la parte iniziale e finale dell'affermazione, ossia il primato del soprannome sul nome. «Quando nell'elenco dei dodici anche in Matteo "Simone detto Pietro, appare = verrebbe quasi voglia di aggiungere "ovviamente" – al primo posto, questa posizione viene indicata in maniera inequivocabile: "il primo Simone, il detto Pietro"»<sup>52</sup>. In modo particolare in alcuni testi Matteo mette in luce la figura di Pietro evidenziandone anche i suoi gli aspetti negativi. Nel drammatico incontro notturno sul lago violentemente agitato dal vento, Gesù compie un triplice prodigio. Pietro, per accertare se il creduto fantasma fosse realmente Gesù, gli chiede, invocandolo come Signore, *Kyrie*, di andargli incontro camminando sulle acque. Pietro scende dalla barca e va verso Gesù camminando sulle onde, ma impaurito dalle violente follate di vento incomincia a fondare, chiede a Gesù, ancora invocandolo come Signore, *Kyrie*, di salvarlo, *sōsō me* e questi tesa la mano lo salvò. Però saliti sulla barca e cessato il vento, Gesù rimprovera Pietro come uomo di poca, *oligōpistos*, perché ha dubitato, *edístasas?*, 14,28-33. Costatato il triplice prodigio, tutti i discepoli si prostrarono, *prosēkynesas*, esclamando la loro confessione di fede: «veramente sei il figlio di Dio. «La confessione di fede di tutti i discepoli è oggettivamente identica.[pur mancando la qualifica di Dio come vivente] alla confessione di fede di Pietro in 16,16b, una concatenazione delle sue scene certamente era nell'intenzione di Matteo. Questo però significa che la scena vuole mostrare sia la parte positiva che quella negativa di Pietro: la volontà di riconoscere Gesù, e contemporaneamente la sua debolezza nel precipitare dal grande entusiasmo al dubbio profondo»<sup>53</sup>. Il secondo testo è Mt 16,13-20, già sopra analizzato, in cui Matteo, dà il massimo risalto alla figura di Pietro prima in rapporto a Dio Padre, a Gesù e poi alla sua chiesa. Gesù pone due domande ai discepoli sulla sua identità: quella dell'opinione pubblica e quella dei discepoli. Circa la prima domanda i discepoli riportano le varie opinioni della gente sulla sua identità. Circa la seconda chiede non solo l'opinione, ma quale convinzione essi si sono fatti circa la sua identità come Figlio dell'uomo. Pietro, come il loro portavoce, esprime a nome di tutti, la sua confessione di fede, riprendendo con una omissione, e quattro aggiunte, quella espressa dai discepoli sulla barca: «Veramente sei figlio di Dio» «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente», v 16. Nei vv 17-19, Gesù, proclamato beato Pietro, prima spiega l'origine rivelata di tale confessione v 17 e poi rivela la nuova identità personale-eccelsiale di Simone come Pietro-Kepha, Pietra di fondamento, angolare e di difesa e su tale Kepha Gesù in prima persona costruirà la sua chiesa, garantita dalla sua assistenza contro ogni potenza di distruzione, v 18; in fine Gesù investe Simon Pietro della piena competenza, garantita da

<sup>51</sup> GNILKA, *Pietro*, 138.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>53</sup> *Excursus* 10. *Pietro nel vangelo di Matteo*, A. SAND, *Il vangelo secondo Matteo. Volume primo. Matteo 1,1-16,20*, Morcelliana, Brescia 1992,486.

Dio stesso, di governare la chiesa costruita e difesa da Lui su Simon di Giovanni-Pietro-Kapha 19

Il v 20, proibizione di divulgare la sua identità come il Cristo-Massia, è seguita dalla prima predizione della passione: «Da allora incominciò, *ērxato*», predizione della sua passione, vv 21-23. Questo testo da una parte si distingue da quello precedente, 16,13-20, dall'altra parte non si possono negare alcune connessioni: stessi personaggi, Gesù, gruppo dei discepoli, l'emergere di Pietro, che tirato in parte Gesù gli assicura che ciò non gli succederà mai, così prima era roccia della chiesa, ora pietra di scandalo, prima destinatario della rivelazione, ora estraneo e avverso al pensiero di Dio, prima beato, ora satana, prima modello del discepolo, ora la sua controfigura<sup>54</sup>. I due testi danno l'impressione che per Matteo costituiscano un parallelismo antitetico come la doppia figura, quella positiva e negativa di Simon Pietro. Questa duplice figura matteana di Pietro, positiva, ma anche talvolta negativa, continua fino alla fine del vangelo. Nel testo della trasfigurazione, non solo Pietro è il primo dei discepoli, assieme Giacomo e a Giovanni, ad essere scelto per partecipare alla rivelazione di Gesù, ma è anche l'unico ad esprimere a nome dei discepoli, la bellezza e la gioia di tale esperienza. «Allora Pietro prendendo la parola disse a Gesù: "Signore è bello per noi stare qui. Se vuoi, farò tre tende: una per te, una per Mosè e una per Elia", Mt 17,4. Ma poi udita la rivelazione divina dell'identità di Gesù e del corrispettivo comando: "Ascoltatelo", viene travolto assieme agli altri discepoli da una grande paura», vv 5-6. Solo l'intervento del tocco di Gesù riporta i tre discepoli alla relazione normale con Gesù. Dopo questa esperienza e la grande tristezza dei discepoli per la seconda predizione di morte violenta del Figlio dell'Uomo annunciata da Gesù, ritornano a Cafarnao, città di confine e quindi di pedaggi e di tasse, soprattutto per i residenti di Cafarnao come Pietro e Gesù, e gli esattori delle tasse chiedono a Pietro: «Il vostro Maestro, o *didáskalos*, non paga il didragma?», moneta greca corrispondente a mezzo siclo, tassa non per lo stato romano, il *fiscus Judaicus*, ma per il tempio. Pietro risponde "Sì". Entrati in casa Gesù chiarisce la questione, non indifferente dopo pasqua per una prima comunità cristiana, vicina a una comunità giudaica, interrogando Pietro chiamandolo Simone: «Che te ne pare, Simone? I re della terra da chi riscuotono la tassa e i tributi, dai loro figli oppure dagli estranei?». "Ed egli dagli estranei". Rispose Gesù: "Perciò i figli ne sono esenti. Ma per non scandalizzarli, va' al mare getta l'amo e il primo pesce che prendi aprigli la bocca: vi troverai uno statere, [che corrispondeva a quattro dracme]. Prendilo e dallo a loro per me e per te"», Mt 17,24-27. Il messaggio del testo, riletto dopo pasqua da Matteo per la comunità cristiana liberata dalla tassa del tempio, in quanto figli di Dio, «in linea di principio, si tratta anche qui dell'autorità di Pietro; Matteo presuppone come ovvio, di fronte alla comunità, che coloro che hanno una richiesta [da fare] al "Maestro", si rivolgano all'autorità di Pietro»<sup>55</sup>. L'autorevolezza di Pietro nella comunità matteana riemerge nella domanda che Pietro pone a Gesù sulla molteplicità del perdono reciproco nella comunità cristiana. La secca risposta di Gesù, eco del testo Gn 4,24, il cantico di Lamech, viene chiarita dalla parabola dello schiavo spietato, Mt 18, 21-35. «Allora Pietro si avvicinò a e gli disse: "Signore, quante volte devo perdonare al mio fratello. Se pecca contro di me? Fino a sette volte? Gli rispose Gesù: "Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette"», vv 21-22. «E' ancora Pietro come portavoce della comunità postpasquale» che si avvicina a Gesù, invocandolo come *Kyrie*-Signore risorto, per porgli «una questione importante per la vita della comunità»: il limite del perdono fraterno; la risposta di Gesù Risorto è contenuta nella stessa domanda: disponibilità

<sup>54</sup> Cf FABRIS, *Matteo*, 375.

<sup>55</sup> SAND, *excusus*, 488.

al perdono è implicita nel fatto stesso quantitativo. La risposta di Gesù, un gioco di cifre [il valore biblico completo del sette], respinge ogni limite ed esige un disponibilità al perdono senza limiti»<sup>56</sup>. Il giovane ricco, che desiderare sapere cosa bisogna fare per ereditare la vita eterna, Gesù gli propone di vendere tutto e dare il ricavato ai poveri e seguire Gesù. «Ma quello, se ne andò triste, perché aveva molti beni. A queste parole i discepoli sbigottirono», Mt 19, 22. 25. Allora Pietro, che fa da riscontro positivo del giovane ricco, riprendendo la parola chiede Gesù una chiarifica, «come in altre sue domande, egli non chiede soltanto per sé, ma per tutti coloro che sono impegnati nella sequela. La domanda è espressa con sensibilità giudaica [la dovuta ricompensa divina per le opere buone], è umanamente comprensibile, ma non tiene presente che la ricompensa divina sempre grazia, supera di gran lunga le attese umane»<sup>57</sup> «Allora Pietro, rispondendo gli disse. "Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito. Che cosa dunque avremo?", v 27. La risposta di Gesù è duplice, una concerne e i dodici: «Voi che mi avete seguito, nella rigenerazione, quando il Figlio dell'Uomo sederà sul trono della sua gloria, sederete anche voi su dodici troni per giudicare le dodici tribù d'Israele», Mt 19,18; l'altra, che fa da perfetta inclusione con la domanda del giovane ricco. che è per tutti i discepoli: «E chiunque ha lasciato case o fratelli o sorelle o padre o madre o figli o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto ed erediterà la vita eterna». Questo domandare di Pietro e rispondere di Gesù lascia comprendere due aspetti funzionali all'interno del vangelo matteo: il farsi di una tradizione orale-scritta all'interno della comunità e un'allusione di fatto della continuità del ministero petrino all'interno della chiesa mattea. «Le domande trattate qui riguardano palesemente questioni che sono importanti per la vita della comunità. Quando le risposte di Gesù vengono comunicate attraverso Pietro, egli appare il fondatore di una *halakka*<sup>58</sup> propria della comunità, di uno stile di vita che la caratterizza». <sup>59</sup> Questo fatto è già una implica successione della funzione petrina negli anni 80-90 d. C in cui Pietro era già morto da tempo. «Se Matteo non pensa ancora a una successione esplicita della funzione di Pietro si dovrà vedere il rango di Pietro in relazione con l'evangelo, concretamente con questo vangelo secondo la comprensione dell'evangelista: Simon Pietro appare al centro del vangelo quale portavoce della rivelazione, roccia della chiesa del Messia Gesù, detentore delle chiavi, delegato col potere di legare e sciogliere, di legare la chiesa all'ammaestramento di Gesù. In ultima analisi si tratta dell'insegnamento che si trova in questi vangelo. Al riguardo è da ricordare il discorso della montagna»<sup>60</sup>.

Proseguendo il cammino di Pietro con Gesù, Matteo, soprattutto negli ultimi giorni di vita di Gesù, ancora una volta rileva il duplice aspetto della personalità di Pietro, quello dell'entusiasmo e quello della debolezza rispetto a Gesù. Dopo l'ultima cena Gesù assieme ai suoi discepoli «e dopo aver cantato l'inno di lode uscirono verso il monte degli ulivi» Mt 26,30. Lungo il cammino Gesù predica ai discepoli l'abbandono del loro Maestro. «Allora disse loro: "voi tutti in questa notte vi scandalizzerete di me. Infatti come sta scritto: "percuoterò il pastore, e le pecore del gregge saranno disperse, Zac 13,7. Ma dopo che sarò risorto vi precederò in Galilea». Pietro reagisce tramite un duplice dialogo con Gesù, affermando la sua fedel-

<sup>56</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 218.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 255-256

<sup>58</sup> «Torah scritta ed orale. La *halaka* regola quindi la vita dell'ebreo in tutti i campi e in tutti i singoli momenti, in quanto non vi è alcuna separazione tra vita religiosa e vita non religiosa» *Halakah*, J. MAIER -P. SCHAEFFER, *Piccola enciclopedia dell'ebraismo*. Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985, 274.

<sup>59</sup> GNILKA, *Pietro*, 140.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 147.

tà. «Anche se tutti si scandalizzeranno di te io non mi scandalizzerò», vv 31-33. Gesù conferma in modo solenne il duplice rinnegamento di Pietro. «Amen ti dico – in questa notte, prima che il gallo canti, mi rinnegherai tre volte - », v 34. La reazione di Pietro, come portavoce di tutti i discepoli, è ancora più ferma e incondizionata. «"Anche se dovessi morire con te, non ti rinnegherò". Alla stessa maniera parlarono tutti», v 35. «Pietro prevede la possibilità del pericolo che in quell'ora minaccia il suo maestro e lui stesso. Egli prevede la possibilità del martirio e crede di essere capace di affrontarlo con le proprie forze. La forza di affrontare il martirio scaturisce da fonti diverse dalla propria. E' quanto il discepolo dovrà più tardi sperimentare. Al tempo della composizione del vangelo Pietro era già morto [ con molta probabilità a Roma] come testimone di Cristo, [cf Gv 21, 18 e 21 «Tu seguimi»]. La comunità matteaana doveva esserne al corrente. Eppure ora egli che parla da stolto. Il coro degli altri discepoli concorda nell'esprimere questa errata fiducia in sé. Nel racconto della passione questa pericope, 26,31-35, ha funzione integrativa. Essa accenna in anticipo alla fuga dei discepoli, v 56b e al rinnegamento di Pietro nel palazzo del sommo sacerdote, vv 26,69ss e collega tra di loro questi due episodi, ma li unisce anche alla croce e alla risurrezione. Al centro sta l'idea della sequela, che viene infranta»<sup>61</sup>. Già in questo ultimo testo sono previsti gli altri momenti del rinnegamento di Pietro. Tutti i discepoli entrano assieme a Gesù nel podere chiamato Getsemani; alcuni si fermano all'inizio, mentre Gesù presi con sé Pietro e figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, si allontana un po' per pregare. La preghiera, con due riferimenti alla terza e quinta domanda del Padre nostro, 6,10b, 13a, ha un doppio ritmo tripartito: tre preghiere interrotte dal triplice ritorno di Gesù dai discepoli portati con sé perché «stessero con lui *met'emoû*, vegliando» e pregando v 38. Ma già ritornando per la prima volta dai discepoli e «trovateli addormentati dice a Pietro: "Così non siete stati capaci di vegliare per un'ora sola con me? Vegliate e pregate affinché non entrate in tentazione. Sì, lo spirito è pronto ma la carne è debole» vv 40-41. In questa esortazione appare evidente l'allusione al triplice rinnegamento di Pietro. Infatti dopo l'arresto, «tutti i discepoli lo abbandonarono fuggirono» v 56b, mentre Gesù viene condotto dal «sommo sacerdote, presso il quale erano convenuti gli scribi e gli anziani. Pietro lo aveva seguito, *akolúthei autō*, da lontano, *makróthen* fino al palazzo del sommo sacerdote; e, entrato anche lui, si pose a sedere tra i servi desideroso di vedere come andasse a finire», vv 57-58. Durante il processo religioso Gesù conferma sotto giuramento la sua identità espressa però dal sommo sacerdote: «"Ti scongiuro per il Dio vivente di dirci se tu sei il Cristo, il Figlio di Dio". Gesù rispose: "Tu l'hai detto" v 63, [che] «va inteso come una risposta affermativa (come per 26, 25)»<sup>62</sup> Mentre Gesù conferma la sua identità, confessata per ispirazione divina da Pietro, Mt 16,16, il medesimo primo apostolo la rinnega. La pericope matteaana, 26,69-75 sul rinnegamento di Gesù da parte di Pietro fa da contrapposizione all'interrogatorio ufficiale teologico sull'identità di Gesù espressa dal sommo sacerdote e da lui stesso affermata sotto giuramento. Il primo rinnegamento avviene nel cortile del sommo sacerdote; il secondo all'interno del palazzo. In ambedue le scene si ha un crescendo d'implicanza evidenziata dalla triplicità dell'azione: negazione, giuramento, automaledizione e dall'importanza del testimone. Nel cortile in cui Pietro è entrato «un serva gli si avvicinò e disse: "Anche tu eri con Gesù, il Galileo, ma egli negò davanti a tutti e disse. "Non so cosa tu voglia dire"», v 69-70. «Quando uscì nella portineria lo vide un'altra serva e disse a quelli che erano là:" Costui era con Gesù il Nazareno". E di nuovo negò giurando. "Non conosco l'uomo", v 71. «Dopo un po' si avvicinarono gli astanti e dissero a Pietro. "Davvero anche tu sei

<sup>61</sup> Id., *Il Vangelo*, 2, 595.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 625.

uno di loro; infatti anche il tuo dialetto ti tradisce”<sup>63</sup>, Allora cominciò a imprecare, *katathematíthein*, [automaledizione] e a giurare, *omnyeín*: “Non conosco, *oída*, quell’uomo”». v 74a. Matteo connette questo apice dell’infedeltà di Pietro con un piccolo, ma non insignificante fatto naturale. «e subito, *euthéōs*, il gallo cantò», v 74b, che riporta Pietro al pentimento. «Allora Pietro si ricordo della parola di Gesù: “Prima che il gallo canti mi rinnegherai tre volte”, 26,34. Uscì fuori e pianse amaramente, *éklausen pikrōs*». v 75. «Il canto del gallo ricorda al discepolo le parole che Gesù gli aveva rivolto al momento in cui egli si era mostrato così sicuro di sé. Il canto del gallo è anche il segno della fine della notte pasquale dedicata alla celebrazione culturale. Pietro s’affretta ad uscire dal luogo del suo fallimento. Il pianto amaro, è segno di un profondo sconvolgimento interiore, il questo caso di dolore e di tristezza. S’annuncia la svolta, anche se lontanamente, perché egli non ha trovato il coraggio di porsi sotto la croce. Non può che aspettare di essere riaccolto»<sup>64</sup> per riamare, pure affermato tre volte in Gv 21, 15-18 e seguire Gesù come pastore delle Pecore, fino a testimoniare Gesù con il suo martirio, Gv 21,15-19. «Fallimento dell’uomo e grazia divina sono i punti di aggancio per la trasmissione del testo della predicazione. L’azione di Dio vince l’atteggiamento di chi lo rinnega e lo fa come perdono della colpa, come chiamata dell’indegno. L’uomo che maledicendosi si distacca da Gesù, è destinato ad essere il primo che lo riconoscerà [come il Crocifisso risorto, 1Cor 15,5; Lc 24,34]»<sup>65</sup>.

In sintesi, «benché Pietro fosse stato presentato come il garante del vangelo, il nostro evangelista non lo ha risparmiato. Al contrario, questa volta ha calcato la mano sulla sua defezione, sottolineando il significato del suo rinnegamento di Gesù»<sup>66</sup>. Così per Matteo la figura di Pietro, oltre il suo indiscusso ruolo primaziale tra i discepoli, sembra rappresentare il modello del discepolo cristiano che crede e non crede, confessa e sconfessa Gesù, ma che alla fine si pente e lo testimonia fino alla morte.

Naturalmente questa prospettiva mattea della figura di Pietro va completata tenendo conto degli altri scritti del NT che parlano di Pietro. Qui, non essendo possibile questo, ci si può limitare a un “epilogo dei dati neotestamentari” presentato J. Gnilka<sup>67</sup>.

«Guardando indietro alle pagine precedenti, si vuole ora cercare di delineare i risultati della ricerche dedicate al Nuovo Testamento.

La figura di Pietro fornita da alcuni scritti del Nuovo Testamento è stata tratta da ciò che è possibile dire sul pescatore del Lago di Genezaret. Si può abbozzare lo schizzo di una vita la cui ampia parabola va dal Lago di Genezaret fino al martirio a Roma, passando per le tappe intermedie di Betsaida e Cafarnao, periodo del discepolato, l’attività di guida della comunità madre di Gerusalemme e l’opera missionaria. Anche se ciò che si riesce a raccogliere potrebbe non essere molto per quel che riguarda la conoscenza dei particolari, pure non sono questi a mettere pienamente in luce l’immagine teologica di Pietro. Ci sono contesti e passi di collegamento che devono essere assolutamente considerati per la comprensione della persona e della sua influenza.

---

<sup>63</sup> Oltre all’atavica contrapposizione giudeo-cristiana tra i Galilei, patria degli Zeloti, «la popolazione della Galilea aveva una pronuncia caratteristica dell’aramaico, soprattutto per l’imprecisione dell’articolazione dei suoni gutturali; si scambiava soprattutto *’ajim* con *’alef* e viceversa. Ne derivavano non di rado malintesi», GNILKA, *Il vangelo*, 2, 638 e nota 15.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 638-639.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 640.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 639.

<sup>67</sup> GNILKA, *Pietro*, 181-185.

Questi sono i dati della vita di Simone. Nato a Betsaida; residente a Cafarnao dopo il matrimonio; con una probabilità che sfiora la certezza primo chiamato al discepolato, insieme al fratello Andrea; ospita occasionalmente Gesù in casa a Cafarnao, appartiene al gruppo dei dodici istituito da Gesù, gruppo del quale funge da portavoce. Gesù gli impone il nome Cefa, la cui traduzione migliore è "pietra preziosa", significato che potrebbe essere collegato al fatto di essere stato il primo chiamato da Gesù, ma che comunque non ha ancora rilevanza ecclesiologica. Si potrebbe parlare di nome caratteristico, come anche in cerchie rabbiniche succedeva che si imponessero nomi caratteristici. Nell'occasione della passione di Gesù fallisce e fugge con altri discepoli nella patria Galilea.

Qui egli ha per primo un'apparizione di Gesù Crocifisso e risorto che lo porta alla convinzione della fede che Gesù viva. La riunione dei discepoli dispersi e il ritorno di tutti a Gerusalemme dovrebbe risalire all'iniziativa di Cefa. Qui si forma la prima comunità cristiana di cui egli diventa capo. Predica a Gerusalemme il Crocifisso e risorto e che ritornerà, esponendosi ad atti ostili e persecutori dei sommi sacerdoti. Condivide la guida della comunità con altri: Giacomo, il fratello, (cugino) e poi – per quanto è possibile cogliere – con altri apostoli. All'epoca del raduno apostolico a guidare la comunità sono Giacomo, Cefa e Giovanni, che vengono chiamati le "colonne". Cefa parte per il viaggio di missione rivolgendosi ai giudei. Giacomo assume la guida della comunità di Gerusalemme. L'attività missionaria di Cefa non è un'iniziativa di carattere individuale, ma rappresenta lo sforzo comune della comunità di Gerusalemme<sup>68</sup>. Quanto a Pietro – si affida alla direzione della proclamazione tra giudei, in tale funzione è inclusa anche la sua posizione nel giudeocristianesimo. Così, oltre Cefa, si vedono anche gli apostoli e il fratello del Signore andare in missione, 1Cor 9, 5.

La missione ai gentili, portata avanti con intensità e successo da Paolo, l'apostolo chiamato più tardi, fa emergere una nuova situazione. Gli interrogativi e i problemi legati a questa missione conducono al raduno apostolico. Paolo riconosce l'autorità di Cefa e di Gerusalemme quale comunità egemone della fede cristiana. Tuttavia egli mantiene con le sue comunità una certa autonomia. La colletta organizzata da lui e dalle sue comunità per i poveri di Gerusalemme, cioè per la comunità di questa città, non è stata mai concepita da Paolo come tributo. Non è più possibile sapere con sicurezza come le autorità di Gerusalemme considerassero tale colletta e se le attribuissero un valore giuridico. Lo scontro tra fra Cefa e Paolo successivamente al raduno apostolico, il cosiddetto incidente di Antiochia, fa riconoscere chiaramente le ali del cristianesimo primitivo – Giacomo, Cefa, Paolo – e mostra Cefa in una posizione centrale tra le due ali. La sua difesa della posizione dei giudeocristiani è dovuta alla preoccupazione per l'unità della chiesa. Anche aver evitato la spaccatura tra giudeocristiani ed etnocristiani dovrebbe esser stato merito suo. Le lettere di Paolo che furono scritte dopo il raduno apostolico e che toccano la posizione egemone di Gerusalemme confermano che la rottura fu evitata.

Tuttavia Gerusalemme passa in secondo piano. La situazione politica, l'arresto di Paolo a Gerusalemme, l'avvicinarsi della guerra hanno contribuito al tramonto della comunità madre. La comunità di Antiochia diventa sempre più importante. Cefa abbandona Gerusalemme. I suoi viaggi missionari, nel corso dei quali giunse probabilmente a Corinto, lo portarono a Roma. Lì viene sorpreso dalla persecuzione scatenata da Nerone contro i cristiani e muore martire sotto il regno di questo imperatore.

---

<sup>68</sup> «Si deve ancora notare una volta osservare il plurale in Gal 2,9, «invece loro (Giacomo, Cefa e Giovanni) alla circoncisione», *Ibidem*, 182 nota 1.

La figura di Pietro, alla quale ora ci si volge, acquista i suoi tratti caratteristici particolarmente nei vangeli. Adesso egli viene visto unanimemente come la roccia. Il significato del nome impostogli cambia ora da "pietra preziosa" a "roccia". Il nome. "Pietro", che va inteso in questo senso di "roccia", diventa quello di gran lunga preferito. Negli elenchi dei dodici sta al primo posto e in essi si ricorda che gli fu dato il nome di "Pietro" (Mc 3,16 parr.). Egli è il primo del nuovo popolo delle dodici tribù, la chiesa. Sapere che fu due volte il primo – all'inizio del ministero di Gesù e a Pasqua –avrà contribuito in misura sostanziale a questa valutazione. Si suppone che la concezione di Pietro, la roccia, si sia sviluppata ad Antiochia. Essa ha trovato la sua espressione classica in Mt 16, 17-19. Egli è la roccia che sostiene la chiesa del Messia e la preserva dalle rovinose potenze infernali. Quale garante e garanzia dell'evangelo ha le chiavi della signoria del cielo e ha il potere di legare e di sciogliere, è il maestro autorevole.

Secondo Lc 22,31, egli ha il compito di rafforzare nella fede i fratelli e le sorelle. Gv 21,15-17 esprime il potere di guida universale con l'immagine del pastore del gregge. Si tratta di nuovo del gregge del Messia che definì se stesso il buon pastore. La preoccupazione per l'unità che impronta proprio il quarto vangelo, si può cogliere nella figura della rete stracolma che non si strappa, piena di centocinquatratte pesci (numero universale) che Pietro stesso tira a riva, Gv 21,11.

Merita attenzione la figura di Pietro che risulta dalla lettere che portano il suo nome. L'autore e la comunità o gruppo che sta alle sue spalle si richiama all'autorità dell'apostolo per dare conforto e fermezza e direttive a una cerchia molto ampia di destinatari. Nella prima lettera si tratta della comunità dell'Asia Minore, nella seconda della chiesa universale. In entrambe le lettere la morte di Pietro è presupposta: quando viene presentato quale testimone della sofferenze di Cristo (1Pietro) o quando tutta la lettera (2Pietro) viene concepita come testamento dell'apostolo. Anche per noi, confortati dalla maggioranza degli interpreti, Roma è il luogo di stesura delle due lettere. Importante per uno sviluppo futuro è poi che la comunità romana, o una sua parte, si rivolga alla chiesa nel nome di Pietro. Il ricorso a Pietro era naturale perché l'apostolo era morto a Roma e ivi era stato sepolto.

Che cosa risulta dai dati del Nuovo Testamento per la possibilità di una successione nella funzione di Pietro? Si prospetta già una successione? Rispetto a una successione personale la risposta è no. Ma ci sono numerosi indizi che indicano come si sia considerata necessaria la continuità delle funzioni affidate a Pietro. A questo proposito si ha in primo luogo, nel vangelo di Matteo 18,18, l'affidamento del potere di legare e di sciogliere anche agli altri discepoli. Questa autorità, che nel contesto del discorso sulla comunità riceve con maggior forza il significato di rimettere o di mantenere i peccati, dovrà essere esercitata ulteriormente nella comunità, cf Gv 20,23. In Mt 16,19 l'accento cadeva sul significato di dichiarare una dottrina o un'interpretazione vincolante o non vincolante. Tuttavia si deve concedere che entrambi i significati si compenetrano l'un l'altro.

Nel Vangelo di Giovanni non si deve omettere di osservare come Pietro e il discepolo prediletto compaiono ripetutamente insieme, con una compresenza che si potrebbe quasi chiamare rivalità. A Pietro spetta l'importanza maggiore – deve pascolare il gregge universale di Cristo -, il discepolo prediletto è la figura più importante per la comunità giovannea. Tuttavia entrambi rappresentano anche una comprensione simbolica che va oltre la loro persona. Pietro rappresenta l'ufficio, il discepolo diletto l'immediatezza di Cristo. Entrambi hanno rilevanza permanente. Non viene detto come il quarto vangelo si sia immaginato la continuazione dell'ufficio. Ha lasciato che se ne occupasse la grande chiesa raccolta da Pietro, per il cui ri-

conoscimento la comunità giovannea, in quanto comunità marginale elitaria, si adoperò?

Nelle due lettere di Pietro la sopravvivenza dell'autorità di Pietro risulta forse ancor più evidente. Nel suo nome si impartiscono disposizioni, si correggono e rimproverano gli pseudomaestri. L'autorità di Pietro che si manifesta in questi ammaestramenti molto concreti, viene pienamente riconosciuta. Si sente anche che potrebbe risultare utile che una simile autorità continuasse a esserci. In verità ci si deve chiedere se ci si è richiamati ad essa nella maniera giusta e non si è ferito l'amore.

Va considerato al contempo che con la distruzione di Gerusalemme nella guerra giudaica del 70 la città egemone Gerusalemme perse di fatto la sua importanza per la chiesa cristiana, divenendo luogo della memoria. Nella ricerca di un novo punto di riferimento centrale, la comunità romana aveva a priori le migliori opportunità quale luogo del martirio di Pietro e di Paolo, che in scritti del primo cristianesimo, (2Pt, 1Clemente, Ignazio) vengono messi a fianco, e quale comunità nella capitale dell'impero romano. Questi vantaggi furono sfruttati dalla comunità di Roma, ma non mancano certo di venire contestati. A questo sviluppo si vuole dedicare ancora un po' di attenzione.

Per quanto riguarda i dati del Nuovo Testamento è tuttavia necessario che sia inclusa anche l'importante osservazione che segue. Secondo Mt 16,18 Simon Pietro è certo lui solo la roccia della chiesa del Messia, ma secondo altri contesti del Nuovo Testamento lo sono anche gli apostoli (e i profeti). Con Giacomo, Cefa e Giovanni la comunità di Gerusalemme ha – come si è già sentito – le colonne, Gal 2,9. Le fondamenta delle mure di Gerusalemme celeste portano i nomi dei dodici apostoli, Ap 21,14. Secondo Ef 2,20 la chiesa è edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti.

Ma soprattutto è Cristo che viene costantemente indicato quale fondamento portante. Secondo 1Cor 3,10 Cristo è il fondamento che l'apostolo pose, fondando la comunità. E che non può essere sostituito con nessun altro. Cristo è la pietra che i costruttori hanno scartato, ma che è diventata pietra angolare, Mc 12,10ss. Si tratta qui di una citazione del Sal 118,22 che viene riferita a Cristo, At 4,11; 1Pt 2,7. Nel *Pastore di Erma* la chiesa viene paragonata a una torre che poggia sulla roccia Cristo, *Herm., Vis* 2,3.

Questi riferimenti che riguardano la qualità della chiesa in quanto apostolica e il suo radicamento in Cristo vanno in ogni caso presi in considerazione per una valutazione dell'ufficio di Pietro. Come si vedrà, essi hanno avuto un ruolo anche nella discussione immediatamente successiva al Nuovo Testamento»<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, 181-185.

## *Ventiduesima domenica del Tempo ordinario*

Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei capi dei sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risorgere il terzo giorno. Pietro lo prese in disparte e si mise a rimproverarlo dicendo: «Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai». Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: «Va' dietro a me, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!». Allora Gesù disse ai suoi discepoli: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Infatti quale vantaggio avrà un uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita? Poiché il Figlio dell'uomo sta per venire nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo le sue azioni. In verità io vi dico: vi sono alcuni tra i presenti che non moriranno, prima di aver visto venire il Figlio dell'uomo con il suo Regno» (Mt 16, 21-28).

Il tema della liturgia di questa domenica è il sacrificio e la morte non solo spirituale, ma anche reale di Gesù, e di conseguenza ogni cristiano, che segue il Signore Gesù Cristo come suo discepolo-testimone.

### **1. Il testo e il contesto di Mt 16,21-28.**

Nella prima lettura ascoltiamo un frammento drammatico del profeta Geremia per la sua fedeltà ad un tempo a Jahve e al suo popolo, ostinatamente contrario al suo messaggio sull'imminente fine (la deportazione del 687). «Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno» Ger 20,8. L'inno salmodico esprime la sete dell'orante di Dio: «di te ha sete l'anima mia» per poter resistere a «quelli che attentano alla mia vita» Sal 63,2 e 9. Nella seconda lettura Paolo, giunto alla fine della sua esposizione teologico-cristiana, Rm 11,36, (indicativo teologico), inizia la conseguente parte esortativa (imperativo antropologico): «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» Rm 12,1. Il brano evangelico esprime la pienezza di questo duplice messaggio; la prima predizione di Gesù della sua passione e morte e il conseguente invito ai discepoli-cristiani di seguirlo, portando la propria croce quali suoi discepoli e testimoni.

Il contesto del brano orienta verso il suo significato. Questo primo annuncio della passione e le conseguenti indicazioni sulla sequela, se da una parte distaccano il testo da quello precedente, («dal quel momento, *apò tóte*, Gesù incominciò a dire apertamente» v 21a), per il nuovo contenuto, morte e risurrezione, che costituisce la tematica della seconda parte del primo vangelo, dall'altra parte è connesso con la pericope precedente e con quella seguente: la trasfigurazione. I due testi sembrano costituire due ante, una positiva e l'altra negativa. Infatti si possono notare tre parallelismi antitetici: professione di Pietro sull'identità di Gesù, v 16, e rivelazione di Gesù della sua passione-morte-risurrezione, v 21; confessione di Pietro, v 16, e sua contraddizione, v 22; elogio di Gesù, v 16 e rimprovero di Gesù rivolto a

Pietro, v 23<sup>1</sup>. I due testi sono uniti non solo strutturalmente, ma anche per l'unità del contenuto: l'autentica identità di Gesù Cristo e dei discepoli alla sequela del loro Signore morto e risorto. «I due brani - la proclamazione dell'identità messianica da parte dei discepoli (vv 16, 13-30) e l'annuncio del suo destino da parte di Gesù (vv 16,21-28) – sono strettamente collegati tra di loro non solo per la presenza dei medesimi personaggi (Gesù/discepoli/Pietro), ma anche perché i due testi mettono a fuoco la vera identità di Gesù» e dei suoi discepoli<sup>2</sup>. Infatti il testo odierno di Matteo si compone di due parti tra di loro unite dalla congiunzione e, *kai* v 21a, e una conclusione di valore escatologico. vv 27-28: Gesù e i suoi discepoli in cammino verso Gerusalemme. La due parti a loro volta hanno strutture e generi letterari differenti. La prima è bipartita: l'annuncio della passione, [morte] e risurrezione a Gerusalemme di Gesù, v 21b; la reazione di Pietro vv 22-23; la seconda «è un breve discorso costituito da una catena di cinque sentenze che si trovano disseminate anche in altri contesti della tradizione sinottica, cf Mc 8,34-9,1; Mt 10,38; Lc 27,27, Mt 16,24. La prima sentenza, un appello alla sequela, ha una funzione programmatica, 16,24. Seguono due *loghia* di stile sapienziale introdotti come motivazione dell'invito iniziale, 16,25-26. Essi fanno leva sul termine "vita", associato ai verbi contrapposti "salvare-perdere/trovare-guadagnare. Le due sentenze finali di stile apocalittico allargano l'orizzonte della motivazione in una prospettiva escatologica, 16,27-28»<sup>3</sup>. Il fatto che i tre sinottici riportino le tre predizioni di Gesù della sua passione e risurrezione è un primo indizio della loro autenticità storica: prima predizione, Mc 8,21; Mt 16,21; Lc 9,22; Gv 3,14; seconda predizione, Mc 9, 31; Mt 17,21-23; Lc 9,44; Gv 8,28; terza predizione, Mc 10,33-34; Mt 20,18-19; Lc 18,31b-33; cf pure Gv 12,33-34: criterio della molteplice concordanza delle fonti<sup>4</sup>. Secondo, la morte violenta di Giovanni Battista, che avviene all'inizio della predicazione di Gesù, l'avrebbe indotto a comprendere anche la sua fine; Terzo, numerose di queste predizioni riecheggiano la descrizione di morte violenta dei giusti e dei profeti dell'AT: riflessione sulle Scritture. Quarto, il clima prima dell'abbandono delle folle e poi, soprattutto della crescente ostilità da parte di tutte le autorità giudaiche, hanno fatto verosimilmente presagire a Gesù la sua fine violenta: criterio della dissomiglianza. Quinto, «l'acclamazione del regno doveva includere in Gesù delle convinzioni circa il modo [non trionfalistico, atteso da tutti i giudei del suo tempo], in cui il regno sarebbe venuto; per uno che collegava l'irruzione del regno alla propria attività e vita, questo avrebbe incluso alcune convinzioni circa il suo stesso destino – convinzioni che egli avrebbe attribuito a Dio, il cui regno veniva proclamato»: criterio della somiglianza profonda con le Scritture e quindi con l'economia di Dio<sup>5</sup>. Per quanto concerne

<sup>1</sup> Cf B. MAGGIONI, *La necessaria passione di Cristo e del suo discepolo*, Mt 16,21-27, PAF, n. 50, 37.

<sup>2</sup> S. GRASSO, *Il vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane Roma, 1995, 415.

<sup>3</sup> R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996<sup>2</sup>, 176.

<sup>4</sup> Secondo R. Penna sembrano bastare tre criteri per ritenere la verosimiglianza un testo storico evangelico. «In realtà, tre criteri risultano spendibili come maggiori e più sicuri. 1. Il criterio della discontinuità (o doppia dissomiglianza): in base ad esso si dovrà ritenere genuino un fatto o un detto di Gesù che goda di originalità e quindi differisca nei confronti sia dell'ambiente giudaico coevo sia della posteriore comunità cristiana (esempio classico è il racconto delle parabole). 2. Criterio della coerenza corregge il precedente a un doppio livello: *primo*, poiché non è realistico immaginarci Gesù in continuo disaccordo con il giudaismo, occorre verificare una coerenza "esterna", tale che l'azione e la parola di Gesù siano ben inserite nel contesto giudaico-palestinese del suo tempo; *secondo*, esiste anche una coerenza "interna", per cui si dovrà ritenere gesuano quel materiale che si conformi opportunamente all'insegnamento di Gesù già altrimenti stabilito. 3. Il criterio della molteplice attestazione: si dovrà ritenere presumibilmente gesuano un fatto o un detto di Gesù, che goda della presenza in fonti diverse e indipendenti (Q, Sinottici, Gv, Paolo ecc.). R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996, 36.

l'autenticità gesuana della seconda parte, seguire Cristo portando la croce, verrà chiarita all'inizio della sua spiegazione.

## 2. *L'indicativo teologico di Mt 16, 21-28*

*Il primo annuncio della passione, vv 21-23*

*Introduzione, v 21a*

Pur nella sua incisiva brevità l'indicazione temporale, dal quel momento, *apò tóte*, ha un valore per comprende la seconda parte del vangelo matteoano. La ripresa dell'indicazione temporale "da allora, *apò tóte*", che ricorre in 4,17 e 16,21 conclude e collega ad un tempo l'annuncio di Gesù in Galilea dell'avvento del regno dei cieli e la necessità della sofferenza di Gesù in Gerusalemme. Al cambiamento di argomento corrisponde il mutamento di luogo. Per Matteo la Galilea è la patria dell'annuncio del vangelo che fa conoscere chi è Gesù confessato da Pietro come il Figlio del Dio vivente, Gerusalemme è il luogo della passione di Gesù. «L'indicazione temporale «da allora» si riferisce alla dichiarazione con cui Pietro ha riconosciuto Gesù come Messia e Figlio di Dio e alla quale già il v 20 si era collegato. Dopo che i discepoli hanno acquistato una conoscenza piena della persona di Gesù, questi può svelare a loro apertamente il cammino che lo attende. E' il cammino verso Gerusalemme e verso la passione»<sup>6</sup>, ossia l'altra dimensione della persona di Gesù, quella del sofferente, morente crocifisso. In Matteo il soggetto dell'annuncio della sua passione ai discepoli è Gesù Cristo stesso, in Marco e in Luca il soggetto Gesù è sottinteso. L'azione dell'annuncio viene espressa da due verbi non insignificanti. Matteo collega l'azione con l'espressione precedente "da allora", cioè dopo la confessione di Pietro. Da allora Gesù Cristo incominciò, *ērxato*, presente anche in Marco e assente in Luca. Quindi, sia per il valore temporale del verbo al passato remoto o aoristo sia per la natura del verbo incominciare si suppone l'inizio di altre azioni di predizioni. Il secondo verbo all'infinito retto dal primo, in Luca viene usato il comune participio passato "avendo detto o dicendo che", non è dire o insegnare, ma spiegare, mostrare, rivelare, *deiknyein*, (cf Ap 1,1; 4,1; 17,1) ai suoi discepoli, che avevano ricevuto il divieto di «non dire a nessuno che egli era il Cristo», v 20. «Si tratta di "dimostrare" la sua coerenza con il piano salvifico di Dio, la sua necessità che non è evidente (la passione non è un evento chiaro in se stesso, ma che va dimostrata. Come? Luca – altrove – dice "attraverso tutte le Scritture" (24,26-27.48; cf Mc 9,12)».<sup>7</sup>

*Il contenuto della prima predizione della passione di Gesù, vv 22b-23*

Il testo si compone di due parti: la predizione della passione di Gesù, v 21b e la reazione d'opposizione di Pietro, vv 22-23

*Il contenuto della predizione della passione di Gesù, v 21b*

La frase oggettiva retta dal verbo mostrare, introdotta dal che, *óti*, esprime il contenuto delle predizione iniziando con una forma verbale impersonane, "deve, è necessario, *dei*, presente nei tre sinottici, ma anche in tutta la Bibbia. «Questo *dei* affonda le sue radici nella volontà di Dio espressa dalla Scrittura, alla quale Gesù si adegua incondizionatamente»<sup>8</sup>. «Nel NT il verbo "*dei*" cessa di essere un'espressione di una fatale necessità per divenire strumento di notificazione del volere divino. Più precisamente nel NT: il termine assume un valore escatologico: esprime una ne-

<sup>5</sup> R. E. BROW, *La morte del Messia. Dal Getsemani al sepolcro. Un commentario ai quattro Racconti della Passione nei quattro vangeli. Appendice VIII, Le previsioni di Gesù sulla sua passione e morte*. Queriniana, Brescia 1999, 1661-1685, in particolare 682-685

<sup>6</sup> J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 14,1-28,20 e questioni introduttive*, Paideia, Brescia 1991, 127,

<sup>7</sup> MAGGIONI, *E' necessario*, 42

<sup>8</sup> W. GRUDNMANN, *dei. GLNT*, 2, 797.

cessità che si ancora nella natura stessa di Dio e che porta a compimento i suoi disegni negli eventi escatologici. Il nostro testo non solo afferma che Gesù è il banditore dell'escatologia, ma, più a fondo, che la stessa vicenda di Cristo – la sua passione, appunto, - è escatologica. La Passione non è [soltanto] un fatto eccezionale, e neppure un fatto concomitante alla missione di Cristo, ma ne costituisce il nocciolo. Qui sta la novità<sup>9</sup>. «Con molta verosimiglianza si è riconosciuto un disegno assoluto. E' il Gesù delle parole dell'eucaristia che, cosciente e deciso, affronta la sua fine»<sup>10</sup>. «Luca, 24,26 estende sistematicamente il *dei* a tutta la storia della salvezza: il piano divino culminante nella morte, risurrezione ed esaltazione di Gesù dà certezza alla fede»<sup>11</sup>. Secondo questo disegno o economia storico-salvifica divina «non è contraddittoria in sé l'ipotesi che Gesù nella cerchia ristretta dei discepoli abbia occasionalmente parlato – forse in modo “più o meno” velato della sua *morte*»<sup>12</sup>. Prima di indicare il contenuto e i soggetti delle azioni, viene precisato il luogo della realizzazione della predizione, Gerusalemme. «Non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme», Lc 13,33. Sia per Mt 16, 21 sia soprattutto per Lc 13,33-34. «Gerusalemme è vista come la meta di un cammino dove il disegno di Dio su profeti si compie. La città viene apostrofata di colpevolezza per il costante rifiuto opposto ai messaggeri e in particolare al Profeta escatologico»<sup>13</sup>. Il nome della città, come capitale, sta per l'intero Israele. Con questo nome Gesù intende l'intera storia del rifiuto violento ed omicida degli inviati dalla sollecitudine amorosa di Dio o della Sapienza culminata con l'invio del suo unico Figlio, Mt 21,38. «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi, *apokteinousa*, i profeti e lapidi, *lithobolousa*, coloro che sono inviati ad essa, quante volte ho voluto radunare i tuoi figli, come una chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto», Lc 13,37. «Il parlare, dunque di Gesù, va inteso nella serie dei messaggeri inviati dalla Sapienza di Dio, ed ha subito il medesimo destino violento dei profeti. Questa interpretazione della morte di Gesù a motivo della sua antichità merita un'attenzione particolare. Dal punto di vista di Mt vanno inclusi anche i missionari cristiani inviati ad Israele, alcuni dei quali erano stati lapidati», 10, 17-19; At 9,52-60<sup>14</sup>. Il contenuto della predizione esprime, mediante tre verbi, coordinati tra di loro dalla congiunzione e, *in nuce* tutta la vicenda della passione e dell'uccisione e quindi del morire di Gesù e del suo risorgere. Con l'espressione «egli deve andare a Gerusalemme e soffrire molte cose, *pollà*. «Nel primo annuncio della passione di Gesù in Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22 *pollà paschō* significa “subire/sopportare “rigettare” ed “essere ucciso”, cf Mc 5,26; Mt 27,19. L'espressione è probabilmente determinata dal tema della sofferenza del giusto che si trova in Sal 34,20, ma anche del modo di parlare delle tribolazioni dei cristiani. Nel contesto attuale, (specialmente in Mt) sono le sofferenze connesse con il processo, (cattura, processo, crocifissione). Nella forma attiva, *patheîn* come *anasthenai*, vuole sottolineare la componente attiva del morire o del risorgere di

<sup>9</sup> MAGGIONI, *La necessaria passione*, 41. «Nell'idea degli evangelisti, la Passione non ha un significato in se stessa. Un insegnamento deve mostrare la sua necessità. Questa necessità (*dei*) non appartiene né a la determinazione individuale o eroica di Gesù, né alla crescente opposizione dei suoi avversari, tuttavia molto reale, né a una cieca fatalità, né all'arbitraria impenetrabile lontananza di Dio, né ai bisogni psicologici religiosi o degli uomini in generale, ma a un disegno di Dio, certamente impenetrabile per i non credenti, ma percepibile con la fede, particolarmente in certi testi dell'AT, che ci fanno discernere il compimento di un disegno di Dio» cioè il suo amore per gli uomini, P. BONARD, *L'évangile selon Sainte Matthieu*, Delachaux et Niestlé, Paris 1970, 242.

<sup>10</sup> X. LÉON-DUFOUR, *I vangeli e la storia di Gesù*, Paoline, Milano 1968, 521.

<sup>11</sup> W. POKES, *dei*, *DENT*, 1, 736.

<sup>12</sup> H. SCHÜRMAN. *Gesù di fronte alla sua morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983, 67.

<sup>13</sup> G. ROSSE', *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 564.

<sup>14</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2,444.

Gesù»<sup>15</sup>. «Matteo sintetizza tutta la passione – preghiera nel Getsemani, 26,36-46, l'arresto, 26, 47,56; l'istruttoria giudaica, 26,57-68; 27,1-2: il processo romano, 27-11-26;; gli scherni di soldati, 27,27-31, la crocifissione, 27,32-38; la derisione dei passanti, 27,39-44, e imputa la casa della sua morte agli "anziani, sommi sacerdoti, e scribi", ossia all'aristocrazia laica, religiosa e intellettuale che forma il sinedrio. I responsabili del popolo d'Israele, sia pure di diversa estrazione sociale e culturale e di differente prospettiva teologica, sono concordi sulla decisione di uccidere Gesù»<sup>16</sup>. Il secondo verbo, presente nei tre sinottici, esprime l'esito esiziale del molto patire: il venir ucciso di Gesù. Gesù muore perché viene ucciso, *apo-kteinō*. «La preposizione *apo* "ipercaratterizzante" rafforza il valore negativo del verbo nella sua forma di infinito aorito passivo. Questo verbo descrive la fine iperviolenta, la crocifissione di Gesù ad opera di uomini, Mt 14,5; 16,21; 21,35.38»<sup>17</sup>. Il terzo verbo presente in Mt e in Lc, in Mc si usa un verbo analogo, indica l'inatteso l'esito finale positivo del morire del Crocifisso, il suo venir risuscitato, con la premessa precisazione teologica temporale, al terzo giorno. «La risurrezione annunciata da Gesù al "terzo giorno". L'espressione, che ha le sue radici nella letteratura profetica, Os 6,2<sup>18</sup>, da una parte assicura che il corpo di Gesù è veramente morto, e dall'altra parte rimanda all'iniziativa salvifica e immediata di Dio, soccorritore del giusto dopo la prova»<sup>19</sup>. Infatti il terzo verbo usato all'infinito aoristo passivo, è venir svegliato, *egerthēnai*. Il verbo *egeirō*, col significato fondamentale (transitivo) di svegliare, incitare, eccitare, suscitare, sollevare o (intransitivo) di svegliarsi, ridestarsi, o alzarsi, sollevarsi, si trova nel NT per lo più come sinonimo di *anístēmi* [usato da Mc], (nei LXX e equivalente all'ebraico *qûm*, Mc 5,41)<sup>20</sup>. «Matteo, fa ricorso sempre al verbo gr, *egeirō*, usato qui per la prima volta, per parlare della risurrezione di Gesù. Il termine, che indica il passaggio da una posizione supina a quella eretta, oppure descrive il risveglio, si trova nei vangeli sempre al passivo per sottolineare come la risurrezione sia il risultato dell'azione potente di Dio, che ridà la vita al corpo morto di Gesù di Nazaret»<sup>21</sup>.

In sintesi, «nell'espressione "venir risuscitato il terzo giorno" si ha un'eco del credo cristologico. La morte di Gesù è rappresentata in senso cristologico, non soteriologico»<sup>22</sup>. Così Gesù, nella sua vicenda storica, non è solo un sapere teorico o un esempio da imitare, ma la stessa possibilità di realizzare la vita cristiana come sequela testimoniale. E' una comunicazione di poter diventare «cristiano in caratter»<sup>23</sup>. Ma Pietro per primo s'opponne decisamente a questa prospettiva messianica, suscitando la controreazione di Gesù.

#### *La reazione d'opposizione di Pietro vv 22-23*

Il testo, assente in Luca e presente in Mc 8, 31-33 con piccole varianti, si compone di due parti dialogiche: intervento di Pietro, v 22 e la reazione di Gesù, v 23. Il discorso di Pietro a sua volta è bipartito con una piccola introduzione. «Pietro tirando in disparte Gesù» dai discepoli, «incominciò a rimbrottare, *epitimān*, Gesù». «Pietro crede di comandare a Gesù»<sup>24</sup>. Come Gesù intimò ai discepoli di non dire che gli era

<sup>15</sup> J. KREMER, *paschō*, DENT, 2, 841.

<sup>16</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 416.

<sup>17</sup> H. FRANKEMOLLE, *apokteinō*, DENT, 1, 357.

<sup>18</sup> «Secondo la concezione giudaica chi giace per tre giorni nella tomba deve essere considerato definitivamente morto» cf Gv 11,34, GRASSO *Il Vangelo*, 417, nota 89.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 417.

<sup>20</sup> J. KREMER, *egeirō*, DENT, 1, 987.

<sup>21</sup> GRASSO, *Il vangelo*, 417.

<sup>22</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 128.

<sup>23</sup> S. KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, 1, Logos, Roma 1979, 42, nota 5.

<sup>24</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 128.

il Messia 16,20 e come Gesù minacciò il lago in tempesta, Mc 4,39, e i demoni di non svelare la sua identità di Figlio di Dio, Mc 3,11-12, così ora «Pietro dal canto suo rimprovera Gesù di aver parlato di se stesso come Messia sofferente»<sup>25</sup>. Oltre al rimprovero, Pietro aggiunge una implorazione o uno scongiuro: «[Dio] "ti sia clemente, *ileō soi*", Signore. Questo non ti accadrà mai"». Il discorso di Pietro «contiene anzitutto un modo di dire. Per sé, si tratta di una implorazione. Questa è basata sull'idea che ogni destino umano di sventura presupponga una colpa commessa. "Dio ti sia clemente, ti perdoni, non ti punisca". Essa diventa di fatto un rifiuto sdegnoso» [della passione]. Pietro vuole che Gesù si tenga assolutamente lontano dal pensiero della sofferenza e della morte. La scena lo descrive come se non avesse compreso il senso di "risuscitare". Il suo modo di pensare [che spesso è quello di tutti noi umani e anche de cristiani] è terreno. Pietro, [la roccia della chiesa] diventa l'esempio del discepolo che rifiuta la sofferenza. Egli si trova all'inizio di un lungo cammino»<sup>26</sup>. Il v 23 riporta una contro-reazione parallela e antitetica a quella di Pietro di Gesù davanti a tutti i discepoli, si ferma, ma non inverte il suo camminare verso Gerusalemme «e voltatosi disse a Pietro» e quindi a tutti i discepoli di allora e di sempre. La sua reazione si compone di tre microparti. Un deciso imperativo rivolto a Pietro: «Va, *ýpage opísō mou*, dietro a me». Non è il "maestro" che Gesù deve seguire Pietro, ma viceversa. «L'imperioso richiamo rivolto a Pietro è un rinnovato invito alla sequela, alla quale il discepolo rischia di venir meno»<sup>27</sup>. Una duplice riqualifica negativa di Pietro, antitetica a quella proclamatagli da Gesù immediatamente prima. Pietro, nella sua pretesa di far interrompere il cammino di Gesù, viene da lui denominato anzitutto «Satana», come quello delle tentazioni all'inizio della vita pubblica, scacciato da Gesù, «*ýpage satanā*», Mt 4,10. «Cercando di distogliere Gesù dalla sua meta, Pietro diventa strumento di Satana»<sup>28</sup>. La seconda qualifica di Pietro: «Tu mi sei di scandalo». Appare evidente antitesi tra. "Tu sei Pietro/*Kepha*" e "Tu sei Scandalo". «Anche per Mt c'è un rapporto tra il rimprovero rivolto a Pietro e la promessa fatta a Pietro. Resta però incerto se egli pensi alla roccia dello scandalo di Is 8,14»<sup>29</sup>. Il terzo elemento concerne una valutazione di spiegazione della reazione di Pietro da parte di Gesù. «Perché Tu non pensi le cose di Dio, ma le cose degli uomini». «La necessità, [*deí*, deve"], rimanda al piano salvifico di Dio. Il vero e proprio contrasto qui è tra Satana e Dio», tra il pensare solo alla vita umana, la sola psiche o anche a questa proprio come *cristiana*, "la, *hē zōē aiōnios*", la vita eterna di Gv 6,54, tramite l'autentica sequela di Cristo?<sup>30</sup>. Così appare evidente come l'indicativo teo-cristologico fondi in modo esplicito l'imperativo antropologico.

*Le esigenze etiche della sequela vv 24-28*

*I detti sulla sequela Christi vv 24-26*

Data l'indubbia importanza di questi detti, soprattutto del primo, prendere la propria croce, per la vita cristiana, sembra opportuno chiarire previamente la loro autenticità storica gesuana a livello delle fonti evangeliche e quindi della prima comunità cristiana postpasquale che a quello di fondo del Gesù storico. Per quanto concerne la documentarietà sinottica, espressione della prima comunità cristiana, «è testimoniata in due diversi strati della tradizione: in un caso è riportata dalla triplice tradizione, Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,32, nell'altro è comune alla duplice tradizione, Mt 10,38; Lc 14,27 = fonte Q. La richiesta di prendere la croce nel cammino della

<sup>25</sup> H. GIESEN, *epitimáō*, DENT, 1, 1353.

<sup>26</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 128-129.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 129.

sequela doveva risultare del tutto chiara<sup>31</sup> nella situazione postpasquale dei discepoli: Gesù aveva portato la sua croce, Gv 15,21, e Simone di Cirene, figura esemplare del discepolo, aveva porta la croce di Gesù verso il Calvario, Mc 15,21. L'espressione figurativa aveva trovato un suo concreto punto di riferimento nella persona e nel destino di Gesù. Essa veniva, quindi, a formulare in modo inequivocabile l'esigenza per il discepolo di condividere l'orientamento e la disponibilità del Maestro<sup>32</sup>. Per quanto concerne l'origine gesuana del detto portare la propria croce, è attribuibile al Gesù storico? In senso negativo è difficile pensare che il detto sia stato inventato dalle comunità cristiane sia per la concordia della due o tre fonti evangeliche, pur avendo a disposizione il dato storico di Gesù che ha portato la sua croce. Era troppo impegnativo. Inoltre, in senso positivo, se lo si colloca nella concreta situazione del Gesù storico, è verosimile che Gesù abbia invitato i suoi discepoli a seguirlo anche il tal modo. «Nell'intensificarsi delle ostilità da parte dei suoi oppositori Gesù di Nazaret ha intravisto la reale possibilità di un suo morire violento [non per un'illecita lapidazione giudaica, ma per una legale crocifissione romana] ed ha avvertito i suoi discepoli che l'appartenenza a lui poteva comportare la disponibilità di condivisione di un destino di sofferenza. Dentro questo orizzonte del Gesù storico, risultano inadeguate le interpretazioni che vedono nel "prendere la croce" un equivalente del "prendere il giogo di Gesù, Mt 11,29, o semplicemente l'esigenza di essere suggellati con un "tau" (forma di croce) come segno di appartenenza alla comunità di Gesù (in riferimento a Ez 9,4-6). Il Mastro voleva, al contrario, rendere pienamente coscienti coloro che lo seguivano della serietà e profondità del legame con lui al punto da avvertirli che esso poteva comportare la disponibilità al soffrire e dare la vita [è ciò che Pietro negò per Gesù e rinnegò con giuramento di appartenere a tale uomo]. Resterebbe da chiarire da dove Gesù abbia mutuato l'espressione "prendere la croce" per indicare tale realtà. La letteratura giudaica contemporanea non ci testimonia l'uso di questa formula se non nel *Midrash* [racconto di attualizzazione] Gn 22,6: Abramo prese la legna per l'olocausto e la pose sulle del suo Figlio Isacco. Come uno che porta la sua croce sulle spalle. Al di là, però, dei possibili paralleli letterari, occorre avere presente che il supplizio terribile delle croce era da tempo conosciuto tra i Giudei e che nella cerchia dei rivoltosi zeloti, contemporanei a Gesù, il prendere la croce era una prospettiva di morte cruenta sempre concretamente incombente. Non era difficile, perciò, a Gesù di Nazaret indicare con questa espressione figurata il destino di sofferenza e di morte che poteva attendere i discepoli fedeli a lui»<sup>33</sup>.

Prima dell'analisi ai singoli detti sembra opportuno richiamare la loro connessione e le differenti qualità letterarie. «Al medesimo posto di Mc e in ampia concordanza con lui, Mt riporta un'istruzione di Gesù ai discepoli. Al vertice sta il detto sul

<sup>31</sup> Forse non era così del tutto chiara prima degli anni 70, cioè della stesura dei vangeli, almeno per i cristiani di Corinto di una certa cultura e di censo e per i loro coetanei pagani e giudei per i quali «Cristo crocifisso» appariva stoltezza e scandalo cf 1Cor, 1, 22, G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996, 33ss e 100ss. Ma anche all'interno dalle comunità cristiane si è dovuto fare un certo cammino di comprensione. Nell'inno cristologico prepaolino di Fl 2,5-11 sembra che l'espressione "morte di croce, *thanátos de staurou*" sia stata inserita posteriormente. Infatti tale inserzione cambia lo schema dell'inno da abbassamento a innalzamento a quello di morte e risurrezione. «La teologia dello *staurós* spezza la visuale dell'inno e tradisce la paternità paolina. Mentre per la teologia dell'apostolo è determinante lo schema croce-risurrezione, l'autore dell'inno usa le categorie di umiliazione ed innalzamento, con l'umiliazione che risale addirittura fino alla preesistenza di Cristo» J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi. Testo greco e traduzione. Commento. Excursu terzo. L'inno prepaolino*, Paideia, Brescia 1972, 231.

<sup>32</sup> Per una lettura esegetica più piana dei detti sinottici sulla sequela cf A. BARBI, *Rinnegamento, croce e cura della vita. Una rilettura dei testi sinottici* (Mc 8-34-9,1 Mt 10,38; Lc 14,27), *Esperienza e Teologia*, 7 (2001) n 12, 9-20.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 10-11.

seguirlo portando la croce (v 24), che abbiamo già incontrato, in versione diversa, in 10, 38. Seguono tre logia che trattano il tema della *psychē* aggiunti come motivazione, che riprendono il tema della sequela risolta e lo continuano. Il v 25 (cf 10,39) è un'asserzione paradossale, dal punto di vista formale un parallelismo antitetico. Il v 26 contiene due domande, formulate in modo tale che possono avere soltanto una risposta negativa (non giova a nulla, non può dare nulla). Esse appaiono inscindibili. Sono di stampo sapienziale. I due versetti che seguono (27-28) sono detti sul Figlio dell'uomo, che si riferiscono alla parusia, ma hanno ciascuno una forma propria. Il v 27 è un detto di giudizio, il v 28 – introdotto con “*amen*”, “in verità” – è una predizione, alla quale va attribuita una forza consolatrice dopo il giudizio»<sup>34</sup>.

Il versetto 24 è un detto di Gesù che si compone di due parti: un'introduzione che precisa l'uditorio v 24a e il contenuto dell'impegno v 24b. Nei tre sinottici l'uditorio è differente. Gesù si rivolge in Mc 8,1 ai suoi discepoli assieme alla folla chiamata, in Lc 9,23 a tutti, *pantás* e in Mt 16,24 si rivolge solo ai suoi discepoli. Tenendo conto che la prima predizione della passione nei tre sinottici è rivelata ai discepoli come il precedente obbligo di non divulgare la sua identità di Messia, il Figlio di Dio, Mc 8,30, Mt 16,20; Lc 9,21, sembra verosimile che anche il detto sul prendere la sua croce sia rivolto ai soli discepoli, allargato successivamente, cioè dopo pasqua, a tutti discepoli cristiani. Infatti il contenuto del discorso sembra orientare in questa direzione. «L'istruzione, con le esigenze che comporta, è indirizzata, non solo ai discepoli storici, ma tutti i credenti che sono nella chiesa»<sup>35</sup>. «Il gruppo dei discepoli, perciò andò disperso quando essi vollero sottrarsi al pericolo a cui l'arresto di Gesù li esponeva. Il cambiamento si ebbe nei giorni di Pasqua. In essi ha le sue radici anche la gioiosa prontezza a soffrire, At 5,41, che i cristiani, avrebbero mostrato fin da principio e poi nel corso dei secoli» fino ad oggi<sup>36</sup>. Dal punto di vista letterario la frase che esprime il contenuto del messaggio di Gesù, introdotta da una frase ipotetica, espressa da verbo *volere*. «Se qualcuno [degli uditori] vuole», *éi tís thélei*. Nella ipotesi che qualcuno dei discepoli-cristiani intenda essere vero discepolo di Gesù, allora si devono attuare quattro azioni, formanti una struttura concentrica, di cui agli estremi stanno i due seguire e al centro le due condizioni: negativa e positiva: A. viene dietro di me. *opísō mou eltheîn*, B rinneghi se stesso, *arnēstathō seutōn*, B' prenda la sua croce, *arátō tōn staurōn*, A' segua a me, *akoloutheitō moi*. Il primo verbo è un infinito retto dal verbo *volere* e seguito da un'espressione avverbiale: «venire dietro di me, *éi tís thélei opisō mou eltheîn*, corrispondente all'ebraico *halak 'ahare, erchomai opisō mou*, è probabilmente più antica di *akoulouthēō*, seguire<sup>37</sup>. Infatti nei testi di vocazione «in Mc 1,17 par. Mt 4,19 Gesù chiama Simone e Andrea così: “*deûte opisō mou*, (su), (venite) dietro di me”; [similmente] nel logion che riguarda portare la croce Mc 8,34 e Mt 6,24 [hanno]: se qualcuno vuole venire dietro

<sup>34</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 132.

<sup>35</sup> BARBI, *Rinnegamento*, 12.

<sup>36</sup> K. H. RENGSTORF, *mathētēs*, GLNT, 6, 1029; cf F. FACCI, *Cina, la cortina del silenzio sul martirio dei cristiani. Il Giornale*, Domenica 11 dicembre 2005, 10.

<sup>37</sup> Vari sono i contesti storici dell'andare dietro o seguire o sequela. Anzitutto quello della chiamata del profeta Eliseo da parte di Elia dopo il congedo dai genitori, (cf Lc 9,61) e il sacrificio dei buoi con cui arava, Eliseo «si alzò, seguì Elia entrando al suo servizio, (LXX) *katalipōn tous bóas ekolouthēsen 'Hlía*», 1Re 19,21; il secondo è quello «del seguire *halak 'ahare* o anche solo *'ahare* = LXX *opísō* seguire il proprio «*capo carismatico-profetico* come Gedeone, Gdc 6,34, e Saul, 1Sam 11,7 nella guerra santa. E' in questo contesto che dovette formarsi originariamente la rappresentazione “dell'andare dietro a Jahve”, Dt 13,5. L'uso, molto più frequente, è, in senso negativo, di “correre dietro ad altri dei che ha perciò fortemente limitato l'uso l'ingiustificato positivo», Oltre questi modelli, Hengel ne enumera altri cinque: «profeti apocalittici e capi popolari, zeloti nelle Palestina del I secolo d. C. e loro chiamata alla sequela; carismatici e seguaci nel modello ellenistico; “chiamata” e “conversione” alla filosofia nella grecità, alla torhà presso i rabbini; sequela, discepolato e carisma; Giovanni Battista e i suoi discepoli» M. HENGEL, *Sequela e carisma*, Paideia, Brescia, 1990. 37-69.

di me, *ei tis thlein opisō mou elthein*; Lc 9,23 *opisō mou érchesthai*»<sup>38</sup>. Il secondo verbo, all'imperativo, esprime la prima condizione negativa: "*aparnēsásthō eautòn*", rinneghi se stesso. Per poter andare dietro a lui Gesù si richiede anzitutto un previo impegno di autentica disponibilità di sé che contraddice a quella inautentica che va rinnegata<sup>39</sup>. Il rinnegare nel NT può concernere una verità, una richiesta, oppure un'altra persona. Pietro e i Giudei hanno rinnegato Gesù Mc 14, 30. 60.70; At 3,3, non lo riconoscevano, rinnegavano ogni rapporto di valore con lui. Qui l'imperativo di Gesù rivolto ai discepoli-cristiani e, quindi, a me stesso per primo, richiede: «Non devo confessare [esaltare] me stesso, il mio essere, né aggrapparmi a me medesimo, ma sacrificarmi in una radicale rinuncia a me medesimo (non solo ai miei peccati) non devo più assicurarmi da me la vita, ma al contrario, accettando decisamente la mia morte, farmi assicurare da Cristo, seguendolo»<sup>40</sup>. Il senso del rinnegare se stesso assume il suo valore non come autorinuncia umana della propria identità assiologica, ma è la condizione per seguire Gesù Cristo come valore assoluto, che avvalora pienamente la propria identità assiologica umana-cristiana. «Rinnegare se stessi significa non anteporre nulla alla sequela» di Gesù Cristo»<sup>41</sup>. Così l'intenderà S. Benedetto nella sua regola: «Rinunciare totalmente a se stesso per seguire Cristo: *Nihil amoris Christi praeponere*», non anteporre niente all'amore per Cristo<sup>42</sup>. La rinuncia stessa quindi, sotto un certo aspetto, è frutto della sequela e non viceversa. In sintesi, «bisogna rinunciare al dio costruito e atteso da noi per accettare il Dio "diverso" che [di fatto] offre un amore "inatteso", un amore che passa attraverso la croce»<sup>43</sup>. Il terzo verbo esprime lo scopo positivo del precedente negativo, rinnegare se stesso: «*arátòn tòν stauròn autoû*, prenda la propria croce». Data l'importanza dell'affermazione prima consideriamo la sua origine poi la sua documentazione sinottica e quindi il suo valore. Il detto prendere-portare la propria croce nella cultura cristiana tradizionale è diventato un detto stereotipato per indicare ogni sofferenza. «L'antica letteratura rabbinica non ha un'espressione che corrisponda alle parole di Gesù; essa dice soltanto "prendere su di sé patimenti (castighi)". Nell'ambito linguistico semitico non compare la forma idiomatica "portare la croce, nel senso di *patibulum ferre*, portare il legno trasversale del palo già impiantato»<sup>44</sup>. «L'espressione "prendere su di sé la croce" si trova cinque volte nei sinottici ed è tramandata in vari contesti. In Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23) e sta nella pericope della sequela dolorosa dei discepoli, che segue la confessione di Pietro e il primo annuncio della passione. Le parole di Mt 10,38 e Lc 14,27, che provengono dalla fonte dei logia, fanno parte di una serie di detti che illustrano a quali condizioni si può essere discepoli. Qui la formulazione di Mt è diversa da quella di Lc. La fonte Q presenta l'enunciato in forma negativa, Mc in forma positiva. Il parallelo a Mc 8,34 ha in Lc 9,23 una caratteristica particolare. Qui Luca, aggiungendo "ogni giorno, *kath'ēméra*" ha formulato il logion di Gesù, in modo da far sembrare che il prendere la croce su di sé

<sup>38</sup> G. SHNEIDER, *opisō*, *DENT*, 2,626-627.

<sup>39</sup> La differenza tra il verbo semplice in Lc 9,23, *arnēsásthō* e quello composto di rinnegare in Mc 8, 34 e Mt 16,24, *aparnēsásthō* non ha più rilevanza nel NT. H. SCHLIER, *negare, arnéomai*, e rinnegare, *aparnéomai*, *GLNT*. 1,256. Però nella lingua italiana in *negare* concerne una verità, un fatto, un oggetto, invece il rinforzativo *rinnegare* riguarda quasi sempre le persone.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 1255.

<sup>41</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 133.

<sup>42</sup> *La regola di san Benedetto*, cap. 4, 10 e 21, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1992, 80-81.

<sup>43</sup> MAGGIONI, *La necessaria passione*, 46.

<sup>44</sup> «La crocifissione era una forma di pena orientale, introdotta in occidente dai persiani. Fu usata poco dai greci, molto invece dai cartaginesi e dai rimani. Nella letteratura romana è descritta come punizione crudele e temuta; non era inflitta ai cittadini rimani, ma riservata agli schiavi e ai non romani che avessero commesso atroci delitti, come assassini, gravi furti, tradimenti e ribellioni», *Croce*, JOHN L. MCKENZIE, *Dizionario biblico*, Cittadella, Assisi 1973, 209-210.

sia un atto che vada ripetuto ogni giorno»<sup>45</sup>. [Di questo logion] «se ne sono date sostanzialmente le seguenti spiegazioni: a) “prendere la propria croce” è originariamente un’espressione popolare profana, probabilmente sorta tra gli Zeloti e poi di là applicata alla sequela di Gesù. b) Gesù ha considerato la sua prossima morte come modello del destino dei suoi discepoli. Perciò egli chiede loro, nella sequela, la prontezza a patire, anzi a morire sulla croce. Se si respinge l’idea che Gesù, già quando era in vita, abbia previsto la sua morte sulla croce, si è costretti a considerare opera della comunità» postpasquale<sup>46</sup>. Il quarto verbo, parallelo al primo, conclude l’invito di Gesù: «segua me, *akoloutheitō moi*», presente nel tre sinottici, Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23. Dal punto di vista lessicale l’espressione assente nel linguaggio biblico dell’AT: Jahve, il trascendente, non era seguibile e per conseguenza non ricorre nel linguaggio palestinese, né tanto meno poteva essere partendo dall’immagine rabbica; nel modo ellenistico l’espressione filosofica di un fedele che segue il suo dio era conosciuta per indicare il seguace di tale divinità. Nel NT l’espressione, e soprattutto «il suo pregnante significato, sono strettamente limitati ad esprimere la sequela del Gesù storico, ma non – suppose nell’interpretazione successiva di una imitazione tendente ad emulare il modello, ma esclusivamente di una comunione di vita e di sofferenza con il Messia, un prendere parte al destino, il *dei* teologico di Gesù, Mt 8, 19-21; Mc 8, 34 e par, e innanzitutto delle comunione della sua salvezza. Nelle lettere paoline compaiono altre forme, verbali composti con le preposizioni con, in, *syn*, *en*, con-morti, con-risorti, con-glorificati, essere in Cristo Gesù in cui l’accento è posto su rapporto col Gesù glorioso, il *kyrios* e col *pneuma* e quindi con l’*Abbā*. Sarà allora il “seguire l’Agnello dovunque va”, Ap 14,4<sup>47</sup>.

I vv 25-26 di sapore sapienziale, in continuità con il v. 24: rinnegare se stessi, prendere la croce hanno come tema il valore della vita, *psychē*, Il v 25 ha un struttura parallela antitetica espressa dai verbi perdere e salvare la vita, Questa paradossale antitesi ha un valore motivante il v 24.

V 25a «chi infatti, *gàr eàn*, vuole salvare la propria vita la perde, *tēn psychēn autōu sōsai, apolēsei autēn*».

V 25b « chi perde la propria vita, per causa mia, la trova, *apolsē tēn psychēn autoû éneken moû, eurēsei autēn*».

Il parallelismo antitetico in cui i quattro verbi formano un chiasmo: A. salvare B, perdere, A’ perdere, B’ trovare. Sia il parallelismo che il chiasmo sono nella terminologia; i verbi sono all’imperfetto. Infatti nel secondo membro al posto di salvare, mantenere ciò che si ha o si è, si usa trovare che può significare «scoprire in senso escatologico»; inoltre, l’aggiunta della motivazione, “per causa mia” “e del vangelo” in Mc 8,35, lasciano capire anche il significato della parola tematica: la vita<sup>48</sup>. La bibbia ha un concezione olistica, cioè ogni parte del corpo può indicare tutto l’uomo nelle sua varie dimensioni, atti e atteggiamenti<sup>49</sup>. Perciò nel nostro testo «si ha un significato metonimico, quando con *psychē* [ebr. = *nepel*] si designa, tutto l’uomo, come vivente Mc 3,4; par Lc 6,9»<sup>50</sup>. Gesù stesso indica la sua morte di uomo integrale come donare o deporre la propria, *psychō*, Gv 10,11.15.17.

<sup>45</sup> J, SCHNEIDER, *stauros*, GLNT, 12, 984-985.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cf G. KITTEL, *akoloutheō*, GLNT, 1, 575- 579.

<sup>48</sup> BONARD, *L’évagile*, 251.

<sup>49</sup> «In generale il pensiero antico-streometrico considera una parte del corpo assieme alle sua particolari attività e alle sua capacità, e queste, a loro volta possono assumere come segno distintivo di tutto l’uomo. Occorre pertanto fare attenzione a questo fatto: l’ebreo usa sempre un stessa parola là dove noi abbiamo necessità invece di parole diverse. E’ il rispettivo contesto che decide del significato di un determinato termine» H. W. WULFF, *Antropologia dell’Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2975, 19.

<sup>50</sup> A. SAND, *psychē*, DENT, 2, 1989.

«Il *mashal* [detto] bimembro di Mc 8,35 (par Mt 16,25; Lc 9,24) motiva la chiamata alla sequela del v 34; il logion si trova in Q (Mt 10,39 par Lc 17, 33) e in Gv 12,25. L'enunciato positivo varia nell'uso del verbo, ma significa sempre: preservare [salvare, *sōsaī*] la *vita* dalla morte, o mantenersi in vita; la parte negativa del logion (nelle tre tradizioni ricorre sempre *apóllymi*) che vuol dire perdere la propria vita per opera della morte, annientamento»<sup>51</sup>. Il valore della contrapposizione rimarca il duplice, positivo e negativo esito della sequela e non sequela. «La contrapposizione "guadagnare o perdere la vita si trova in Q (Mt 10,39; Lc 17,33 e in Mc 8,35 par, cf Gv 12, 25). Qui *apóllymi* è usato in duplice senso: sottrarsi e con ciò perdere definitivamente in senso negativo ,Mc 8,55a: rimetterci la vita, e rinunciare a ogni sicurezza umana in senso positivo (cf 8,35b: *sacrificare* la vita. Le conseguenze di tale atteggiamento vanno oltre un tipo di vita terrena, superano concezioni superficiali e sono comprensibili soltanto in un conteso di sequela radicale Mc 8,34)»<sup>52</sup>. Quindi il contesto primario non è quello moralistico, ma soprattutto quello escatologico della sequela, per attuare la quale è necessario rinnegare se stesso, ossia essere disposti a mettere a rischio fino alla morte o perdere, la propria vita fisica, ma non la propria identità di valore cristiano, anzi proprio per salvare tale autentica identità di discepolo di Cristo è disposta a perderla, rispetto a una identità solamente umana o inautentica. In questa prospettiva è ingiustificato l'uso generale morale-ascetico antiumano e anticristiano manicheo-dualista di questi testi del rinnegare se stesso per cui amarsi è odiarsi. «L'amore di sé fino al disprezzo di Dio e l'amore di Dio fino al disprezzo di sé»<sup>53</sup>. Chi ama veramente, pur non compiutamente, l'altro, compreso Gesù Cristo, non può disprezzarsi o odiarsi. «L'amore di sé, di colui che compare nel mondo (= storia), diventa di conseguenza *odium sui*, ma in origine, non ci sarebbe orgoglio, bensì perché qui si trova ancora nel costante pericolo della perdita» definitiva<sup>54</sup>. E' impossibile l'autentico amore senza l'autoamore, proprio perché l'amante non è identico all'altro amato, ma simile, «Ciascuno ama più se stesso dell'altro; perché è unito a sé stesso nella sostanza, all'altro nella somiglianza di natura»<sup>55</sup>. E questo vale anche nel nostro amare Cristo e nel suo averci amati per primo e chiamati a seguirlo (Mc 10,21). Gesù stesso donando la propria *psychē* (Gv 10,15), ma non la propria *zōē* (*substantia*) divina di Figlio, non si è disprezzato o annientato, ma compiutamente attuato proprio come uomo morente-morto e così è risorto come autentico uomo integrale e Dio (Gv 19,30). Nell'autentico amore il soggetto amante è sempre anche il primo oggetto amato-amante senza autodistruzione o contraddizione<sup>56</sup>. Infatti il motivo di questo amore o sequela integrale, non è l'autorinnegamento, ma la confessione di Gesù Cristo e quindi il valore della testimonianza ecclesiale del suo vangelo, aggiunge Mc 8,35. Così il detto risulta essere la conseguenza

<sup>51</sup> SAND, 2, 1992;

<sup>52</sup> A. KRETZER, *Apollumi*, DENT, 1, 360.

<sup>53</sup> AGOSTINO. *La città di Dio*, 17, 28,, Città Nuova, Roma 1988, 361.

<sup>54</sup> H. AREDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2001, 37.

<sup>55</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, 1-2, q 27, a 3 ad 1.

<sup>56</sup> Cf S. DE GUIDI, *L'amare se stessi*, in Id. e A. GAINO, *Prendersi cura di sé, degli altri, di Dio*, Segno, Negarine di San Pietro in Cariano, (Verona) 204, 80-92. In quest'ottica sembra difficile comprendere questo testo. «Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro (gegen) se stesso nel quale egli si dona per alzare l'uomo e salvarlo: amore, questo nella sua forma più radiale» BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 12, *Il Regno-Doc. Supplementi*, 1 .1 gennaio 2006, 70. Il testo dell'inno paolino di Fil 2,7 *euautòn ekénōsen* «alla luce del contesto immediato dell'inno e in considerazione di 2Co 8,9 è chiaramente una breve formula paolina che sintetizza il paradosso cristologico dell'incarnazione, si può dire che la dura espressione vuol significare l'abbassamento *che rinuncia a se stesso* [non sé stesso] e l'impoverimento del modo [non l'essere] d'essere divino *che spoglia se stesso*. Il fatto che la morte non sia presentata come dissolvenza conclusiva, ma sia menzionata per nome come obbediente conseguenza del divenire uomo, mette in evidenza il realismo radicale dell'evento salvifico annunciato già prima di Paolo», M. LATTKE, *kenoō*, DENT, 2, 7.

della fedeltà terrena e già escatologica alla sequela di Gesù Cristo. Si tratta dell'opzione fondamentale di seguire Gesù Cristo fino al rischio della perdita della vita fisica, o martirio, per non perdere ma salvare o trovare l'interrelazione già escatologica con lui: «la Via, la Verità e la Vita» Gv 14,6,

In sintesi, «Poiché le due parti, di cui il detto si compone, culminano, ponendo in risalto la condizione escatologica della vita di fronte a Dio, occorre concludere che il detto si propone come ammonimento ai credenti a non definire la propria vita secondo la superficialità e l'apparenza, ma valutarla nell'ottica della definitività e del giudizio divino. Conseguentemente a queste osservazioni, l'insegnamento evangelico va così interpretato: State attenti a valutare in profondità l'orientamento della vostra vita! Infatti colui che all'apparenza sembra "salvare" la propria vita perché ne dispone egoisticamente per la propria autoaffermazione, di fatto, nel giudizio di Dio, la sta definitivamente perdendola e frustrandola; al contrario, colui che, ad uno sguardo superficiale, sembra perdere la propria vita perché la apre fiduciosamente e ne fa dono, di fatto, nel giudizio di Dio, la sta definitivamente salvandola realizzandola»<sup>57</sup>.

«Non è inutile, forse sottolineare, che tra azione e condizione conseguente, tra orientamento di vita e situazione escatologica non c'è successione temporale, quasi che il perdere ora la vita sia nell'attesa di una salvezza concessa nell'aldilà. Purtroppo l'azione porta con sé la sua conseguenza e l'orientamento di vita include già il giudizio escatologico: proprio mentre sembra che stia perdendo la vita, la sta definitivamente realizzando di fronte a Dio. La morte non sarà altro che il l'ultimo e supremo evento nel quale l'apertura fiduciale o la chiusura egoistica sanciranno irrevocabilmente la salvezza o la perdizione. Occorre, in fine, notare che l'apertura fiduciale richiesta dal "perdere la vita" è da Mt e Lc specificata con "causa mia", mentre Marco aggiunge anche "e del Vangelo". E' il legame con Gesù Cristo ed è l'accettazione-condizione della sua dedizione nell'evento della croce che costituiscono il fondamento e il criterio del "perdere la vita" da parte del discepolo. Marco, che in un'ottica più espressamente ecclesiale, pensa al Cristo morto e risorto presente nell'annuncio-testimonianza della comunità cristiana, sottolinea che anche la fedeltà a questo "Vangelo" è una ragione per cui "perdere la vita" fino a disporsi al martirio»<sup>58</sup>.

Nel v. 26, i due detti presenti anche in Mc 8,36, ma manca il secondo in Lc 9, 25. I due testi, di sapore sapienziale sono collegati tra di loro dalla parola "vita" ma intesa non in senso temporale terreno, bensì escatologico e sviluppano in modo definitivo l'esigenza della sequela, mettendola a confronto con la vita umana prima economica e poi come solamente umana rispetto a quella escatologica. La forma chiasmica «antitetica» serve per mettere a confronto due oggetti e due corrispondenti azioni: *tòn kósmos ólon kerdaínein*, il mondo intero guadagnare / *tēn psychēn autoû zēmioûsthai*, la propria vita danneggiare o rovinare perdere. «L'antitesi *kerdaínein/zēmioûsthai* induce a tradurre con perdere; al guadagno rappresentato *all'ólos kósmos*, tutto il mondo, corrisponde la *psychē*, vita che il prezzo da pagare, il valore da impegnare, che va perduto; essa è la persona; così, almeno Lc 6,25 intende Mt e Mc, usando la frase "*eutón dé apolésas hē zēmioûsthai*. Che vantaggio, *kérdos*, ne avrà uno guadagnare tutto il mondo, se poi rovina, *zēmeia*, la sua anima. Guadagnare il mondo può significare il dominio su di esso inteso come la sfera delle cose naturali e delle possibilità terrene» oppure il dominio su tutti gli uomini»<sup>59</sup>. Dalla contrapposizione la risposta alla domanda retorica non può essere che negativa. «La fatica

<sup>57</sup> BARBI, *Rinnegamento*, 13

<sup>58</sup> *Ibidem* 13-14.

<sup>59</sup> A. STUMFF, *zēmeia*, *GLNT*, 3,1526.

dell'uomo teso ad accumulare ricchezze, anche "il mondo intero" su questa terra non vale nulla se poi danneggia la vita perdendola. Ancora una volta l'ammonimento tende a portare i credenti ad un giudizio profondo sull'esistenza, cioè sulla loro opzione fondamentale, non affidandosi ad una valutazione di superficie che vede nella ricchezza un mezzo infallibile per dare fondamento e sicurezza alla vita. La vita vera e definitiva si ha solo nella fedeltà a Gesù e al suo vangelo»<sup>60</sup>. Il secondo detto, v 26b è pure un domanda retorica che suppone una risposta negativa già presente nel Sal 49, 8-10, in un senso immanente<sup>61</sup>. Il proverbio del v 26c, pure interrogativo con risposta negativa va compreso già in prospettiva escatologica. Infatti da una parte conclude il senso dell'impossibilità di garantirsi tramite la ricchezza la sopravvivenza della persona, dall'altra parte introduce già al significato escatologico dei vv conclusivi 27-28. «Nel *NT antállagma*, prezzo del riscatto, ricorre solo in Mc 8,37 = Mt 16,26, reminiscenza del Sal 49,8 che non è intesa ad esprimere il valore impagabile dell'anima umana distinta dal corpo<sup>62</sup>, e nemmeno soltanto a colpire la ridicola vanità della ricerca umana di ricchezze e piaceri, bensì vuole sottolineare il valore assoluto e definitivo del giudizio divino che non lascia all'uomo nessuna possibilità di riscatto, perché gli toglie la vita»<sup>63</sup>. Già questa assolutezza viene confermata dai due vv 27-28 di valore conclusivo, cioè escatologico.

#### *La forza della fiducia escatologica vv 27-28*

Il v 27 è presente in Mc 8, 38 39 e in Lc 9,29 e trattano del possibile venir meno alle esigenze della sequela, vergognarsi, cioè non rinnegare, ma mancanza di coraggio nel confessare Gesù e le sue parole con la conseguenza escatologica del vergognarsi del Figlio dell'Uomo al suo ritorno giudiziale. Il testo di matteo invece tratta direttamente della venuta del Figlio dell'Uomo con la sua corte per giudicare ciascuno secondo la sua complessiva condotta. Per comprendere i due aspetti del testo è opportuno chiarire previamente il significato del titolo cristologico: "il Figlio dell'Uomo" «L'espressione gode con ogni probabilità dell'autenticità gesuana sia per il criterio della molteplice attestazione, divisibile in tre ambiti di ricorrenza: *logia* sul futuro escatologico, Mc 8,38; 14,62: sul destino di sofferenza-morte-risurrezione del Figlio dell'uomo, Mc 8,31; sul ministero storico presente, Mc 2,10. Sia per il criterio della dissomiglianza sia per la quasi assenza nel giudaismo sia nel resto del NT con quattro presenze, e 80 invece nei vangeli. Circa il significato del titolo nella tre prospettive evangeliche della sua ricorrenza, è preferibile quella escatologica. Stando così le cose, non è neanche necessario pensare a "il Figlio dell'uomo" come un titolo in senso stretto, quanto piuttosto è importante scorgervi un'allusione al ruolo che Gesù sapeva di dover svolgere per chiamata divina. Si tratta quindi soprattutto di un titolo di funzione, che però lascia anche intravedere un livello personale unico nel suo genere come L'Eletto, il Giusto e il Messia: tutto questo implica un rapporto tutto peculiare non solo nei confronti degli uomini (come sovrano e giudice sulla base di una profonda solidarietà), ma che nei confronti di Dio (come suo inviato e luogotenente)»<sup>64</sup>.

Entro questo orizzonte si comprende come il Gesù storico che chiama alla sequela e determina le conseguenze, positiva: perdere la vita per causa sua; negativa:

<sup>60</sup> BARBI, RINNEGAMENTO, 75.

<sup>61</sup> «Essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza.; Nessuno può riscattare se stesso o dare a Dio il suo prezzo. Per quanto si paghi il riscatto di una vita, non potrà mai bastare, per vivere senza fine e non vedere la tomba... Eppure hanno dato il loro nome alla terra. Questa è la sorte di chi confida in se stesso, l'avvenire di chi si compiace nelle sue parole»

<sup>62</sup> «Il passo parallelo di Luca reca *eutón*, se stesso, anziché *psychē*, anima» FR. BÜCHSEL, *allasō*, *GLNT*, 1, 676, nota 1.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 676-677.

<sup>64</sup> PENNA, *I ritratti*, 138-142

senza possibilità di riscatto, e salvarla o ritrovarla nel giudizio definitivo del Figlio dell'uomo, v 27. Il testo si compone di due parti: 27a la descrizione del ritorno di Gesù come Figlio dell'uomo nella gloria del Padre suo come giudice con la sua corte: i suoi angeli; e 27b il dono della ricompensa. «Matteo insiste sulla descrizione del giudizio. Esso è nelle mani del Figlio dell'uomo. Gli angeli formano la sua corte. Secondo, 13,41; 24,31, nel giudizio agli angeli spettano determinate funzioni di servizio<sup>65</sup>. La "gloria del Padre suo" indica Gesù come Figlio di Dio. Va notato l'abbinamento dei titoli. "Figlio dell'uomo" = "Figlio di Dio" (già in Mc 8,38). Il giudizio comporta che ciascuno sia ripagato secondo il suo operato, L'idea è veterotestamentaria ed apocalittica<sup>66</sup>. Secondo la concezione giudaica, nell'ora del giudizio tutte le azioni dell'uomo si presentano e vengono numerate ad una ad una. In Sal 62,22 ; Pr 24,12, il singolare "operato" (LXX, *érga*, azioni), come Mt col singolare *prāxin* indica un criterio globale. L'idea della ricompensa secondo l'operato è diffusa nel NT, specialmente in Paolo, che può usarla in vari modi, Rm 14,12, *lógon, rationem*, se stesso; 1Cor 4,5, *épainos, laus. lode*; 2Cor 5,10, *à épraxen, gessit*, opere compiute. Merita attenzione la sintesi del criterio di giudizio nell'operato dell'uomo, alla lettera: nella sua *prāxin*. Qui il cristianesimo pratico rappresentato da Matteo giunge all'espressione piena. La vita del singolo è concepita come una unità, come compimento [o opzione fondamentale] terminale della vita, che emette il suo giudizio quasi da se stesso. Come nel v 25 abbiamo individuato la vita come vita *in fieri*, così nel giudizio la *prāxis* [o sequela] della vita è giunta a compimento. Il tribunale del Figlio dell'uomo costituisce il foro pubblico davanti al quale si compie il disvelamento»<sup>67</sup>. Il v 28 completa il v 27, ambedue come conclusione, quale sostegno escatologico nel difficile cammino per seguire Gesù fino alla fine e del discepolo stesso. Il testo è presente in Mc 9,1 e in Lc 9,27. In ambedue i testi si tratta di vedere prima di morire l'arrivo del regno di Dio, con potenza aggiunge Mc. In Matteo invece alcuni discepoli vedranno l'arrivo del Figlio dell'uomo nel suo Regno, con un richiamo all'inizio del v 27: «infatti sta, *méllei*, per arrivare il Figlio dell'uomo». Quindi nei due vv. c'è un'inclusione: arrivo del Figlio dell'uomo, inizio del 27 e fine del 28. Il v 28 inizia con una affermazione di garanzia per rendere certi in cristiani matteani tentati di allentare l'impegno della sequela. «Nell' "*amēn*" che egli pone innanzi al "*légō ymīn*" è contenuta in *nuce* tutta la cristologia: colui che enuncia la propria parola come vera = certa, è al tempo stesso colui che dichiara la propria fede in essa e la invera nella propria vita, e la fa divenire, in quanto realizzata, imperativo nei confronti degli altri»<sup>68</sup>. Il contenuto dell'affermazione di rassicurazione è triplice: il tempo della sua realizzazione, il contenuto e il soggetto. Anzitutto è importante comprendere l'orizzonte temporale-escatologico. «La promessa fatta ad alcuni di vedere il Figlio dell'uomo prima di morire rientra nello schema apocalittico, dove la concentrazione cronologica esprime [non la durata], ma la certezza degli eventi annunciati»<sup>69</sup>. «Si dovrà dire che per Mt l'accento va posto sulla assicurazione di conforto. Alla sua ve-

<sup>65</sup> «Al momento della mietitura dirò ai mietitori: "cogliete prima la zizzania, legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio», Mt 13,30; Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti», Mt 13,41-42; «Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli con una grande tromba e raduneranno tutti i suoi eletti dai quattro venti, da un estremo all'altro dei cieli», Mt 24,31.

<sup>66</sup> Cf «Mt: «*tôte apodōsei ekástos katà tōn prāxin autoû*»; Sal 61,13 «*ôti sy apodōsei ekástō katà tà erga autou*; infatti tu ripaghi ogni uomo secondo il suo operato»; Pr 24,12, «*òs apodidōsin ekástos katà tà erga autou*: il quale compensa ogni uomo secondo il suo operato».

<sup>67</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 136.

<sup>68</sup> H. SCHLIER, *amēn*, GLNT, 1, 916.

<sup>69</sup> FABRIS, *Matteo*, 378, nota 7.

nuta il Figlio dell'uomo s'affretterà ad aiutare i suoi seguaci oppressi»<sup>70</sup>. Quando Mt compone il suo vangelo il pericolo della persecuzione e morte da parte dei giudei prima e dei romani dopo era già un fatto reale. Il contenuto della promessa può essere variamente inteso: «annuncio della trasfigurazione, che segue immediatamente, Mt 17,1-13 che prefigura la risurrezione di Gesù, Mt 17,9; distruzione di Gerusalemme, segno anticipatore della venuta gloriosa del Figlio dell'uomo, Mt 24,30-31; risurrezione che costituisce Gesù Signore universale e dà avvio alla missione della chiesa, Mt 28,18»<sup>71</sup>. I soggetti che non «gusteranno la morte» non sono tutti i discepoli, infatti alcuni sono già morti martiri come Pietro e Paolo a Roma, Gv 21,18-19, altri erano o sono ancora vivi, come Giovanni Gv 21, 22-23. Questi e altri discepoli vedranno il Figlio dell'uomo che verrà nel suo regno.

In sintesi, i vv 27-28 affermano due dati di fatto, uno riguardante il testo e l'altro il suo messaggio. «Ammiriamo la potenza di conservazione della tradizione primitiva che è riuscita a conservare qui il ricordo di una parola di Gesù che era già smentita dai dati di fatto al momento della sua fissazione letteraria nel vangelo»<sup>72</sup>. La «prospettiva, che è attesa di risurrezione e della pienezza di vita, è evocata dalla promessa che chiude l'esortazione sulla sequela. Il discepolo perseverante nelle prove, solidale ora con il Messia crocifisso, attende la piena comunione di vita con il Messia glorificato. La catechesi di Matteo esprime questa speranza cristiana mediante due logia relativi al Figlio dell'uomo, costituito giudice e Signore universale. L'immagine del Figlio dell'uomo che viene nella gloria di Dio per instaurare il suo regno condensa la speranza di fronte alla sua morte. Un anticipo e conferma di questa speranza si intravede già nelle cornice teofanica e gloriosa che circonda la morte e la risurrezione di Gesù secondo il primo vangelo. Solo la piena solidarietà non solo con il Messia umiliato e ucciso, ma anche con il Figlio dell'uomo glorificato e vivente, realizza lo statuto del discepolo»<sup>73</sup>.

### 3. L'imperativo antropologico: la *sequela Christi*

Data la permanente importanza della *sequela Christi*, ossia della specifica identità del cristiano come discepolo di Gesù Cristo, quale suo testimone sia all'interno che all'esterno della chiesa essa, e l'universalità della salvezza cristiana, prima viene delineato un breve profilo storico del rapporto tra imitazione e sequela, per passare poi a chiarire l'identità del discepolo come testimone oggi di Gesù Cristo.

#### 1. La problematica del rapporto tra imitazione e sequela Christi

L'interpretazione dei vari detti sulla *sequela Christi* sinottica nella storia della spiritualità e, soprattutto nella teologia morale, è stata quasi del tutto trascurata, o meglio, assorbita da quella dell'*Imitato Christi*, già presente negli scritti paolini<sup>74</sup>. Tuttavia oltre ai detti sinottici sulla sequela e anche altri testi biblici sia dell'AT come del NT parlano, pur in modo differente, di sequela. Cioè si può dire che si tratta di una sequela morale o esemplare, di Jahve, del Padre, di Gesù, cioè di un mostrarsi o comportarsi: santi, perfetti, misericordiosi... come "*kathōs*", fondandosi sul loro esempio *ypódeigma*...cf Dt 10, 18-19; Lv 22, 28; Mt 5, 4,48; Lc 6,36; Gv 13,15,34; 1Pt 1,15-16; Ef 4,32; Col 12-13: 1Pt 1,15-16<sup>75</sup>. Tuttavia il valore della seque-

<sup>70</sup> GNILKA, *Il vangelo*, 2, 137-138.

<sup>71</sup> FABRIS, *Matteo*, 378, nota 7.

<sup>72</sup> BONNARD, *L'évangile*, 252.

<sup>73</sup> FABRIS, *Matteo*, 378.

<sup>74</sup> Nel DS 7 non esiste la voce *Sequela* e si rimanda a quella dell'*Imitation du Christ*. In questa voce la tematica della Sequela costituisce l'introduzione, pp. 1539-1548, a quella dell'imitazione, pp 1649-1601.

<sup>75</sup> Cf J. DUPONT, *L'appel à imiter, Dieu, Etudes sur les evangiles Synoptiques*, 2, Presses Universitaires de Leuven, Louvain 1985, 529-550.

la nei detti considerati ed in altri simili evangelici non ha solo valore esemplare morale, ma esistenziale, implica cioè tutta la personalità del discepolo. «Il tema del seguire Gesù ha fin dall'inizio un valore più profondo. Non indica soltanto una vocazione particolare di qualche discepolo, chiamato ad annunciare la buona novella, ma implica [già] una comunità di vita con Gesù, Mc 3,13»<sup>76</sup>. C'è una continuità con una differenza di profondità tra sequela e imitazione, frutto dell'approfondimento teologico. «Questo ci conduce ancora una volta a concludere che abbastanza presto il tema dell'*imitatio Christi* fu legato a quello della *sequela Christi*»<sup>77</sup>. Il passaggio dalla sequela all'imitazione di Cristo si ha soprattutto nella teologia antropologica paolina, espressa non tanto dal verbo imitare ma da varie espressioni in, *en Xristō*, 165x presenze, oppure dai verbi composto con *syn*<sup>78</sup>. Questo passaggio è già presente nelle prime comunità cristiane. «La prima comunità cristiana guardò più intensamente al suo Signore, che l'aveva preceduta nella passione e morte, e vide in lui il suo modello. La sequela diventa anche imitazione. Il pensiero è espresso più compiutamente in 1Pt 2,21-23: "Cristo ci ha dato attraverso la sua passione un modello, *ypogrammōn*, affinché seguiamo le sue orme. "Fu oltraggiato, ma non rispose con oltraggi; soffrì, ma non minacciò vendetta". Il pensiero della *imitatio Christi*, in negabile in Paolo, è presente anche in Giovanni (Gv 13.15; 1Gv 2,6; 3,16) ed è accentuato ulteriormente dai Padri apostolici, a partire da Ignazio di Antiochia»<sup>79</sup>.

Questo modo di interpretare la sequela, come imitazione comportamentale esterna, è già presente fin dal primo-secondo secolo d. C. e sembra che sia stato influenzato o facilitato dall'ambiente culturale della prima riflessione cristiana, più lontana da quella sinottica, e più vicina a quella culturale giudaica e filosofico-etica ellenistico-romana. «Affiorano certamente concezioni elleniche d'una imitazione di Dio e di un'assimilazione a lui, *omoiōsis theō*. La sequela di Cristo però rimane un seguire e un prendere parte alla sua morte e risurrezione, come Paolo sottolinea instancabilmente (Gal 4,12 s; Fil 3,10; Rm 8,17 ecc.)»<sup>80</sup>. Inoltre il tema dell'*imitatio Dei* è legato a quello di "parentela e di "somiglianza" dell'uomo con Dio; l'anima umana è apparentata a Dio. Per questo l'imitazione in Platone è fuga dal mondo e dal corpo «per assimilarsi. *omoiōō*, per quanto è possibile, a Dio»<sup>81</sup> e «divenne quasi un minimo comune denominatore delle maggior parte delle filosofie dell'età imperiale: dal neostoicismo, al neopitagorismo, dal neoaristotelismo al neoplatonismo»<sup>82</sup>, dal

<sup>76</sup> E. COTHENET, *Imitation du Christ*, DS, 7,2, 1548.

<sup>77</sup> TH. AERTS, *Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans l'évangiles synoptiques*, *EhThL*, 42, 3, 1966, 492.

<sup>78</sup> L. CERFAUX, *Il cristiano nella teologia paolina*, AVE, Roma 1969, 363-402..

<sup>79</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento* v. I. *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1986, 80

<sup>80</sup> *Ibidem*, 80; cf R. PENNA, *problemi e natura della mistica paolina, L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e di teologia*, Paoline Cinisello Balsamo (Milano), 1991, 630-673; cf E. F. FOW, *Imitazione di Paolo, di Cristo*; P. T. O'BRIEN, *Mistica*; ID. *Sequela, comunione e partecipazione*, M. A. SEIFRID, *In Cristo* in G.F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN - D. G. REID, *Edizione italiana a cura di R. PENNA, Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 837-842; 1035-1038; 1423-1425; 850-856.

<sup>81</sup> PLATONE, *Teeteto*, 176B, G. REALE *Tutti gli scritti*, Rusconi Minano 1991; cf *Fedro* 253 a-b; *Repubblica* X 613 A-B; *Timeo* 90d, *Leggi* IV 715ss; cf G. REALE, *Storia della filosofia antica. Le scuole dell'età imperiale*, 4, Vita e Pensiero, Milano 1978, 309-364; Nel NT il verbo assimilarsi, *omoiōō*, non ha mai come complemento di confronto Dio o Cristo. Sull'assimilazione o imitazione di Dio scrive Epitteto: «Chi vuole piacere e obbedire agli dei, deve adoperarsi, per quanto gli è possibile, al fine di assimilarsi, *exomoiousthai*, a quelle qualità che si scoprirà che essi posseggono: se la divinità è leale, anch'egli vede essere leale; se la divinità è libera, anch'egli dev'essere libero; se la divinità è benefica, anch'egli dev'essere benefico; se è generosa, anch'egli dev'essere generoso. E, insomma, deve fare e dire tutto quel che deriva come suo seguace, *zēlōtēn*, di Dio» EPICETE, *En-tretiens* 2, 14, 12-13, Belles Lettres, Paris 1949, 55.

<sup>82</sup> Assimilazione e Dio (*omoiōsis tō theō*), G. REALE, *Storia della filosofia antica* V. *Lessico Indici e Bibliografia*, Vita e Pensiero, Milano, 1990. 32.

giudeofiloniano,<sup>83</sup> all'eremitismo e al plotinismo, come «fuga di solo presso il Solo, *phygē mónou prós mónon*»<sup>84</sup>. Pur essendo contigue, sequela e imitazione, non si identificano. La prima si fonda sulla chiamata e conseguente azione di seguire il Gesù storico, condividendo la sua vita, la seconda, accentua l'interiorizzazione mistico-sacramentale del Signore risorto: rivivere in se stessi il vissuto del Gesù storico a partire dalla sua stessa passione e morte. Già Ignazio Antochia chiede ai Romani: «Permettetemi di imitare, *mimētēn ênai*, la passione del mio Dio» (Rom 6, 3). «Nella storia della spiritualità il tema dell'imitazione, [soprattutto, nell'occidentale medioevale] di Gesù Cristo occupa un'importanza fondamentale. Benché il verbo "imitare" non abbia rilevanza nei vangeli, i cristiani hanno compreso che l'invito a "seguire" Gesù significava una chiamata a "imitarlo". Come scrive Agostino: "*Quid est enim sequi nisi imitari*", *De sancata virginitate*, 27, PL 49, 411b. Questa interpretazione s'impose fino alla Riforma»<sup>85</sup>.

## 2. Il rapporto dinamico storico tra imitazione e sequela in teologia morale

La spiegazione di questo fatto porta a una duplice constatazione. Da un punto di vista assiologico, come l'imitazione, così anche la sequela sono aspetti fondamentali dell'identità dell'uomo storico e, in particolare del cristiano. Il primo accentua l'aspetto personale intimo del cristiano con Cristo, il secondo l'interrelazione tra Cristo, il discepolo e la comunità ecclesiale. Quindi, in questo senso «la sequela di Gesù appartiene senza ombra di dubbio, al numero delle figure simboliche che radicalmente e più diffusamente definiscono l'immagine di cos'è il cristianesimo [o meglio], di chi è il cristiano, presso la coscienza di chi è il credente»<sup>86</sup>. Tuttavia, mentre l'imitazione ha avuto e continua ad avere una certa importanza nella teologia morale, oltre che nella spiritualità, non è successo così per la sequela<sup>87</sup>. Nello sforzo del rinnovamento della teologia morale il tema della sequela è stato ripreso, sia pur marginalmente, a partire dalla riforma, come contrapposizione, a quello dell'imitazione. «Allora avvenne una inversione: riconoscendo che Gesù Cristo è ad un tempo Dono ed Esempio, Lutero ha accentuato il primo aspetto, quello del Dono. Nella sua reazione alla pietà medioevale, vide nell'imitazione di Cristo un orgoglioso tentativo dell'uomo per acquistare meriti e la Riforma si è fermata a rimarcare questa prospettiva. All'imitazione di Cristo (*Nachahamung*) si oppose la sequela (*Nachfoge*) come risposta, nella fede e nell'obbedienza, alla sua chiamata»<sup>88</sup>. Tuttavia senza

<sup>83</sup> Cf A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Murisa, Milano, 1970, 331-344

<sup>84</sup> POLTIN, *Ennéades*, 6, 9, 11, 50, *Belles Lettres*, Paris 1960, 188. Tuttavia questo influsso filosofico ellenistico sulla prima riflessione cristiana ha apportato anche dei vantaggi. Dallo stoicismo (concezione nomistica immanente) si svilupperà il concetto di legge naturale come partecipazione dell'intelligenza umana all'intelligenza divina cf S. TOMMASO, Sth. 1,2 qq 94-95. «Gli inizi della riflessione morale cristiana, si ricollegano prima con le categorie stoiche (*nomos phisicos*) e successivamente (con Ambrogio e Agostino) con quelle dei platonici e dei neoplatonici», cf Legge, B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di s. Tommaso d'Aquino*, ESB, Bologna 1991, 349. Cf M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des pères de l'èglise de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Du Seul, Paris 1957. Forse dal platonismo-neoplatonismo (concezione dualista trascendente: icona immanente-Archetipo trascendente) è stato facilitato lo sviluppo della spiritualità dell'imitazione di Cristo, con il pericolo di una cristologia nestoriana. Solo Gesù è imitabile, ma non il Figlio di Dio. cf *De imitatione christi libri quattor*, Puestet, Ratisbonæ, 1957; e un'antropologia mistico-volontarista pelegiana.

<sup>85</sup> E. COTHENET, *Imitation du Christ*, DS, 7,2, 1538.

<sup>86</sup> G. ANGELINI, *Sequela e imitazione. La qualità umana dell'agire*, *Teologia* 28 (2003) 183.

<sup>87</sup> «Nella storia della spiritualità il tema dell'imitazione di Gesù Cristo ha una importanza fondamentale. Benché il verbo imitare non si trovi nei vangeli, i cristiani hanno compreso che l'invito a "seguire" Gesù significasse un appello ad imitarlo. Come scrive S. Agostino: "*quid est sequi, inisi imitari*" (*De sancta virginitate*, 27, PL 40,411b), Ancor recentemente nelle antropologie dell'uomo come immagine di Dio si considerata l'*imitatio Christi* come l'anima della morale del NT. «L'imitazione di Cristo – logica applicazione della rigenerazione battesimale – è l'anima della morale neotestamentaria», C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2, Gabalda, Paris 1965, 720.

<sup>88</sup> GOTHNET, *Imitation*, DS, 7,2, 1539.

contrapporre sequela a imitazione, si possono intrecciare i due aspetti nell'inizio, nello sviluppo e nella maturazione dell'identità della persona-personalità umana-cristiana. Solo recentemente, prima nella ricerca biblica, sia evangelica che cattolica, e poi in quella sistematico-pratica il tema della sequela è entrato, ma ancora marginalmente, nell'attenzione della teologia morale. «E' fuor di dubbio che Gesù abbia chiamato a seguirlo e a divenire suoi discepoli. Quello su cui si discute è il significato di questo invito. Un aspetto su cui è che seguire non va inteso nel senso di *imitatio*, e che la sequela ha a che fare in maniera specifica con un impegno nei confronti di Gesù e della sua causa»<sup>89</sup>.

Nello sforzo per rinnovare la teologia morale cattolica solo a partire dalla metà del secolo scorso viene sdoganato il tema della sequela in teologia morale per opera del biblista-moralista F. Tillmann. Egli muovendo dagli stimoli del pensiero personalistica di M. Scheler<sup>90</sup>, tenta di rivitalizzare in modo più biblico e personale l'esposizione dell'intera teologia morale, brevemente riassunta in: «Il Maestro chiama»<sup>91</sup>. Nell'orizzonte della teologia luterana il tema della sequela viene recuperato da D. Bonhoeffer, già direttore fin dal 1935 del Seminario di Finkenwalde per i pastori della chiesa confessante in opposizione al nazismo. «La grazia è a caro prezzo perché ci chiama a seguire Gesù»<sup>92</sup>. Però nel rinnovamento della teologia morale cattolica non si è preso in considerazione la tematica della sequela, ma ci si è occupati di altri aspetti: lo specifico della morale cristiana, il suo fondamento, i temi di teologia morale speciale, più di etica che di teologia morale<sup>93</sup>. Poiché la tematica della sequela viene continuamente ripresa nella ricerca biblica,<sup>94</sup> si pone così il problema di una elaborazione sistematica di tale apporto della teologia biblica per la morale e quindi per la vita cristiana. Questa istanza può essere considerata o all'interno della cristologia morale fondamentale, dopo il tema pasquale, svolgendola prima del messaggio morale di Gesù, come aspetto dell'azione di Gesù Cristo nella formazione dei discepoli, oppure nella morale fondamentale ecclesiologica ministeriale<sup>95</sup>. Ma potrebbe anche costituire l'aspetto fondamentale della morale antropologica, soprattutto in quelle impostazioni che considerano l'uomo come immagine di Dio. La sequela non potrebbe da sola delineare la specifica identità del discepolo, in quanto come attivo testimone oggi di Gesù Cristo, proprio come sua specificità di cristiano adulto<sup>96</sup>. Nel mondo e anche nella chiesa ci sono molti cristiani, ma pochi testimoni di Gesù Cristo.

### 3. Previa precisazione del significato della terminologia testimoniale neotestamentaria

<sup>89</sup> W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 58.

<sup>90</sup> Cf. M. SCHELER, *Il formalismo dell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.

<sup>91</sup> F. TILMMANN, *Il maestro chiama. Compendio di teologia morale cristiana*, Morcelliana, Brescia 1953; cf. A. KLINGEL, *La sequela di Cristo. Un concetto teologico morale?*, in K. DEMMER E B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi, 1980, 85-108; in particolare pp. 107-108: "Sequela di Cristo come principio fondamentale?".

<sup>92</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971, 23. Per un ulteriore approfondimento, almeno fino al 1973, del tema dal punto di vista biblico, con corrispettiva bibliografia, cf., L. DI PINTO, *"Seguire Gesù". Secondo i vangeli Sinottici*, *Studio di teologia biblica*, in *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica*, Paideia, Brescia, 1973, 187-251.

<sup>93</sup> Cf. G. PIANA, *Cristologia e etica morale. Percorsi storici, dall'inizio del '900 al Vaticano II*, G. BOFF, *Gesù di Nazaret... Figlio di Dio*, Paoline, Milano, 2000, 296-352.

<sup>94</sup> Cf. M. HENGEL, *Sequela e Carisma*, Paideia, Brescia 1990; V. FUSCO, *Povertà e Sequela*, Paideia, Brescia 1991; A. BARBI, *Rinnegare se stessi, Esperienza e Teologia*, 2001, 12, 9-20.

<sup>95</sup> Cf. il rapporto che Bonhoeffer pone tra Sequela e Vita comune, E. BETEHE, *D. Bonhoeffer. Teologo cristiano, contemporaneo. Una biografia*, Queriniana, Brescia, 1975, 208-352.

<sup>96</sup> I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia, 2006. Comunque si intenda la realtà dell'identità dell'uomo, il cristiano non appare esplicitamente come discepolo di Gesù Cristo, quale attuale suo testimone.

In questo, pur breve contesto, si può ora precisare un po' meglio il significato del valore della sequela come testimonianza apostolica e quindi ecclesiale a partire della terminologia greca, che rimanda alla sua corrispondente latina, accentuante l'aspetto giuridico. Infatti il verbo che indica l'azione "testare" sia il soggetto "teste" e sia l'azione stessa del testimoniare rimandano al latino *testis*<sup>97</sup>. Il corrispondente greco della testimonianza latina è *martyría*. Il soggetto della *martyría* è *mártys*: «testimone, [è] una persona che ha visto. Testimonia la verità con il suo sacrificio, il martire. La *martyría* funziona come un nome d'azione, testimoniare, *martyrómai*. La lingua latina usa *mártys*, termine che si è espanso nelle lingue europee»<sup>98</sup>. Nei LXX il lessico della testimoniare rende alcune radici ebraiche come 'Ôd, 'ûd, con valore non solo religioso, ma anche profano. L'insieme del processo è espresso dalla radice *rib*, contendere pregiudiziaro e giudiziario profano e religioso. Nel greco profano il lessico della *martyría* indica: il soggetto, *mártys*, del passato (se ha lasciato documento) e del presente, che compie l'azione del *martyreîn*, il nome dell'azione: *martyría*, il suo valore obiettivo di prova, orale o scritta è *martyrion*, circa l'esistenza del fatto, passato o presente, e il suo valore morale. «Là si tratta di dire se qualcosa è o non è effettivamente avvenuta, qui se qualcosa è secondo le vedute di chi parla e conforme a verità e giustizia»<sup>99</sup>.

In particolare nell'ottica stoico-cinica la testimonianza non è soltanto quella verbale giudiziaria, ma soprattutto quella comportamentale morale personale. Già il Socrate di Platone, è l'uomo virtuoso disposto anche a morire «a causa di un ingiusto motivo» per attestare l'assolutezza della vita virtuosa davanti alla propria coscienza, agli uomini e a Dio<sup>100</sup>. Anche per Epitteto la testimonianza etica ha un valore etico- sociale, oltre che personale. «A tal punto Dio non bada alle sue creature, ai suoi servitori, ai suoi testimoni, a quelli di cui si serve come esempi, *paradeígmásin*, davanti agli ineducati per mostrare che "esiste", che amministra nobilmente l'universo, che non si disinteressa delle cose umane e che per l'uomo virtuoso non c'è nessun male, né quando è in vita né dopo la morte»<sup>101</sup>. Nel greco del NT la terminologia della testimonianza è molto usata, circa 183x. Oltre ai vari significati che i termini assumono nei contesti dei singoli testi, tale frequenza è non solo un dato statistico «esteriore, ma si riconnette allo sviluppo dello speciale uso cristiano di questi vocaboli»<sup>102</sup>. Infatti, anche la semplice connessione fra i vari termini consente di iniziare a comprendere la stessa struttura dinamica etico-giuridica della testimonianza cristiana come sequela.

In sintesi, come molte altre azioni umane di interrelazione, quattro sono formalmente gli aspetti della struttura testimoniale: il soggetto, l'azione, cioè, la prova a carico di, l'oggetto e l'effetto conseguente. Il soggetto attivo della testimonianza è il *mártys*, testimone attivo della testimonianza nel senso che «testifica delle realtà controllabili, ma anche di chi testimonia delle verità, dichiara o professa dei convincimenti»<sup>103</sup>. L'azione del testimoniare, *martyreîn*, significa "esercitare la funzione di

<sup>97</sup> «*Teste*, dal latino *testis*, antico *tristis*. attarverso, *tristis*, composto di *tri-* e *sto*, tema di stare: colui che sta nel tre» ossia colui che sta tra i due contendenti per dirimere la contesa», G. DEVOTO, *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Mounniere, Firenze 1968, 429.

<sup>98</sup> «*Mártys*, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique. Histoire des mots*, Klincksieck. Paris 1968-1980. 668-669. Altri fanno derivare la terminologia greca di *mártys* dalla radice *smér*, 'pensare, ricordarsi; *martys* H. STRATHMANN, *GLNT*, 6, 1273. Nelle lingue neolatine, poiché il termine *martys* non è stato tradotto, ma traslitterato, designa non più il testimone, ma la persona uccisa, ma non che si uccide, a motivo della sua fede cristiana.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 1282.

<sup>100</sup> PLATONE, *Apologia di Socrate*, 41b, *Tutti gli Scritti*, Rusconi, Milano 1991, 45.

<sup>101</sup> EPITTETO, *Diatriba*, 3,26,28, *Diatriba, Manuale Frammenti*, Rusconi, Milano 1982, 419.

<sup>102</sup> STRATHAMANN, 1313.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 1314.

teste"»<sup>104</sup>. L'astratto testimonianza, *martyría*, è nome del testimoniare o della stessa azione data o ricevuta. Il termine *martyrion*, indica la prova a carico di. I «vocaboli *márys*, *martireîn*, *martyría* si completano e si confermano a vicenda» per esprimere la struttura della testimonianza cristiana come sequela *Christi*<sup>105</sup>. «Negli ultimi scritti del NT si avverte come *in nuce* quel concetto di testimone nel senso di martire che ben presto si farà strada nella chiesa primitiva»<sup>106</sup>. Tenendo aperto questo significato di testimone, l'analisi di singoli testi potrà meglio precisare questo indizio lessicale del rapporto tra sequela e testimonianza cristiana.

#### 4. La possibilità umano-cristiana di diventare oggettivamente testimoni cristiani

Prima di dire chi sia e cosa deve fare il testimone cristiano, sembra opportuno chiarire come si diventa tali sia oggettivamente che soggettivamente. Il recente sinodo dei vescovi a Verona, giustamente, si è molto interessato del che cosa deve fare il testimone cristiano come discepolo di Cristo, ma sembra che dia per scontato come si diventa testimoni e chi è il testimone di Cristo o della speranza, che rigorosamente parlando, non è specifico oggetto della testimonianza essendo un valore e non una persona in atto. Tuttavia nella prospettiva della prassi pastorale si afferma: «Potremmo fare sintesi dicendo che Testimone è chi vive nella logica delle beatitudini, anche a prezzo del martirio nelle più diverse forme»<sup>107</sup>.

Per comprendere la particolare identità dinamica del discepolo, come testimone di seconda mano, si pone il problema dell'orizzonte fondamentale cristiano rispetto a quello categoriale di testimone di prima mano o contemporaneo. Un/a bambino/a è un/a cristiano/a, ma non è ancora un/a testimone di Cristo secondo cui ripensare l'identità dell'uomo cristiano adulto oggi come o quale discepolo di Cristo e quindi suo testimone. I due aspetti sono complementari: ogni singola comprensione dipende dal suo orizzonte e viceversa, senza un punto di riferimento, l'orizzonte è vuoto. E il punto senza orizzonte è muto, come una singola parola o frase tolta da un libro. Per quanto concerne il primo problema ogni comprensione dell'identità del cristiano suppone sempre una per-comprensione, che per il cristiano è da verificare alla luce del compreso dato biblico.

Infatti, Gesù dopo la prima predizione della sua passione e morte-risurrezione, nei sinottici non segue l'invito a imitarlo, ma a seguirlo: i detti sulla sequela, ma come intenderli oggi? Il tema della sequela ha assolutamente bisogno della luce del dato biblico storico-patristico-scolastico-moderno, sia come orizzonte sia come contenuto tematico rivelato.

Per quanto concerne l'elaborazione di una comprensione fondamentale sistematico-teologico-antropologica, da una parte essa presuppone le altre complesse e integrate, e spesso differenti, comprensioni antropologiche culturali, sociali, scientifiche, filosofiche, etiche, giuridiche, estetiche, economiche. Nell'inscindibile rapporto di causa-effetto tra globalizzazione e biotecnologie, supportate dall'informatizzazione mediatica, appare sempre più impossibile rendersi conto in modo obiettivo non solo della realtà infraumana, ma anche e soprattutto della stessa identità dell'uomo. La sua identità appare sempre più, non solo aperta, ma liquida, evanescente. Il problema non è più la relazione dell'uomo con Dio, ma il suo rapporto con l'infraumano e con l'altro uomo. «L'individualità della vita personale è diluita nella genericità della vita biologica, nella funzionalità organica delle "parti separate" dell'uomo, La stessa dignità umana, non da tutti riconosciuta e difesa, viene riconosciuta da pochi e spesso solo quando viene offesa. E' riconosciuta nell'universalità

<sup>104</sup> *Ibidem*, 1334.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 1355.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 1355..

<sup>107</sup> D. CARD. TETTAMANZI, *Il dono di testimoni umili e coraggiosi*, *Regno-Doc.*, 19 (2006) 609.

dell'umanità»<sup>108</sup>. Dall'altra parte, partendo dall'angolazione strettamente teologica, pur tenendo conto di quest'orizzonte senza limiti della comprensione attuale dell'uomo, resta ancora da chiarire entro quale prospettiva antropologica si vuole considerare, non descrivere, l'identità dell'uomo, come immagine di Dio o come persona ontologico-dinamica della e per la sua personalità assiologica?<sup>109</sup> Indipendentemente da quale scelta si faccia, sembra corretto chiedersi non chi sia, ma come l'uomo, considerato nel suo dinamico originare e divenire umano, diventi cristiano, quale discepolo credente e confessante Gesù Cristo.

Solo tracciando il filo di riflessione interdisciplinare, dei momenti salienti dell'origine, dello sviluppo e del compimento della personalità umana-cristiana, si può comprendere come si diventa discepoli di Gesù, ossia suoi testimoni, ma di seconda mano rispetto ai primi testimoni apostolici, cioè tramite la comprensione, e la celebrazione sacramentale della Parola apostolica-ecclesiale di Dio.

Si nasce potenzialmente già cristiani grazie all'universale grazia della salvezza, pur ancora incoscienti. Anche l'inizio dell'essere umano, non è soltanto un vivente neutro oggetto della bioetica, ma è pervaso dalla grazia di Cristo fin dall'atto del concepimento. Dio *crea* ogni essere umano, tramite la *pro-creazione* umana. «Cristo, infatti è [nato, vissuto e] morto per tutti, e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere (*retinere debemus*) che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio sa, col mistero pasquale» (GS 22)<sup>110</sup>. Solo in quest'ottica specificamente e radicalmente cristiana si può comprendere come tra imitazione e sequela non si dia né opposizione né identificazione ma integrazione, perché questa è la struttura dinamica concreta teologica della persona umana cristificata fin dal suo sorgere per diventare la sua personalità di valore. Il fatto-evento storico del «diventare carne» o uomo completo fino alla morte-risurrezione (Gv 1,14) del figlio di Dio, cristificata l'inizio, lo sviluppo e la fine di ogni essere umano in e per se stesso, oltre e prima della coscienza umana e morale. Inoltre questa cristificazione avviene fin dal suo concepimento. Mt 1,18 e Lc 1, 35 affermano concordi che il concepimento umano di Gesù avviene in modo verginale, cioè "per opera dello Spirito Santo, il Vivificante". Ogni inizio di un'esistenza umana è già potenzialmente cristico-pneumatico. Più analiticamente, il feto, comunque lo s'intenda e quando inizi ad essere personale, è già implicitamente cristificato fin da questo primo suo atto di esistere. In questo mistero dell'inizio di ogni essere umano interagiscono tre soggetti interumani-divini: a) la congiunta azione pro-creatrice immanente dei genitori, (che non va pensata come puro fatto-evento umano, (che non è condizionata dall'aspetto morale dei genitori), è il frutto della grazia ministeriale matrimoniale; b) l'azione creatrice soterica quella trascendente operante in quella immanente umana del Padre tramite Cristo, per cui tutto è stato fatto, nello Spirito, il Vivificante, quale sorgiva realtà dell'embrione esistente-vivente umano. c) Ogni essere umano è costituito fin dal suo iniziare accogliete il dono di se stesso fattogli da altri, tramite l'Altro. Si ha l'impressione che l'aspetto comportamentistico morale parentale abbia fatto perdere di vista la complessa ricchezza teologica del sorgere di ogni essere umano. Solo così in teologia si può comprendere fin dal suo sorgere l'assoluta dignità del concepito. L'iniziatore soggetto umano non è un oggetto fabbricato, un manufatto, ma un vivo *esistente* non di altri ma di se stesso, però non da se stesso, bensì da altri tramite l'Altro. Quindi è identico a se stesso, ossia è ad un tempo il soggetto attivo del proprio oggetto

<sup>108</sup> SANNA, *L'identità aperta*, 14.

<sup>109</sup> Per la problematica sul concetto e struttura della persona oggi, *ibidem*, 336-342.

<sup>110</sup> Per conseguenza scompare la presunta realtà del limbo "lembo", come anticamera ameno solamente umano del paradiso, cf *La chiesa rinvia l'abolizione del limbo Ancora due anni per l'annum...* <http://www.Repubblica.it/2006/09/sezioni/esteri/benedettoxvi-6/-abol...>

e quindi l'oggetto del proprio soggetto: è io-me e me-io e quindi libero. La sua soggettività è la sua o propria stessa oggettività e viceversa. In questo senso allora è dono di sé fattogli da altri tramite l'Altro/i, facendo sorgere come accoglientesi, da quella complessa interazione umano-divina. «In questo senso, non (egoistico) dono a me stesso di essere me stesso, ricevuto da te di essere responsabile della mia risposta, e quindi della mia autonomia. Ricevo da te di essere in atto, sono pertanto in debito [gratuito] di me stesso, donato a me stesso. Per me, essere in atto, è essere posto in atto, trovarmi posto in atto da te. Ecco una meraviglia che non finisce mai»<sup>111</sup>. In questa prospettiva la clonazione umana sarebbe far esistere un altro essere umano non identico a se stesso ma ad un altro, cioè un'imitazione perfetta o copia di un altro, un sé senza un me, costretto a ripetere geneticamente altri e quindi non potrebbe decidersi di seguire se stesso, ma un altro, differente dal clonato, cioè un individuo umano senza identità e quindi privo di libertà per diventare se stesso. Analogamente agli altri animali superiori anche l'uomo fin dall'inizio lo sviluppo non parte da zero; il suo concepimento è il frutto dell'accolto patrimonio genetico, materno-paterno e del creatore-salvatore divino che trova il suo primo compimento o maturazione nel grembo materno, che è anche il grembo della meraviglia e della sua grazia divina: l'unità dinamica fra mamma e bambino: due-uno «come io e te siamo una cosa sola» Gv 17-21. «Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé», GS 22, che è la reale perdita del falso sé, Lc 17,33. Già in questa prima fase il feto non è solamente passivo né attivo, ma reattivo nell'integrare la sua identità del duplice patrimonio genetico ricevuto-accolto. Infatti se fin da questa seconda fase intrauterina fosse solo passivo non diventerebbe mai più se stesso, sarebbe una copia solo materna, invece può essere più o meno materna o paterna. Proprio perché è un singolare individuo vivente, comunque da quando e come lo si voglia valutare e chiamare tale, è il soggetto della sua oggettivazione costitutiva e non solo vegetativamente, ma integralmente umana e già potenzialmente cristiana. Il feto umano quindi non è la pura ripetizione del patrimonio genetico ricevuto, ma la sua prima complessa rielaborazione individuale provocata e stimolata da tutti gli impulsi intrauterini e anche extrauterini che riceve. Sente ma non ascolta ancora, o oggettiva i suoni e i ritmi, riceve ma non esperisce ancora distintamente i sentimenti materni. Quindi già in questa fase il feto è la sua originaria elaborazione, ed è pure simultaneamente sequela e imitazione del patrimonio parentale e divino. Infatti anche gemelli omozigoti non sono, solo all'esterno, ma anche all'interno, una perfetta ripetizione reciproca, pur simili sono non solo distinti, ma differenti. Fin dall'inizio l'essere umano è secondo Kierkegaard quel «*singolus ille*», o identità non ripetitiva né ripetibile da altri.

La nascita esprime la prima autonomia dalla dipendenza simbiotica dalla madre, pur avendo ancora fisicamente bisogno, di nutrizione, pulizia e lenta iniziazione alla vita, dalla madre o chi per lei. Anche questo unico evento di sofferenza prima e di gioia dopo perché, «è venuto al mondo una nuova creatura umana» Gv 16,21. L'uomo è l'unico animale che nasce del tutto nudo sfornito di possibilità esterne, per sopravvivere, però è anche quell'unico essere così ricco di potenzialità individuali da diventare non solo all'esterno, ma soprattutto dall'interno, autonomo, o legislatore, legge e obbligo di sé stesso. Luca, 2,6-7 fa annunciare dall'angelo la nascita salvifica universale di Gesù. L'evangelista esprime in modo poetico e semplice questo evento cristificatore mariano di prima cura. Maria «partorì il suo figlio pri-

<sup>111</sup> P. GILBER – S. PETROSINO. *Il dono. Una interpretazione filosofica*, Melangolo, Genova 2002, 47.

mogenito, l'avvolse in fasce e lo depose nella mangiatoia». Lo stesso evangelista fa spiegare dall'angelo ai pastori, a noi tutti, il significato teologico di questa nascita. «Non temete! Ecco vi evangelizzo una grande gioia, *charàn megálēn*, che sarà per tutto il popolo, poiché oggi vi è stato partorito un Salvatore che è Cristo Signore nella città di Davide», Lc 2, 10-12. Questa salvezza non è solo per tutto il popolo ebraico ma, tramite questo, per tutti gli uomini compresi i bambini. Lasciando da parte la questione storica del battesimo dei bambini, il modo più esplicito della cristificazione, canonicamente riconosciuto dalla chiesa, è il battesimo dei bambini. Questo non consiste essenzialmente nella cacciata del demonio dal bambino, né dalla cancellazione della macchia originale, ma nella celebrazione ecclesiale sacramentale fondamentale del dono della pienezza di grazia della "nuova nascita dall'acqua e dallo Spirito o dall'alto ossia dal Padre, (Gv 3,3), offerta da Cristo, nato, vissuto, morto e risorto per tutti, cf Rm 6,3-6. Il non battezzare il proprio figlio da parte dei genitori cristiani, non lo si lascia più libero, ma più povero, ossia privo dalla esplicita grazia cristiana come la nuova vita o "*zōē aiōnios*", Gv 5,24, donatagli da Cristo e attua in lui dallo Spirito Vivificante con l'inserimento nella chiesa. La grazia non inibisce, ma compie la vita del bambino. «La grazia non elimina la natura, ma la compie secondo il proprio modo della natura, come ogni perfezione viene ricevuta nel perfettibile secondo la sua modalità», *Sth 1*, q 1, a 8 ad 2; q 62, a 5, 1. La grazia è come la forma che l'acqua riceve versandola in un recipiente. Con questi doni o possibilità il bambino inizia il suo cammino di sviluppo di essere umano-cristiano. Inizia ad imitare dall'esterno, ma contemporaneamente mette dall'interno in attività la sequela di se stesso. E' interessante notare che spesso una delle prime reazioni estere del bambino non sia il "sì" ma il "no". Imita per seguirsi e seguendosi imita. Diventa se stesso assimilando o rifiutando del e dall'altro.

Lasciando da parte l'aspetto fisico-psico-familiare-sociale, già nella scuola primaria o materna, normalmente, e soprattutto in quella gestite dalle comunità cristiane, il bambino riceve in modo adeguato ed organico il primi rudimenti della vita cristiana. In questa prima fase prevale ancora l'imitazione gestuale mnemonica di cui il bambino si rivela molto capace. Però queste formule prevalentemente mnemoniche, essendo tra le prime impronte, sono destinate anche a mantenersi come delle interiorizzate custodie dell'essenziale dell'identità cristiana. Egli si fa la prima immagine del bambino-uomo Gesù, però già molto dipende dall'impostazione di vita familiare cristiana: è la prima società cristiano-ecclesiale per il bambino. Ma è nella seconda fase scolastica (o elementare) che fanciulli/e, se i genitori, catechiste/i, insegnanti di religione, soprattutto giovani donne, pedagogicamente teologicamente preparate, possono plasmare ancora rudimentalmente la personalità cristiana. Questa azione va compresa e completata da tutte le altre attività associative catechistiche comunitarie locali o anche diocesane. Con questo minimo di struttura cristiana della personalità non ha ancora senso parlare di imitazione di Gesù Cristo bambino, ma se mai di credere in lui proprio come fatto-evento storico e non favoloso, quale presupposto per una possibile sequela cristiana. Inoltre in questa fase, la catechesi e la partecipare completa per la prima volta alla celebrazione eucaristica dei ragazzi/e costituisce la loro relazione sacramentale con il Signore proprio come partecipi attivi alla convivialità eucaristica della comunità ecclesiale. Dall'esterno ricevono realmente, pur nel segno sacramentale eucaristico, assieme ai familiari, il Signore Gesù e dall'interno entrano a far parte di fatto alla comunità che partecipa alla loro festa. Confessione personale e partecipazione domenicale all'eucaristia comunitaria, diventano problematiche quando la stessa famiglia non le praticano, anzi organizza la domenica per gite o attività sportive. Però il duplice sacramento, confessione e partecipazione all'eucaristia suppongono con-

temporaneamente l'inizio della formazione della coscienza morale. Questa, pur in modo ancora incompiuto, suppone la formazione del giudizio morale. Il fanciullo già circa azioni e altri oggetti esterni, tramite le regole sportive, le discipline scolastiche, viene abituato ad un'etero-autovalutazione. Il giudizio morale concerne non soltanto la corrispondenza o meno personale ad alcune indicazioni di comportamenti esterni e soprattutto interni, ma la responsabilità, pur ancora limitata, dei propri atteggiamenti e comportamenti. Il giudizio è sempre anche un autogiudizio di valore: giusto-ingiusto, buono-cattivo. «In realtà, noi crediamo che, nel bambino (6-8 anni), la riflessione morale propriamente detta consista in una presa di coscienza progressiva dell'attività morale propriamente detta»<sup>112</sup>. Più precisamente, nella scelta morale si danno due oggetti: quello della singola azione, e questo diventa quello dell'autovalutazione. L'oggetto ultimo della valutazione morale è sempre il me dell'io giudicante voluto e realizzato come giusto-ingiusto, buono-cattivo. Quindi, pur ammettendo tutte le attenuanti dell'incidenza degli influssi condizionatori, l'autoscelta valoriale non è riducibile ad una pura imitazione, cioè al "tutti fan così", ma è un'autodecisione dell'io del proprio me: ossia della persona circa la propria personalità di valore. Questa se fosse una pura imitazione non sarebbe una scelta valoriale, ma una induzione premorale. La scelta morale è un'autosequela buona o cattiva. Si diventa ciò che si decide di diventare. Il sacramento della confermazione dovrebbe inserire l'adolescente come una persona che sta diventando la sua personalità nella famiglia e in tutti gli altri ambienti sociali frequentati compresi quelli ecclesiali. Indipendentemente dai problemi somatici, psichici, sociali, anzitutto familiari, scolastici, parrocchiali e formativi, il sacramento della confermazione rende l'adolescente competente, pur inizialmente, testimone di Gesù Cristo.

La pienezza di questa competenza è rappresentata dall'età adulta. Anche qui prescindendo, da quando e da ciò che si intende per personalità adulta, dal punto di vista morale, la sequela sembra consistere nell'opzione fondamentale di sé che si decide di fare tramite le scelte particolari: distacco dalla famiglia, nuova abitazione, professione, amicizie, matrimonio-celibato, adesione a prospettive culturali, politiche, etiche, religiose, teologiche, ecclesiali, ministeriali. In questo contesto si colloca, per chi vuole, se può, forse fare la scelta fondamentale, della propria identità o personalità umana e cristiana. In una situazione socio-economica-morale sempre più "liquida" la scelta diventa sempre più dilazionata e problematica e facilmente mutabile e così si rischia di sperperare la maggior potenzialità della vita per attuare la propria personalità di valore. Mentre si prolunga, almeno in occidente, la vita bio-psicologica, dall'altra parte si ritarda e spesso si frammenta la propria adulta identità assiologica fondamentale. Oltre questo complesso di problemi, sembrano darsi oggi tre differenti, soluzioni assiologiche fondamentali della propria identità umano-cristiana di sequela: rimanere soli, scelta ministeriale sacramentale: matrimonio e ministero ordinato maschile (non ancora femminile), vita consacrata, non sempre pubblica e ratificata dalla chiesa. Ciò che qualifica e accomuna ciascuna di queste scelte è la testimonianza cristiana, attuata nelle differenti specificità di esistenza e di azione. Infatti la sequela di Cristo, che qualifica l'identità cristiana, è la continuazione della testimonianza apostolica dei discepoli di prima mano, di Gesù Cristo, come discepoli di seconda mano tramite la loro testimonianza scritta-tradita sotto la garanzia dello Spirito di Cristo e della chiesa, cioè la Parola di Dio.

---

<sup>112</sup> J. PIAGET, *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972, 142.

*La testimonianza cristiana apostolica: la verità della realtà testimoniata. «Il discepolo contemporaneo»<sup>113</sup>*

Dal punto di vista della riflessione rimane da fare alcune considerazioni: una previa e altre di sviluppo sull'identità dinamica del cristiano non solo e primariamente come imitatore di Cristo, ma anche e forse prima ancora, come suo dinamico testimone oggi in continuità e mediante, la prima testimonianza orale e scritta apostolica.

La condizione previa è come si possa testimoniare la verità storica di un fatto-evento passato, dato che non si può rifarne una verifica né logica né sperimentale. E' il problema posto da Lessing e più in generale della verità cristiana storica. «Lessing stesso ha riassunto il suo problema nelle seguenti parole, ch'egli stesso ha sottolineate: "Verità storiche contingenti (*zufällige*) non possono diventare la prova di verità razionali necessarie"»<sup>114</sup>. Ciò è vero, ma solo in parte. Infatti da una parte del fatto storico accaduto non si può rifarne un esperimento, dato che l'accaduto storico non è ripetibile in laboratorio: "*Quod factum est, infectum fieri nequit*". Il fatto storico è assoluto nella sua unicità evenenziale e questo è ancor più vero se l'Assoluto è diventato storico. Dall'altra parte non è corretto trarre una conclusione logica, perché il suo presupposto è l'imprevedibile libertà umana storica. Ciò non conduce ad un relativismo fideista cognitivo, ma ad un altro tipo di certezza, quella storica cristiana, che sta e media il rapporto ragione e fede. «E' proprio dell'uomo colto infatti, chiedere in ciascun campo tanta precisione, *akribia*, quanta ne permette la natura dell'oggetto»<sup>115</sup>.

Lasciando aperta la questione non solo sulle differenti certezze delle scienze umane: matematiche, logiche, metafisiche, sperimentali, morali, e soprattutto di quelle storiche concernente il fatto-evento della rivelazione ebraico-cristiana e in particolare di Gesù Cristo, nato, vissuto, morto crocifisso e risorto, glorioso, qui è sufficiente affermare l'assolutezza del fatto e il suo significato o verità. Così con Vico si può dire, per quanto concerne la storia, "*verum est factum*". Il fatto storico e il suo significato non si identificano né con una verità logica né con quella sperimentale né con la garanzia fanatica né con quella di un fenomeno naturale successo, una catastrofe, di cui spesso si può prevedere il suo accadere e, una volta accaduto, risalire alla sua entità attraverso le sue conseguenze, ma un fatto-evento dovuto alla libertà umana. La conoscenza del fatto-evento umano, cioè del suo accadimento, non è certamente prevedibile, dato che dipende, pur nella condizionatezza, dalla libertà storica umana e soprattutto il suo significato storico che dipende dalla testimonianza diretta dei presenti, oppure indiretta tramite i loro documenti, che attestano il suo accadimento e il corrispettivo significato dei testimoni «contemporanei», o oculari, *autóptai*, Lc 1,2, o i discepoli di Gesù<sup>116</sup>. Quindi nel nostro caso, oltre tutti gli indizi dell'AT, solo con l'interpretazione, o ermeneutica, dei 27 documenti lasciatici dai discepoli e soprattutto dai loro immediati successori possiamo garantirci e dell'accadimento del fatto-evento cristiano e soprattutto del suo significato. Quindi la verità cristiana non è primariamente logica, né fideistica né sperimentale, ma ermeneutica, che non significa relativistica. E' quella che consente il suo oggetto storico interpretandone i documenti dei discepoli. Questi sono i discepoli contemporanei o i "di prima mano", quelli, uomini e donne, che hanno condiviso l'esistenza con Gesù e l'hanno visto, le donne in particolare, fisicamente morire in croce e morto e poi risorto. Questa testimonianza non è riducibile ad un puro vedere fisi-

<sup>113</sup> S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia. Postilla non scientifica*, 1, Zanichelli, 1972, 145.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 293.

<sup>115</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1,2,3,24-25, Rusconi, Milano, 1993,52-53.

<sup>116</sup> KIERKEGAARD, *Briciole*, 2, 145.

co, anche un asino avrebbe visto, *blépei*, le stesse immagini, ma che, vedendo, comprende, *eídei*, Gv 20,1. 8, sotto la luce della Spirito di Cristo, il fatto-evento pasquale e il suo significato. Molti hanno udito la voce, il fonema, e poi visto i prodigi fisici, "segni pieni o simboli" e in particolare il suo morire in croce, ma solo pochi hanno compreso il significato di ciò che avevano udito e visto. Marco, annota con una punta di ironia, (e anche di inclusione con il titolo della sua opera): «Inizio del vangelo di Gesù Cristo [figlio di Dio]»; «il centurione che si trovava di fronte a lui avendo visto, *idōn*, spirare in quel modo disse: "Davvero quest'uomo era Figlio di Dio"», Mc 15,39. Inoltre non solo hanno visto e compreso, cioè interiorizzato, ma, illuminati dallo Spirito del risorto hanno anche espresso prima verbalmente e poi, loro, e soprattutto i loro immediati successori, hanno documentato sia il fatto-evento sia il suo significato salvifico, cf Lc 1,1-4: il "Vangelo" degli evangelisti. Quindi già la prima testimonianza cristiana, in forza del primo testimone: lo Spirito del Risorto, non è individualistica né segreta, ma pubblica, ecclesiale ed universale nello spazio e nel tempo. «Riceverete la forza, *dýnamin*, dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e mi sarete testimoni, *màrtyres*, a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra» At 1,8. Secondo Atti tre sembrano essere le qualità che qualificano questo/i testimoni di prima mano o diretti. Secondo Luca i primi discepoli sono «*testimoni* in un senso del tutto *unico e tipico*. Questa tipica unicità sta nel loro legame con il Gesù storico. Sono stati con lui come testimoni oculari: il loro annuncio non è qualcosa di originariamente proprio, ma la continuazione della causa nel processo storico. Essi hanno le tre codizioni essenziali per un testimone di Cristo. Questa figura di testimone deve essere "testimone oculare; al contempo deve essere divenuto – per incarico (divino) – anche "servitore della parola", cioè "testimone nella predicazione"; in fine deve aver ricevuto lo Spirito Santo»<sup>117</sup>. Il contenuto essenziale di tale testimonianza è Gesù Cristo vissuto, morto in croce e risorto, Salvatore del mondo. «Questo Gesù, che voi avete crocifisso, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni, *márytes*...e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso [sopra di noi], come voi stessi potete vedere e udire». At 2,32.33. «Coloro che Gesù si era scelto e che sono stati testimoni oculari di tutto il suo vissuto espresso dal Battesimo all'Ascensione (cf 1,21s) erano in grado di divenire annunciatori della Parola e in questo compito sono garantiti e abilitati dal dono dello Spirito. Per Luca, dunque, essi sono testimoni originari che fungono da cerniera tra il tempo di Gesù e quello della chiesa, tra la proclamazione del Regno fatta da Gesù terreno e delle cose riguardanti Gesù che costituirà l'oggetto della predicazione ecclesiale. La tradizione apostolica è perciò la testimonianza fondante a cui la chiesa deve continuamente rifarsi per alimentare la propria fede»<sup>118</sup>.

Da ultimo alcuni di questi testimoni sia oculari che documentaristi sono resi coscienti riflessivamente del significato della corrispondenza di tale verità della realtà documentata. «Chi ha visto, *ho ôrakôs*, ne dà testimonianza,[continua] *memrtýrēken*, e la sua testimonianza, *martyría*, è vera, [autentica], *alēthinē*; egli sa, *oíden*, che dice il vero, *alēthē*, [corrispondente alla realtà], affinché anche voi crediate, *pisteuēte*», Gv 19,35; cf DV7, EV 1. 880.

<sup>117</sup> Excursus 2. Apostolato e testimonianza nelle visioni lucane, J. ZMIJEWSKI, *Atti degli apostoli*, Morcelliana, Brescia 2006, 116.

<sup>118</sup> A. BARBI, *Atti degli apostoli. ((capitoli 1-14). Introduzione e commento*, Messaggero, Padova, 2003,73.

*La testimonianza dei cristiani: come si diventa testimoni cristiani, pur non essendo testimoni oculari o contemporanei*

Già nella mistagogia sacramentale il cristiano è reso oggettivamente credente e testimone di Gesù Cristo in forza dello stesso Spirito, ma non ancora soggettivamente, senza il suo impegno per diventare ciò che è. Da sempre, ma soprattutto oggi, ci sono molti cristiani, ma pochi effettivi e responsabili testimoni o discepoli di Gesù Cristo. Rimettendo l'analisi e le possibili soluzioni di questo crescente divario, (che riguarderà le due o tre prossime generazioni, a seconda della varie situazioni socio-economiche-politiche-mediatiche, già la forbice tende non a chiudersi, ma a restringersi sempre di più), rimettendo alla riflessione e alla prassi pastorale, qui ci si limita a precisare ancora meglio l'identità del cristiano come suo testimone e quindi «discepolo non contemporaneo o di seconda mano», ma, come può diventare "contemporaneo", pur non essendolo?<sup>119</sup>. Questo passaggio però non avviene con il salto della fede, né con il fideismo, o con il garantirsi regredendo alle formule e ai riti del passato, o riducendo la comunità cristiana, le parrocchie in particolare, ad un piccolo gruppo elitario, o a movimenti spesso dogmatici o carismatici. Espresa in forma interrogativa la domanda o le domande possono essere così formulate in modo capovolte rispetto all'esperienza originaria: "Come il cosiddetto cristiano adulto", in particolare giovani, ragazzi e ragazze, può diventare discepolo e quindi testimone di Gesù Cristo"? E chi è sufficientemente preparato per attuare tale servizio, solo i sacerdoti, secolari o religiosi e religiose o assieme a laici preparati e da chi?, o anche da soli, venendo inesorabilmente meno i primi? Per l'autore di Atti 11,25-26 il problema era come fare dei discepoli o seguaci-testimoni di Cristo in cristiani, pur non essendo testimoni di prima mano. «Barnaba poi partì alla volta di Tarso per cercare Saulo: lo trovò e lo condusse ad Antiochia. Rimasero assieme un anno intero in quella comunità e istruirono, *didáxai*, molta gente. Ad Antiochia per la prima volta i discepoli, *mathētas*, furono chiamati [ da loro stessi o dai pagani più che dai giudei] cristiani, *christianous*», quale componente socio-religiosa distinta, ma non separata, dai pagani e dai giudei. «Nel contesto dell'attività di Barnaba e di Paolo in Antiochia e della conseguente crescita di una grande comunità, si colloca la nuova denominazione "cristiani (*christianói* = gente di Cristo) per i discepoli di Gesù. Questa nuova denominazione dimostra in ogni caso che la cerchia dei discepoli è ben presto una comunità cristiana "indipendente" e "compatta", che si distingue sempre più dal suo contesto giudaico e pagano»<sup>120</sup>. Secondo l'epistola a Diogneto: «I cristiani non sono distinti dagli altri uomini né per territorio né per lingua né per modi di vivere .... I giudei fanno loro guerra come a stranieri e gli elleni li perseguitano; ma coloro che li odiano non sanno dire il motivo... Per dirla in una parola, i cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo»<sup>121</sup>.

Ma come i cristiani possono diventare nel nostro tempo testimoni, o discepoli, di Gesù Cristo dopo due mila anni di storia? Senza pretesa di dare un risposta esauritiva, possiamo limitarci a indicare quattro risorse complementari, ed essenziali, di cui la prima garantisce le altre tre: azione dello Spirito Santo, Parola di Dio, Sacramenti e corrispondente testimonianza o vita cristiana personale e comunitaria. Si tratta di quattro aspetti distinti ma non separabili in quanto sono geneticamente complementari, dai quali sgorga la comunità cristiana, o meglio la chiesa nel e per il mondo contemporaneo. Chiarendo il primo e il secondo aspetto, l'azione dello Spirito Santo e la Parola di Dio si può comprendere come diventare testimoni, o disce-

<sup>119</sup> KIERKEGAARD, *Briciole*, 1,179.

<sup>120</sup> ZMIJEWSKI, *Atti*, 259.

<sup>121</sup> *Discurso ad Diogneto*, 5, 2. 17; 6, 1, D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos. Edición Bilingüe completa*, BAC, Madrid, 1979, 850-851.

poli di Gesù Cristo, pur non essendo suoi testimoni storici o diretti, ma sempre attuali.

a. Continuamente lo Spirito Santo rende i battezzati cristiani, nella misura della loro disponibilità a riceverlo dall'inizio del credere in Gesù Cristo e fino alla fine della vita: morire. Negativamente chi scientemente non è disponibile a credere in Gesù non può accogliere, *ou dýnati labeîn*, lo Spirito di Cristo o di Verità, perché non lo vede, *theōrei*, né lo conosce, *gignōskei*, Gv 14,17. Inoltre anche nella situazione di persecuzione è lo Spirito del Padre che difende i discepoli, suggerendo, parlando, rivelando, *laloûn*, in loro difesa, Mt10,20. Infatti è Spirito di Cristo, o *Paraclito*, Consolatore, Avvocato, che difende dall'interno l'autocoscienza dell'essere discepolo cristiano dagli attacchi del mondo, Gv 16,8-9. Positivamente è lo Spirito di Verità o di Cristo, che, che rimane, *menéi*, nei discepoli, Gv 14,17, e testimonierà, *martyrēsei*, Gesù Cristo e così, rimanendo in loro, anche i discepoli testimonieranno, *martyreîte* assieme a Lui lo stesso Gesù Cristo, 15,26-27, At 5,30-31. Inoltre lo Spirito di Verità, Gesù Cristo, rende i discepoli certi dell'autenticità o veridicità della loro testimonianza, perché lo stesso Spirito che è la Verità, 1Gv 5,6-7. Perciò lo Spirito di Verità insegnerà, *didáxei*, e ricorderà, *ypomnēsei*, ai discepoli l'intero, *pánta*, insegnamento di Gesù, Gv 14,26; ma, ancor più in profondità, lo Spirito di Verità guiderà, *odōgēsei*, i discepoli alla verità tutta intera, Gv 16,13. Perciò la testimonianza dei discepoli non è solo un fatto esterno, ma una nuova qualità interiore del cristiano credente come discepolo di Cristo. «La testimonianza di Dio è quella che ha dato al suo Figlio, chi crede nel Figlio di Dio, ha questa testimonianza in sé». la fede autentica, 1Gv 5,9-10. In sintesi, «nella testimonianza dei discepoli è operante la testimonianza del Paraclito; nei discepoli che testimoniano è presente e attivo lo Spirito come testimone. La *martyría* dello Spirito di verità si svolge nella interiorità dei credenti, la *martyría* dei discepoli si svolge esternamente nella visibilità del mondo»<sup>122</sup>.

b. Il secondo aspetto concerne come i discepoli, ossia i cristiani, possono diventare, tramite l'azione interiore dello Spirito, testimoni dello storico Gesù Cristo? Dal punto di vista strettamente storico la seconda generazione, ossia dopo la morte dei testimoni oculari, sono testimoni non contemporanei dello storico Gesù Cristo o di seconda mano tramite la tradizione orale-scritta «di coloro che furono testimoni oculari, *autóptai*, fin da principio e divennero ministri della Parola», Lc 1,2. Lo Stesso Paolo, pur avendo sperimentato la potente presenza del risorto sulla via verso Damasco, At 9,3-5, riconosce di aver ricevuto la notizia o kerigma pasquale dalla comune viva tradizione. «A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto» 1 Cor, 15,3-9. Ancor più esplicitamente le due conclusioni del vangelo di Giovanni affermano il valore della testimonianza del Discepolo per i futuri cristiani. La prima accentua la finalità del suo vangelo come opera o documento scritto. «Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti, *gegramména*, in questo libro, *hen tō biblío toutō*. Ma questi sono stati scritti perché crediate, *pisteyôte*, che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, *pisteuontes*, abbiate la vita, *zōēn*, nel suo nome», Gv 20,30-31. La seconda rimarca, assieme al discepolo, la coscienza critica della comunità stessa dello scritto. «Questo è il discepolo che testimonia, *ho martyron*, questi fatti e li ha scritti, *ho grápsas*; e noi sappiamo, *oídamen*, che la sua testimonianza, *martyría*, è vera, *alēthēs*», Gv 21,24. In sintesi, le due conclusioni giovanee si corrispondono, si completano e si confermano reciprocamente. In 20,30-31 l'evangelista precisa il criterio che lo ha guidato nella composizione dell'opera e il contenuto della fede che vivifica [in Gesù Messia, il Figlio di Dio, e vita eterna nel suo nome]. «In 21,24 è la comunità a impegnarsi: il soggetto, "noi sappiamo, *oídamen*, include il redattore del capitolo, i membri della

<sup>122</sup> G. FERRARO, *Lo Spirito di Cristo nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984, 230.

scuola giovannea o anche la comunità intera, quella che nel prologo attestava che “il Logos divenne carne e noi abbiamo visto la sua gloria”<sup>123</sup>. I due passi insistono sul verbo scrivere ma anche sul testimoniare. «L’insistenza [riflessa] sulla testimonianza riflette qui la medesima prospettiva, perché nel IV vangelo il termine “testimoniare” è riferito quasi esclusivamente al mistero del Figlio; il testimone umano insieme a colui che ha una conoscenza diretta dell’evento di cui parla e colui che ne mostra il significato profondo»<sup>124</sup>. Il testimone che scrivendo il documento, come espressione dell’intera comunità, non solo afferma il fatto, ma ha anche coscienza riflessa del suo significato salvifico proprio del fatto-evento storico: contenuto del credere cristiano. Questa rilevanza storica dei documenti del NT, appare ancor più confermata da due loro qualità: la loro sinfonicità (unità nella differenza e differenza nell’unità) e la loro intrinseca valenza pneumatica salvifica, contenuto del credere cristiano. Il fatto che tutti i 27 documenti del NT, pur scritti in tempi, luoghi, scopi, generi letterari, culturali e da autori differenti, siano concordi sull’essenziale cioè sulla storicità e sul corrispettivo significato dell’unicità definitiva, *ephápax*, Eb 7,28, del fatto-evento di Gesù Cristo, (il Messia atteso nell’AT), il Figlio di Dio e di Maria, unico Salvatore del mondo, nato, vissuto, morto in croce, risorto e glorificato e sulla testimonianza dei discepoli, o cristiani, cioè della prima/e comunità ecclesiale/i a partire da quella di Gerusalemme, è la garanzia della veridicità storica del significato salvifico dell’intero fatto evento ebraico-cristiano.

c. Il terzo aspetto che resta da chiarire, oltre la storicità della testimonianza scritta dei discepoli di prima mano, è duplice: a) il numero di questi documenti tra molti altri scritti contemporanei o canonicità, viene riconosciuti dalle/a chiese/a verso la fine del secondo secolo e definitivamente determinata dal concilio di Trento specificando la loro peculiare qualità umano-pneumatica e b) la loro interpretazione passata-presente. Tralasciando i primi due aspetti, qui interessa comprendere come si può diventare discepoli di prima mano, pur non essendo contemporanei, proprio tramite l’interpretazione, la comprensione e l’interiorizzazione di questi testi, lasciateci dai testimoni contemporanei. Il problema è duplice. Il primo concerne in particolare il loro numero o canonicità, la loro qualità umano-pneumatica. La loro interpretazione contestimoniale con i discepoli oculari e immediati successori, è anche la garanzia degli stessi da loro scritti. Tutta la Bibbia, AT e NT, è ispirata come orale-scritta. «Non ci si deve aspettare dall’AT una dottrina formale sul tema dell’ispirazione, va però rilevato che i temi dell’esperienza dell’antica alleanza aiutano a leggere i testi più recenti e più espliciti della Scrittura e la sua sacralità: principalmente quello di 2Pt 1,20-21 e di 2Tm 3,15-16. 2Pt si riferisce alla *graphē* come luogo di parola profetica autentica. All’origine di questa parola profetica (di essa si parla formalmente, non della *graphē* in quanto documento) è non iniziativa [solo] di uomo ma [anche e soprattutto dello] Spirito Santo; tal ché essa è parola da parte di Dio. Gli stessi temi (Dio, lo Spirito) si trovano in 2Tm nell’aggettivo *theópneustos*, “ispirata da Dio” attribuito a (o predicato di) ogni scrittura....I principali capitoli su cui questa chiarificazione sino ad oggi si è giocata sono tre: quello della piena intenzionalità umana, della culturalità e della storicità dell’opera degli autori sacri»<sup>125</sup>.

Questa qualità della scrittura cristiana da una parte ha conseguenze inter-religiose rispetto ad altre due religioni del libro, o monoteiste, ebraismo e islamismo, e dall’altra parte esige un’ulteriore chiarifica o giustificazione. Poiché in questo due religioni si parla del Libro storico sacro, e spesso di testimoni, sembra opportuno accen-

<sup>123</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’evangelo secondo Giovanni IV. L’ora della glorificazione*, (capitoli 18-21) San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 387.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 387-388.

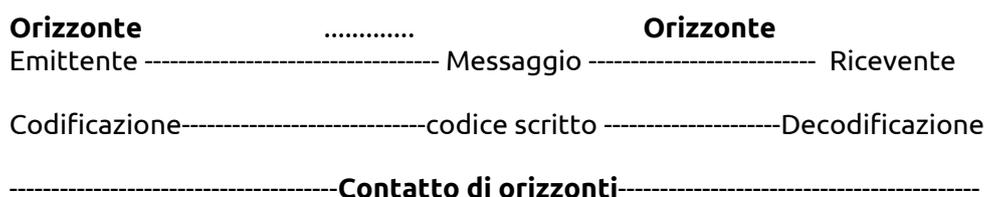
<sup>125</sup> T. CITRINI, *Scrittura*, in P. ROSSANO, G.F. RAVASI, A. GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1458 e 1460.

nare alla loro differenza con 'AT e NT. Solo analogicamente si può parlare delle tre religioni del libro. L'indubitabile storicità del NT tanto l'unisce, quanto ancor più lo distingue dall'AT dell'ebraismo, sia per la sua garanzia storica, sia per il compimento unico e definitivo, *ephápax*, Eb 7,28, della promessa. «Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne mandato come "uomo tra gli uomini"<sup>126</sup>, "parla le parole di Dio", Gv 3,34, e porta a compimento l'opera della salvezza affidatagli dal Padre (cf 5,36; 17,4). Perciò Egli, vedendo il quale si vede il Padre. Perciò, col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, specialmente con la sua morte e risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito Santo, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna» DV, 4, EV 1,875. Oltre al problema della storicità critica, i libri dell'AT, e del loro contenuto in quanto promessa sempre attesa del suo compimento che non può essere garantita né da una tradizione rivelativa orale o verbale a partire da Mosè parallela a quella scritta, Mishnah-Talmud, né da una infinita attesa solo escatologica. Per quanto concerne il Corano, come codificazione di una rivelazione mistica individuale, senza testimoni, e quindi non sottoponibile ad una critica storica, data la stessa natura di un religione simultaneamente morale, culturale, politica, giuridica... monoteistica di un Dio uno-unico assolutamente trascendente-volente, pur qualificato con novanta nove titoli, ma mai come Salvatore e Padre, bensì come Giudice, non è confrontabile con il NT. Analogamente alla tradizione giudaica anche per l'islam, che ha la sua viva tradizione a orale, Sunna, non può essere ritenuta un'ulteriore rivelazione parallela a quella coranica scritta. Ma, neppure la tradizione orale-scritta cristiana da sola non può essere ritenuta fonte di nuove rivelazioni, bensì la loro custodia, spiegazione e approfondimento. Lo stesso Magistero ecclesiale, «non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito santo piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, unico deposito della fede» DV 10, EV 1, 887.

*Come si diventa cristiani discepoli e testimoni, e quindi seguaci di seconda mano di Gesù Cristo, tramite l'interiorizzazione della Parola.*

L'interiorizzazione avviene mediante l'intercomunicazione con i discepoli di prima mano tramite l'interpretazione dei documenti neotestamentari. L'intercomunicazione presuppone l'intera fenomenologia della comunicazione tra persone mediante un testo scritto lontano nello spazio e nel tempo. La fenomenologia dell'ispirato farsi canonico della Parola esige e consente la corrispondente fenomenologia dell'udire-ascoltare lontano e dell'udire-ascoltare oggi l'attestazione come Parola orale-scritta compresa<sup>127</sup>.

Il fatto-evento della comunicazione interpersonale verbale-scritta può essere così schematicamente indicato:



Comprensione interiorizzata del lettore della realtà compresa.

<sup>126</sup> *Discurso ad Diogneto*, 7,4, *Padres apotólicos*, BAC, Madrid, 1979, 853.

<sup>127</sup> Cf S. DE GUIDI, *Sull'udire e ascoltare la Parola del Signore*, *Esperienza e teologia*, 9 (2003) 16, 37-71.

L'attenzione è qui limitata alle dinamiche della codificazione dei testimoni canonici o discepoli e della decodificazione del messaggio da parte di quelli di seconda mano o cristiani nella interpretazione dell'emergente messaggio che li rende testimoni cristiani. Le due sequenze antropologiche-ecclesiali del codificare-decodificare la Parola da udire-ascoltare, sono complementari. La prima va dalla esperita realtà di Gesù Cristo Figlio del Padre nella competenza dello Spirito alla Parola codificata o scritta; la seconda risale, tenendo conto della viva tradizione, al messaggio o significato della realtà attestata. L'una e l'altra sequenza sono l'interazione tra lo Spirito Santo e l'uomo credente all'interno della comunità ebraico-cristiana interpretante sotto la guida del magistero ecclesiastico. La prima ha un andamento sintetico rispetto al vissuto dell'esperienza comprendente della eccedente realtà salvifica accaduta. La seconda, invece, procede in modo regressivo «*proficit, crescit*» verso la comprensione ed esperienza vissuta sempre più profonda della medesima realtà storico-salvifica di Gesù Cristo inviato dal Padre nella competenza dello Spirito Santo, DV 8 EV 1,883. Lo Spirito Santo è il garante della comprensione dell'una e dell'altra sequenza.

A. La fenomenologia della codificazione canonica del dire-parlare delinea una sequenza teologico-antropologica-ecclesiale. La rivelazione cristiana non è soltanto una enunciazione umano-divina di verità inaccessibili al comprendere umano, ma è soprattutto il reale storico «autorivelarsi e autocomunicarsi», DV 6, EV 1, 877, di Dio Padre nello Spirito Santo tramite Gesù Cristo, «il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» DV, 2, EV 1, 873. Tale autocomunicazione rivelativa non è quindi solo un fatto-evento teologico verbale di dire-parlare di Dio, ma il fatto-evento o "realtà"<sup>128</sup> semantico-assiologica, o *dābar-rhēma*, personale teologica ebraico-cristiana. Il Logos diventa Carne, (o anche viceversa per una cristologia dal basso). «Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto», DV, 2, EV 1,873). Questo fatto-evento spazio-temporale è avvenuto prima indirettamente tramite Israele e poi direttamente mediante Gesù Cristo nella competenza dello Spirito Santo. I contemporanei di Gesù, soprattutto i suoi discepoli, hanno potuto partecipare in prima persona vedendo-comprendendo, *blépō-eídon*, e udendo-ascoltando, *akouō*, pur in modi differenti spazio-temporali-culturali, questo fatto-evento storico di parole e azioni semantiche-assiologiche del Gesù storico vissuto, morto e risorto. Così la realtà storica della rivelazione diventa, sotto l'azione dello Spirito Santo, nei discepoli, il loro diretto vissuto, esperito, coscientizzato, espresso prima verbalmente e poi anche codificato come vangelo, solo scritto storico, per gli ebrei e i non credenti, e per i credenti così interiorizzato da diventare la loro nuova identità di testimoni cristiani. Più precisamente ancora, questa nuova identità dei discepoli, uomini e donne, non esaurisce, ma partecipa all'inesauribile e infinita realtà detta-fatta da Gesù, gesti e parole, cioè lo stesso Gesù Cristo Signore Figlio di Maria e del Padre nella competenza dello Spirito, ma costituisce la possibile umana partecipazione preconsapevole, atematizzata-tematizzata da parte dei discepoli. Questa loro partecipazione storica al farsi del compimento della salvezza, che è Gesù di Nazaret, Cristo, Signore, diventa la loro specifica *esperienza come* nuova loro identità cristiana. Tale esperienza del vissuto udito-ascoltato, visto-compreso, cioè coscientizzato, rende i discepoli *testimoni* di prima mano. Cioè l'udire ascoltante e il vedere comprendente in forza della del Risorto e del suo Spirito trasforma l'identità dei discepoli in testi-

<sup>128</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, 2,A,2, EV 13, 2991.

moni originari o unici. Infatti il testimone, tramite la coscientizzazione, pur incompleta, in se stessa, e soprattutto rispetto al suo oggetto, l'evento del fatto-evento salvifico, diventa nuovamente se stesso e quindi responsabile della realtà esperita per cui negativamente non può tacere anche a costo della sua nuova identità di *màrtys* cristiano, At 4,20, e positivamente è in grado di *formularne* la sua esperienza e di esprimerla indirettamente agli altri sia implicitamente con il suo stile di vita sia esplicitamente con la parola viva ed con la sua formulazione orale-scritta. L'insieme di queste formulazioni orali-scritte trasmesse-accolte, e successivamente vidimate dalle comunità ecclesiali, costituisce la viva e molteplice tradizione ecclesiale. Poiché, però, il vissuto coscientizzato non si può trasmettere direttamente, non si danno immediati successori dei testimoni originari, ma solo mediati tramite l'interpretazione della formulazione orale-scritta storica dei testimoni originari. Solo tramite la decodificazione compresa all'interno del suo orizzonte culturale storico-comunitario diventiamo autentici testimoni, ossia discepoli, ma di seconda mano.

B. La fenomenologia della decodificazione credente personale ed ecclesiale indica la traccia dell'udire-ascoltare, ma non del vedere, la Parola oggi che ci rende testimoni di seconda mano. Si danno vari metodi di decodificazione o interpretazione della Parola divisibili in due categorie; storico-critico o diacronico e attualizzante sincronico. Ma poiché sia il fatto evento della rivelazione, culminante in Gesù Cristo, sia la sua esperienza e sia la sua «attestazione scritta» e letteraria sono avvenute nella storia, anche la sua decodificazione o interpretazione non può prescindere dal metodo storico-critico o diacronico<sup>129</sup>. Ciò presupposto, il testo come *codice* scritto consente ed esige il ridargli il suo valore fonetico, non però quello della formulazione della sua lingua originaria, ma quello il più possibile corrispondente lingua/e detta/e-udita/e come sua traduzione. Oltre il problema della traduzione di un testo in un'altra lingua, l'ispirazione non concerne la sonorità-grafica, per cui è possibile la traduzione ma la sua corrispondenza semantico-assiologica. Ogni nuova traduzione è ricodificazione, o reinterpretazione, del testo critico canonico, analogamente alle possibili reinterpretazioni dello stesso spartito musicale, esplica l'indicibile sonorità-udibilità del testo testimoniale canonico. La rilettura, nella propria lingua, può essere personale mentale o verbale, ma la normalità è quella verbale sonora comunitaria. Si tratta di un testo pubblico ecclesiologico. E' la prima testimonianza: quella della parola pubblica comunitaria cristiana. Nella lettura pubblica il testo incomincia a sciogliersi dalla sua mutolezza codiciale per diventare nuovamente udibile-ascoltabile. L'udita sonorità è l'inizio della introduzione del testo nell'udente. Fisiologicamente l'udente diventa il richiamato analogico del *vissuto* dalla sonorità del testo. Questa nuova identità può rimanere labile suono, ma anche durevole memoria sonora linguistica, come un motivo musicale scordabile o ricordabile. E' il seme della parola donato alla terra, ma la sua fecondità dipende dai differenti terreni, ossia dai differenti contesti culturali mediatici e dai diversi vissuti, precomprensioni, orizzonti mentali personali e comunitari e soprattutto dai propri comportamenti e atteggiamenti fondamentali. L'unità elettrico-nervosa mentale udita evoca il corrispondente nostro vissuto udito. Così già nell'udente si confrontano due vissuti all'interno di due orizzonti contigui: il proprio è quello della sonorità del testo udito analogo, ma non identico, dato il cambio fonetico delle due lingue, inteso dall'autore canonico, corrispondente a quello di Gesù stesso. Il secondo è quello dell'udente, cioè il suo vissuto, se non oppone ostacoli, spesso preconschi, sotto l'azione dello Spirito attualizzante, personalizzante e interiorizzante, l'udito vissuto del testo all'interno del suo orizzonte precomprensivo, inizia a modificare ancora informa preconschia il nostro: il testo piace e perciò entra nell'ascoltante. «Chi si mette a

<sup>129</sup> Cf *Ibidem*, *Conclusione*, EV13, 3147

comprendere un testo, attua sempre un progetto [com-prederlo, accoglierlo]. Sulla base del più immediato senso del testo che gli esibisce, egli abbozza preliminarmente un significato del tutto. E anche un senso più immediato lo esibisce solo in quanto lo si legge con certe attese determinate. La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste tutta nella elaborazione di questo progetto preliminare, che ovviamente viene continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall'ulteriore penetrazione del testo»<sup>130</sup>. Così il nostro vissuto nel proprio orizzonte, informato dall'unità sonora del testo inizia a diventare nostra unità semantico-assiologica: il significato del valore all'interno di un'altra prospettiva fondamentale. Questa *trasformazione* o *matánoia* dipende dalla qualità del vissuto personale evocato dalla sonorità semantica del testo letto udito e soprattutto dalla modalità personalizzata della sua spiegazione: testimonianza in atto del significato assiologico. "La Parola interiorizzata" o "impianta, *infitonata*", ci rigenera fino a darci la competenza di diventare figli di Dio, (Gc 1,18.21; Gv 1,12).

L'informazione coscienziale del vissuto personale attuato dall'unità sonora dell'udire del testo costituisce il passaggio dal solo udire all'inizio dell'ascoltare. L'ascolto non concerne soltanto il vissuto sotteso al testo, contenuto materiale della testimonianza apostolica, ma soprattutto il suo significato del valore della realtà vissuta, esperita, intesa e comunicata dall'autore. L'oggetto pieno e specifico dell'ascolto è il significato del valore della realtà salvifica storica, ossia della vita morte e risurrezione del Signore Gesù Cristo. Quindi ascoltare comporta il lasciarsi riconcepire e promuovere la propria identità cristiana testimoniale dal significato del valore espresso dal testo riletto come inteso dall'autore. Il significato del valore soterico non può essere preso come un oggetto in più da sapere per impossessarsene, né va ricevuto passivamente, come l'acqua versata nel bicchiere, ma domanda di accoglierlo con gratitudine, quale nuova possibilità cognitiva e volitiva della propria identità di testimone cristiano di seconda mano. «Il "ricevere" nel "dare" in quanto dono è stato definito "accogliere", e forse solo all'interno dell'accogliere e come accogliere che il dono può apparire come dono senza correre il rischio di trasformarsi in scambio»<sup>131</sup>. Si tratta di accogliere la possibilità di una nuova o rinnovata identità semantico-assiologica di cristiano come testimone. Ascoltare la Parola del testo udito quindi è rimanere docili, convertibili e trasformabili dal significato del valore della realtà salvifica. L'iniziale docilità semantico-valoriale lentamente non solo riformula l'ordine dei propri significati valoriali, ma anche è soprattutto il proprio orizzonte semantico-assiologico della propria esistenza: questo è il cristiano-testimone in parole e in opere, ma anche in silenzio pieno e discreto di discepolo in relazione con Gesù Cristo. Infatti l'ascoltare l'udito del testo, come rivelazione del Signore Gesù nello Spirito, significa un'interrelazione mediata con Lui, cioè tramite il significato assiologico del testo udito-ascoltato e la propria esperienza coscientizzata semantico-valoriale della propria identità cristiana testimoniale. Questa disponibilità ricettiva non si fonda su una certezza scientificamente calcolabile e calcolata né sulla coerenza di un ragionamento dimostrativo e ridimostrabile, né su un gratificante fideismo, ma sulla gratuità offerta del nuovo significato del valore attuato e attestato dal testo da Gesù Cristo. La realtà del vissuto coscientizzato, come significato del proprio valore donato non può che essere accolto, quale germe sempre nuovo per la propria trasformazione in discepolo, testimone di Gesù Cristo. Così tale accogliente docilità semantica e valoriale è l'inizio dell'atteggiamento di fiducia-fede in Gesù Cristo. In questo senso «da una parte, l'ascolto apre alla

<sup>130</sup> H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano, 1972, 314.

<sup>131</sup> S. PETROSINO, *Il figlio ovvero del Padre. Sul dono ricevuto*, in P. GILBERT – S. PETROSINO, *Il dono. Una interpretazione filosofica*, Melangolo, Genova, 2001, 82.

fede (Rm 10,16), dall'altra, la fede qualifica l'ascolto (Gal 3,2.5)<sup>132</sup>. La fede come atto-atteggiamento ha per oggetto il significato del valore cristologico-teologico salvifico udito, ascoltando il testo letto e interpretato. Così intesa la fede diventa l'inizio d'una continua deschematizzazione e rinnovazione della propria mentalità e della propria discernibilità all'interno di un nuovo orizzonte di comprendere e volere (Rm 12,1-2). Tramite l'udente-ascoltante il suono del significato del valore della realtà salvifica diventa la parola accolta e interiorizzata, impiantata, che ci rigenera fino a darci la competenza di diventare figli di Dio e testimoni del suo Figlio Gesù Cristo (Gc 1.18.21; Gv 1,12). Così si diventa uditori ascoltanti non solo dall'esterno, ma soprattutto dall'interno della propria identità di testimoni cristiani. Il medesimo atteggiamento, e il medesimo sentire e volere rispetto allo stesso soggetto-oggetto salvifico cristologico-pneumatologico rendono il cristiano ecclesiale. In tal modo il medesimo testo interiorizzato ci fa essere tutti concordi nella differenza dei carismi o, meglio sinfonici, Si tratta di un con-sentire, o crediamo ecclesiale "*phroneîn*" in Cristo Gesù (Fil 2,5). «In Fil 2,5 la stessa professione di fede in Cristo costituisce la norma per il sentimento dei credenti, la cui comunione è costituita da Cristo stesso»<sup>133</sup>. Questa cosciente trasformazione coinvolge l'intero vissuto del cristiano fino a renderlo, non imitatore, ma in qualche modo mediante se stesso partecipe del vissuto della realtà salvifica tramite battesimo ed eucaristica come consepolti, conrisorti, conviventi con Cristo Gesù (Col 2, 12-13). Ogni cristiano ecclesiale diventa, secondo la sua personalità testimoniale, capace di *reformulare* in modo attuale il significato del valore del testo ascoltato. Infatti proprio come testimone in atto sperimenta la propria nuova identità cristiana in sintonia con il testo. Egli comprende e vuole se stesso tramite il testo e il testo così udito-ascoltato, gli e ci parla nuovamente come espressione non esauribilmente concettuale a verbalizzabile, ma vivibile, della *realtà* salvifica di Dio Padre per Gesù Cristo nella competenza dello Spirito Santo. «L'atto del credente non termina all'enunciazione, ma alla realtà» creduta e professata<sup>134</sup>. «La conoscenza biblica non deve fermarsi al linguaggio, ma cerca di raggiungere la realtà di cui parla il testo. Il linguaggio religioso della Bibbia è un linguaggio simbolico che "fa pensare", un linguaggio di cui non si cessa di scoprire la ricchezza di significato, un significato che ha di mira una realtà trascendente e che, nello stesso tempo, rende la persona umana conscia della dimensione profonda del suo essere» testimone cristiano<sup>135</sup>.

In sintesi, i testi sulla sequela sinottici consentono di comprendere l'identità del cristiano come discepoli di Gesù. La specificità del cristiano discepolo è seguire anche oggi, per rendergli testimoniano. Il cristiano discepolo diventa testimone del Signore Gesù Cristo non di prima mano, ma di seconda mano, interiorizzando la Parola scritta, lasciataci dai primi discepoli o dai loro immediati successori e riconosciuta come canonica dalla chiesa. Tramite il processo di interiorizzazione della parola si diventa anche oggi cristiani discepoli testimoni mediati. Infatti il processo di interiorizzazione consiste nel percorrere a ritroso il processo della sua codificazione o attestazione canonica > parola canonica scritta > annunciata udita e ascoltata > decodificazione (interpretazione) semantico-assiologia > interiorizzazione > corrispondente esperienza vissuta di fede personale ed ecclesiale > realtà antropologica, cristologica, pneumatologica, teologica da celebrare, vivere e testimoniare oggi: vivere la Parola è vivere il secondo modo: quello della realtà muta, rivivificata del pensiero del volere umano-cristiano.

<sup>132</sup> A. PITTA, *Lettera ai Romani, Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2001, 371.

<sup>133</sup> G. BERTRAM, *phroneō*, *GLNT*, 15, 166.

<sup>134</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiæ*, 2-2, q 1, a 1, ad 1.

<sup>135</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, 2, a, 1, EV 12, 1985.

Resterebbe da precisare «il ruolo dei diversi membri della chiesa nell'interpretazione della Parola». Cominciando dal basso: tutti i membri della chiesa e in particolare i poveri hanno una capacità di ascoltare e interpretare la parola di Dio, i cristiani individualmente, i lettori, i diaconi, i presbiteri, gli esegeti uomini e donne, i vescovi, il magistero ecclesiale<sup>136</sup>.

*«E' nel linguaggio, non nella scrittura, è nel venir parlata che la parola trova in questo mondo la sua vera attualità spirituale. Quella parola, mediante la quale gli uomini dovrebbero essere svegliati dal loro sogno dello spirito. Nella parola dunque mediante la quale la parola stessa, poiché appartiene alla realtà della vita spirituale, è giunta al suo senso proprio e mediante la quale, nella divinità della sua origine, l'uomo, se l'accoglie in sé e la fa fruttificare, viene ricreato e rigenerato alla vera vita nello spirito, quella parola è stata una parola parlata. E la forza divina di Gesù diede di nuovo ai muti la lingua e aprì l'orecchio dei sordi alla parola»<sup>137</sup>.*

s. d. g.

VR 16.02.2007

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, 3, B, 30543061.

<sup>137</sup> F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano 1998, 208-209).