

Letture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

PENULTIMA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

(“DELLA DIVINA CLEMENZA”)

Nell'ordinamento del Nuovo Lezionario, le due domeniche che concludono il tempo “dopo l'Epifania” e precedono il tempo quaresimale vogliono ripristinare in modo innovativo la tradizione occidentale delle domeniche di Settagesima, di Sessagesima e di Quinquagesima in vigore sino al Concilio Vaticano II e ancora celebrate nella forma “straordinaria” del Rito Romano: da una parte, esse offrono temi che sono una sintesi della «manifestazione» di Gesù mediante il *vangelo* e i *segni* da lui operati, continuando e completando così l'iter liturgico delle domeniche dopo l'Epifania; e dall'altra, introducono già a temi tipicamente quaresimali.

Il sottotitolo delle due domeniche è discutibile. Tuttavia, si tratta di temi fondamentali sia della *Tôrāh* sia del *vangelo* di Gesù: «la divina clemenza» (penultima domenica) e «il perdono» (l'ultima domenica) alludono infatti a due dei quattro titoli che ^{ADONAI} riceve durante la teofania di Es 34, titolatura definita da Albert Gelin¹ in modo appropriato «la carta d'identità del Dio dell'Esodo»:

^{ADONAI}, ^{ADONAI}, Dio misericordioso e clemente, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non la lascia passare impunita, castigando la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione (Es 34,6-7).

In questa «carta d'identità», i due attributi di «misericordioso» (*rāḥûm*) e «clemente» (*ḥānûn*) si spiegano a vicenda, come pure l'illustrazione della paziente attesa (*'erek 'appájim*) e della ricchezza di amore e fedeltà (*rab ḥesed we'emet*) spiegano l'illogica benevolenza di un perdono divino sbilanciato rispetto alla soddisfazione della colpa, come l'infinito (mille) sta alle poche unità che si possono contare sulle dita di una mano.²

La scelta delle “grandi pagine” bibliche proposte permette di valorizzare appieno i due temi della «divina clemenza» e del «perdono», approfondendoli non solo nel quadro dell'*epifania* del *vangelo* di Gesù, ma anche nel recupero della teologia della *nuova alleanza* profetica: essa è la condizione posta a fondamento dell'etica neotestamentaria per poter vivere le esigenze del comandamento e di tutta la *Tôrāh*, e insieme il “ricominciamento” che nasce dalla forza dello Spirito (cf *Epistola*).

¹ A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (Lectio Divina 2), Les Éditions du Cerf, Paris 1948, 1959 [nelle seguenti edizioni : (Foi Vivante 30), Les Éditions du Cerf, Paris 1968].

² L'invito pressante, a seguito delle scelte della liturgia ambrosiana, è di sfruttare appieno queste due domeniche per approfondire il tema della «divina misericordia», che san Giovanni Paolo II – a partire dall'anno giubilare del 2000 – ha collocato per il rito romano nella domenica “*in albis*”. Mi si permetta di sottolineare, come personale rilievo, che è comunque troppo riduttivo mettere a fuoco un tema tanto fondamentale per la rivelazione biblica, riducendolo alla spiritualità di una santa, nel caso specifico suor Maria Faustyna Kowalska (1905-1938).

LETTURA: Os 6,1-6

La seconda sezione del libro di Osea non sembra sia stata molto rielaborata dalla redazione visto l'accumulo di tanti oracoli senza una ferrea struttura narrativa. Ciò è una ragione in più per giudicarla una fedele trasmissione degli oracoli del profeta dell'VIII secolo a.C. Anche le molte difficoltà testuali probabilmente sono da attribuire al fatto che sia stata mantenuta la lingua del Nord, che aveva non poche sfumature divergenti dall'ebraico di Gerusalemme e Giuda. Il fatto cioè che il libro di Osea abbia molti punti oscuri che i masoreti stessi hanno avuto difficoltà ad interpretare, è un indizio a favore dell'*originarietà* del testo: un testo arcaico e di provenienza settentrionale.

Nonostante tutto, si può scorgere qualche indizio di unificazione, come la martellante ripetizione del verbo *šûb* «tornare, fare inversione, convertirsi»: è il vocabolario tecnico del ritorno e della conversione. Ripetuto più volte, il verbo *šûb* crea un contrappunto tematico nei capp. 4-11:

- | | |
|------|---|
| 5,4 | il ritorno al loro Dio; |
| 6,1 | l'invito ancora superficiale del popolo stesso: «Torniamo ad ^{ADONAI} , nostro Dio»; |
| 7,10 | l'accusa: «Ma non ritornano ad ^{ADONAI} loro Dio e malgrado tutto non lo cercano»; |
| 7,16 | la delusione: «Sono ritornati a Ba'al» (?); |
| 8,13 | l'anti-esodo: «Torneranno in Egitto»; |
| 9,3 | ancora l'anti-esodo: «Non potranno restare nella terra di ^{ADONAI} ed Efraim ritornerà in Egitto»; |
| 11,5 | per la terza volta l'anti-esodo: «Ritornerà al paese d'Egitto». |

Intorno al tema della *šûbāh* «ritorno, conversione», che risulta essere quasi un ritornello, si possono tracciare quattro movimenti, e quindi quasi una sorta di sinfonia che culmina nella lode della misericordia di ^{ADONAI}. Ognuno dei quattro movimenti culmina nel cantare l'amore misericordioso di ^{ADONAI}:

- | | |
|-------------|---|
| 4,1 – 5,7: | i delitti di Israele |
| 5,8 – 7,16 | il castigo conseguente |
| 8,1-14 | il ritorno apparente, ancora superficiale e falso |
| 9,1 – 11,11 | Il perdono |

Anche la difficoltà di dare dei titoli appropriati a queste sezioni è un segno che il redattore ha voluto salvaguardare, senza eccessivi cambiamenti, il materiale originale del profeta dell'VIII secolo.

La pericope scelta dalla liturgia odierna si trova nel secondo movimento, come conclusione di **Os 5,8 – 6,6**. Questa pagina inizia con un duplice imperativo: «Suonate... Date l'allarme (lanciate il grido di guerra)...». Alla conclusione, una sentenza lapidaria, quasi un *ultimatum* o, più positivamente, un *testamento* lasciato dal partner maggiore dell'alleanza. Tra i due estremi, la pericope ha una struttura dialettica, tipica di tante pagine profetiche: peccato/castigo, sviluppata tuttavia con originalità, perché la struttura si amplia in altri simboli.

In 5,8-9 si dà l'introduzione; nei vv. 10-12, per 2 volte la dialettica peccato/castigo, prima per Giuda e poi per Efraim; al v. 13 la falsa protezione cercata nella superpotenza assira e dialetticamente nel v. 14 la reazione di ^{ADONAI} che non ammette confronto; nel v. 15 l'attesa di Dio introduce l'ultimo movimento dialettico fra il falso ritorno (6,1-3) e il vero ritorno (6,4-6) con le sue esigenze.

Per tre volte dunque si ha una dialettica di posizioni: la prima, a riguardo del castigo di Giuda ed Efraim; la seconda, a riguardo della protezione illusoria cercata nella superpotenza assira; la terza, infine, a riguardo del vero e falso ritorno.

- | | | |
|------|---------|--|
| I. | 5,8-9 | introduzione |
| | 5,10 | peccato/castigo di Giuda |
| | 5,11-12 | peccato/castigo di Efraim |
| II. | 5,13 | falsa ricerca della protezione/Assiria |
| | 5,14 | reazione di Dio |
| ⇒ | 5,15 | introduzione: attesa di Dio |
| III. | 6,1-3 | falsa <i>ʿšūbāh</i> |
| | 6,4-6 | vera <i>ʿšūbāh</i> |

¹ «Venite, ritorniamo ad **ADONAI**:
se ci ha straziato, ci guarirà,
se ci ha percosso, ci fascerà;
² dopo due giorni ci farà rivivere,
il terzo giorno ci farà rialzare
e noi vivremo alla sua presenza.
³ Così conosceremo e seguireremo a conoscere **ADONAI**!
Come l’aurora certa è la sua uscita,
e giungerà a noi come la pioggia d’autunno,
come la pioggia di primavera che feconda la terra».

⁴ «Che devo fare per te, Efraim,
che devo fare per te, Giuda?
La vostra lealtà è come nube mattutina,
come rugiada che presto svanisce.
⁵ Per questo li ho abbattuti coi profeti,
li ho uccisi con le parole della mia bocca
e le mie sentenze come luce sorgeranno.
⁶ Sì, desidero la lealtà e non il sacrificio,
e la conoscenza di Dio più degli olocausti».

L’ultimo movimento, Os 6,1-3 e 4-6, di fatto, è un’opposizione fra ciò che Israele vuole compiere e ciò che **ADONAI** vorrebbe da Israele.

vv. 1-3: Ad una prima lettura di Os 6,1-3, il ritorno di Israele e la conversione sembrano sincere. C’è la volontà di ritornare da **ADONAI**, abbandonando gli idoli; c’è la fiducia in Lui, come vero salvatore riconoscendo la pena, la ferita come punizione purificatrice; c’è il proposito di conoscere **ADONAI**..., ma in verità il profeta sta smascherando l’opportunismo di una falsa religiosità: «Facciamo questo perché, *sicuramente*, capiterà quest’altro». È ancora la mentalità del *do ut des*. In questa visione religiosa, **ADONAI** prende il posto di Ba’al. Israele non ha affatto cambiato mentalità e nemmeno ha saputo riconoscere la novità del Dio dell’esodo.

Ma chi si può fidare di un Dio simile, al quale bastano poche offerte per essere placato? Osea, come ogni autentico profeta, sa che ^{YADONAI} è il santo, è il totalmente Altro, è colui che guarda nel profondo del cuore e non si ferma all'esteriorità.

Si rilegga il v. 2:

² Dopo due giorni ci ridarà la vita
e il terzo ci farà rialzare,
e noi vivremo alla sua presenza.

Questo versetto, sulla bocca del popolo, esprime una speranza superficiale, riposta in un dio convenzionale, che, ricevendo offerte, ristabilisce le sorti favorevoli per i suoi fedeli.

Il versetto, a dire il vero, ha avuto una *Wirkungsgeschichte* (ovvero una «storia degli effetti interpretativi») positiva. Il Giudaismo e poi il Nuovo Testamento vi leggono una parola di promessa per la resurrezione. Mediato da testi come Is 26,19 ed Ez 37 (l'episodio delle ossa secche e del risorgimento del popolo), la parola di Osea diventa una parola che annuncia la risurrezione (cf il tema del «terzo giorno» che è entrato nella formulazione stessa del *kerygma*):

Ma di nuovo vivranno i tuoi morti.
I miei cadaveri risorgeranno!
Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere.
Sì, la tua rugiada è rugiada luminosa,
la terra darà alla luce le ombre (Is 26,19).

Nel contesto di Osea, però, il senso del versetto è negativo, in quanto esprime un ritorno superficiale del popolo. Probabilmente anche sulla base di questo testo, il *kerygma* di I Cor 15,3b-5, afferma che «Cristo è risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture».

Il v. 3 è molto discusso, in quanto si possono dare due traduzioni diverse.

La prima, che segue da vicino la vocalizzazione dei massoreti: *k^ešahar nākôn mōšā'ô* «La sua uscita è certa come l'aurora», simile alla nostra traduzione (=CEI). La seconda traduzione presuppone una diversa vocalizzazione del Testo Massoretico (con leggera correzione vocale): *k^ešahārēnû kēn nimšā'ennû* «Leviamoci presto e lo troveremo».

L'interpretazione, nei due casi, è comunque molto simile: esprime una sicurezza fallace e vuota, che attribuisce ad ^{YADONAI} un atteggiamento già noto. Nel primo caso l'intervento di Dio è paragonato alla ferrea legge del giorno e della notte, mentre nel secondo caso ci si riferisce ad una falsa sicurezza cultica, secondo cui basta qualche gesto perché Dio si faccia trovare. In entrambe le traduzioni, la falsa sicurezza è comunque legata alla ciclicità delle stagioni (cf la teologia cananaica di Ba'al).

vv. 4-6: Il giudizio di Dio si erge contro i pensieri del popolo (vv. 4-6): esso è insieme richiesta e sentenza: «Che dovrò fare per te, Efraim, che dovrò fare per te, Giuda?...». Il discorso è molto accorato e, in alcuni tratti, anticipa quanto il cap. 11, soprattutto in quella domanda: *māh 'ešēh l'kā* «Che dovrò fare per te?».

Alle immagini della certezza stagionale, utilizzate dal popolo, ^{YADONAI} risponde con immagini simili, per esprimere però esattamente il contrario: l'inconsistenza della lealtà del partner. Nel v. 4 afferma:

La vostra lealtà (*hesed*) è come una nube del mattino,
come la rugiada che all'alba svanisce.

Efraim non potrà che rimanere delusa delle false attese. Attendeva la cura certa da parte di $\overline{\text{ADONAI}}$ e invece si troverà trafitto per mezzo dei profeti: il verbo «curare» è *ḥābaš*, mentre il verbo «trafiggere» è *hāšab*. Il profeta, da buon artigiano della parola, crea una fatale paronomasia: si attendevano una cura (*ḥābaš*) da parte di $\overline{\text{ADONAI}}$ e, invece, si troveranno trafitti (*hāšab*) dalla parola profetica. Essi si aspettavano la vita e invece si trovano la morte: *hāragtîm b'îmrê-pî* «Li ho uccisi con le parole della mia bocca».

Nel contesto, la frase finale del v. 6 è una sentenza conclusiva e sintetica, che esprime il pensiero profetico a riguardo della religiosità richiesta: è una di quelle perle che avrà una ricca tradizione nei secoli a venire. Questo modo di esprimere la dialettica fra la lealtà (*ḥesed*) richiesta e la conoscenza di Dio o i sacrifici, è caratteristico della lingua ebraica: *kî ḥesed ḥāpaštî w'êlō' zebaḥ* «sì, voglio la lealtà e non il sacrificio». Si tratta di una *negazione dialettica*: non una negazione assoluta, sebbene nelle nostre traduzioni sembri suonare così (sarebbe impensabile di trovare nell'VIII secolo a.C. una religione senza culto!). Traducendo nelle nostre lingue è necessario introdurre elementi di comparazione e di sfumatura. Ad es., il pensiero del profeta potrebbe essere espresso così: «Non ha senso il sacrificio senza la *ḥesed*, non si possono fare olocausti se non c'è conoscenza di Dio». L'ebraico invece formula la contrapposizione come se fosse semplicemente una negazione. È sì una negazione ma con valore dialettico: «Voglio questo più dell'altro, non posso volere il primo senza il secondo».

È un modismo tipico della lingua ebraica e, più in genere, delle lingue semitiche, che si trova anche nel retroterra semitico di talune affermazioni greche del NT. Ad esempio: «Chi non odia suo padre e sua madre, non è degno di me» (Lc 14,26), che nelle nostre lingue equivale a: «Non ci può essere un amore del padre o della madre superiore alla mia sequela».

In Osea, la negazione dialettica del culto e dei sacrifici esprime la necessità di leggere il culto come segno dell'alleanza. La concretizzazione del comandamento principale nel linguaggio di Os 2 è «conoscere $\overline{\text{ADONAI}}$ »; ora, l'azione culturale non è esclusa da Osea e in genere dai profeti, ma deve essere appunto riletta in questa dialettica religiosa.

L'alleanza con $\overline{\text{ADONAI}}$ non è uno scambio di diritti e di doveri, ma è una grazia inattesa; e l'uomo deve rispondere a questa grazia, mettendosi in sintonia con le esigenze dell'alleanza e deve mettere le risorse della sua vita al servizio di Dio:

«Ascolta, Israele; $\overline{\text{ADONAI}}$, nostro Dio, $\overline{\text{ADONAI}}$ uno. E tu amerai $\overline{\text{ADONAI}}$ tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua vita e con tutta la tua forza» (Dt 6,4-5).

Questa sintesi del Deuteronomio è forgiata a partire dal pensiero profetico: la *ḥesed* reclamata da Osea potrebbe essere specificata da tante sfumature complementari. Ad es., Is 1: l'esigenza della giustizia; Is 58 (nella terza parte di Isaia): esigenza di misericordia e di solidarietà; Ger 7: fiducia in Dio, non nelle cose di Dio (nel tempio di Dio); Amos: la giustizia e la solidarietà sociale.

In tutte queste specificazioni, l'esigenza fondamentale della *ḥesed* rimane la medesima: il culto non va interpretato come un'azione magica che in qualche modo condiziona $\overline{\text{ADONAI}}$ e la sua azione. Il culto deve essere segno, al contrario, di quella risposta fedele alle esigenze dell'alleanza.

È dunque corretta l'interpretazione del passo citato di Osea, che noi troviamo nel vangelo di Matteo e in due situazioni diverse: Mt 9,13 e 12,7. Tutti e due i contesti illustrano l'esigenza di Osea.

In Mt 9,9-13, Gesù è presentato a mensa insieme a Levi (Matteo) e ai peccatori e pubblicani suoi amici:

«Vedendo ciò, i farisei dicevano ai suoi discepoli: perché il vostro maestro mangia insieme ai pubblicani ed ai peccatori? Gesù li udì e disse: ‘Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Andate dunque ed imparate che cosa significhi: misericordia io voglio, non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori’».

In questo passo di Matteo, la citazione di Osea giustifica lo stile della chiamata cristiana che si rivolge sia a chi è peccatore, come a chi si ritiene già giusto (ma non lo è). L’economia cristiana, secondo questa tradizione profetica, è una storia che mira all’interiorità dell’incontro con Dio ed è una storia di grazia e di misericordia.

In Mt 12,1-8, si tratta della possibilità di interpretare la legge del sabato, dal momento che i discepoli, passando di sabato tra le messi, raccolgono delle spighe:

I farisei dissero: “Ecco, i tuoi discepoli stanno facendo quello che non è lecito fare nel giorno di sabato”. Egli rispose: “Non avete letto quello che fece Davide quando ebbe fame, insieme ai suoi compagni? Come entrò nella casa di Dio e mangiarono i pani dell’offerta che non era lecito mangiare; né a lui, né ai suoi compagni, ma ai soli sacerdoti? O non avete letto, nella Legge, che nel giorno di sabato i sacerdoti, nel tempio, infrangono il sabato e, tuttavia, sono senza colpa? Ora, io vi dico che qui c’è qualcosa di più grande del tempio. Se aveste compreso che cosa significa: misericordia io voglio, non sacrificio, non avreste condannato individui senza colpa perché il Figlio dell’uomo è signore del sabato”.

In questo secondo contesto, la citazione oseana conferma la superiorità dell’esigenza fondamentale su ogni determinazione legalista; nel caso concreto, il lavoro permesso o vietato di sabato. L’assoluto nella vita religiosa non è la formulazione della legge, ma la risposta esigente e radicale che sta nella linea della misericordia verso tutti; nel caso specifico, i discepoli che avevano fame, passando nelle messi; la misericordia vale più di tutto il resto (la carità, nel senso dell’amore sintetico di tutta la legge).

È lo stesso atteggiamento che Gesù afferma nel discorso della montagna:

«Se stai portando la tua offerta all’altare e ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia la tua offerta e va’ a fare pace con tuo fratello; poi torna e presenta la tua offerta» (Mt 5,23-24).

Ogni offerta deve essere espressione della totalità della vita.

Conclusioni. La “divina clemenza” può essere detta con tanti sinonimi (in ebraico è espressa con la variegata costellazione semantica della misericordia: *hānan*, *ʾerek ʾappajim*, *rh̄m*...; lo stesso vale per il greco: *ἔλεος*, *μακροθυμία*, *ἐπιείκεια*, *ἀνοχή*...). Maurice Bellet la tradurrebbe con *tenerezza di Dio*:

Dunque accettare, volere, promuovere ciò che appare come l’insieme degli elementi strutturali della *ecclesia*. In particolare, tutto ciò che attiene allo spazio simbolico, tutto ciò che lo risveglia e lo assume nell’Uomo che risorge: l’acqua dell’abluzione e della sorgente, il pane che è carne e il vino che è sangue, la parola di perdono, il testo venerato della composizione poetica, le funzioni necessarie, la parola che cura, la parola che annuncia, e l’insegnamento e la meditazione e la saggia astinenza: tutto ciò come dono, e al di sopra di tutto, il vincolo di tutto, il cuore del cuore, *agāpe*, la divina tenerezza, la “strana dolcezza”. Non la sua idea! Non il suo obbligo! La sua presenza.³

³ M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Traduzione dal francese di A. RIZZI (Quaderni di Ricerca 87), Servitium Editrice, Gorle BG 2003, p. 114.

SALMO: Sal 50,3-4. 18-21b

℟ Tu gradisci, o Dio, gli umili di cuore.

³ Pietà di me, o Dio, nel tuo amore;
nella tua grande misericordia cancella la mia iniquità.

⁴ Lavami tutto dalla mia colpa,
dal mio peccato rendimi puro.

℟

¹⁸ Tu non gradisci il sacrificio;
se offro olocausti, tu non li accetti.

¹⁹ Uno spirito contrito è sacrificio a Dio;
un cuore contrito e affranto
tu, o Dio, non disprezzi.

℟

²⁰ Nella tua bontà fa' grazia a Sion,
ricostruisci le mura di Gerusalemme.

²¹ Allora gradirai i sacrifici legittimi,
l'olocausto e l'intera oblazione.

℟

EPISTOLA: Gal 2,19 – 3,7

In Galati, dopo l'indirizzo e il saluto di apertura (Gal 1,1-5), Paolo esplicita il motivo e le circostanze della propria lettera (Gal 1,6-10), in quella posizione che retoricamente era occupata dall'*exordium*. Poi, più che alla discussione teoretica del tema, Paolo entra nel mezzo del discorso e narra la propria esperienza personale in una specie di "memoria autobiografica" (Gal 1,11 – 2,14: *narratio*, nel linguaggio della retorica classica).

A questa, segue una sezione che, sempre con linguaggio retorico, si può definire la *propositio* fondamentale della lettera ovvero il nocciolo tematico principale (Gal 2,15-21), che comprende i primi versetti della pericope odierna. La *propositio* è poi argomentata nell'ampia sezione della *probatio* (3,1 – 4,11), con la quale si conclude la prima delle due parti principali della lettera:

- A. 3,1-5: *Primo argomento*: l'esperienza dello Spirito tra i Galati
- B. 3,6-14: *Secondo argomento*: la promessa divina ad Abramo
Excursus: Abramo
- C. 3,15-18: *Terzo argomento*: la comune pratica umana della Legge
- D. 3,19-25: Una digressione sulla *Tôrāh*
- E. 3,26 – 4,11: *Quarto argomento*: la tradizione cristiana
 - a. 3,26-29: riferimento alla tradizione battesimale
 - b. 4,1-7: prove
 - c. 4,8-11: *interrogatio*

La seconda parte, di stampo esortativo e parenetico (*exhortatio*), si apre con l'invito di 4,12: «Vi prego, fratelli: siate come me, poiché anch'io sono stato come voi». Essa si articola in due sezioni principali: A) 4,12 – 5,12 contro i comportamenti giudaizzanti; B) 5,13 – 6,10 contro un modo falso di intendere la libertà.

La lettera è infine chiusa della “firma di proprio pugno” apposta dall’apostolo alla missiva originale (6,11-18).

Della *probatio* leggiamo oggi il primo argomento (vv. 1-5), che fa riferimento all’esperienza dello Spirito tra i Galati, e l’inizio del secondo argomento (vv. 6-7), trascurando il seguito di esso (vv. 8-14, con l’*excursus* su Abramo).

Ecco quindi la composizione della pericope liturgica odierna:

a) *propositio*

– Gal 2,19-21: nocciolo tematico

b) *probatio*

– Gal 3,1-5: *primo argomento*: l’esperienza dello Spirito tra i Galati

– Gal 3,6-7: *secondo argomento*: la promessa divina ad Abramo

¹⁹ In realtà mediante la Legge io sono morto alla Legge, affinché io viva per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo. ²⁰ Vivo ma non più io vivo, ma vive in me Cristo. Ciò che ora vivo nella carne, nella fede lo vivo quella che è del Figlio di Dio, il quale ha amato me e ha consegnato se stesso per me. ²¹ Non rendo affatto vana la grazia di Dio! Piuttosto, se vi è una giustizia attraverso la Legge, allora Cristo è morto invano.

³ O stolti Gálati, chi vi ha incantati? Proprio voi, agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso! ² Questo solo vorrei sapere da voi: è per le opere della Legge che avete ricevuto lo Spirito o per aver ascoltato la parola della fede? ³ Siete così privi d’intelligenza che, dopo aver cominciato con lo Spirito, ora finite con la carne? ⁴ Avete tanto sofferto invano? Se almeno fosse invano! ⁵ Colui dunque che vi concede lo Spirito e opera segni miracolosi in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della Legge o perché avete ascoltato la parola della fede?

⁶ Come Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia, ⁷ riconoscete dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede.

2,19-21: Il passato di dura osservanza farisaica permette a Paolo di essere ora un testimone credibile per quanto sta dicendo: nessuno più di lui ha potuto tentare di conquistare il buon volere di Dio mediante la Legge. Paolo ha fatto molto di più di quanto la Legge gli chiedeva! La sua condotta, non solo esteriore ma anche interiore, fu irreprensibile. Ma la Legge non ha soddisfatto la sua ricerca e non gli ha dato quella pace che egli andava cercando. Ma un giorno ha incontrato colui che lo stava cercando da sempre e che, solo, era in grado di donargli la pace. Proprio così: Paolo è morto alla Legge mediante la Legge e ha scoperto quale grande peccatore egli fosse. La Legge lo ha così condotto a incontrare Cristo (cf Gal 3,24) e a fargli capire che solo Cristo avrebbe potuto strapparli dall’abisso di morte e dal naufragio della sua esistenza (cf Rm 3,20 e 7,7). Il desiderio passato ora ha potuto realizzarsi: *ἵνα θείω ζήσω* «vivere a/per Dio» (cf Rm 6,11; 14,7; 2 Cor 5,15). Che significa? Negativamente, significa non vivere più per se stessi.

Positivamente, significa vivere come Dio vuole che io viva, quindi per la sua gloria (cf 1 Cor 10,31), secondo quanto è rivelato nella sua Legge.

Anche in questo passo, Paolo non sta affermando che la Legge sia solo una mediazione negativa o qualcosa di completamente inutile. Infatti, attraverso una richiesta legale (di essere *perfetto!*) Paolo è morto a tale richiesta ed è stato condotto all'incontro con Cristo (Gal 3,24). La contrapposizione tra *le opere della Legge* e la *giustizia per grazia* sta a dire l'impossibilità umana di salvarsi con i propri sforzi, aderendo alle richieste della Legge di Mosè, sepolti sotto l'oppressione di norme umane che spesso entrano in diretto conflitto con la volontà di Dio (cf Mt 5,43, Mc 7,9-13).

Nell'esperienza di Paolo, la fede in e di Cristo crocifisso ha rimpiazzato completamente la fiducia di essere in grado di adempiere le opere della Legge.

I vv. 20-21 sono di un'intensità mistica e teologica senza pari e potremmo considerarli la spiegazione della frase conclusiva del v. 19: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* «con Cristo sono stato crocifisso».

La vita poggia sulla decisione di fede di ciascuno e Paolo afferma che la sua vita è la stessa vita di Cristo e poggia sulla fede di Gesù crocifisso. *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* «vivo ma non più io, ma vive in me Cristo»: in altre parole il soggetto interiore di Paolo partecipa dell'esperienza di vita di Gesù Cristo, ovviamente attraverso il suo Spirito, tanto che la fede di Paolo è la fede del Figlio di Dio. *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* «ciò che ora vivo nella carne, lo vivo nella fede del Figlio di Dio»: la fede di Gesù è dunque il principio spirituale che anima la vita umana (*ἐν σαρκί*) dell'Apostolo. Solo così è possibile raggiungere la pienezza della legge che è l'*ἀγάπη*, come è stato vissuto da Gesù sino alla morte in croce: *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* «che ha amato me e ha consegnato se stesso per me».

A questo punto qualcuno potrebbe obiettare (e di fatto qualcuno ha obiettato a Paolo): «Ma in questo modo tu rendi vana la grazia di Dio!». Subito Paolo incalza: «Non rendo affatto vana la grazia di Dio! Piuttosto, se vi è una giustizia attraverso la Legge, allora Cristo è morto invano». Il dono di Dio non viene vanificato se non ammettendo che vi possa essere una via che prescinde dal perdono stesso di Dio. Al contrario, quando si ammette una via di salvezza che prescinde dalla «consegna» della croce, allora sì che Cristo sarebbe morto δωρεὰν «gratis». Ma il dono di Dio è invece un perdono «a caro prezzo»: non quello della Legge, ma quello della Croce di Gesù Cristo!

3,1-5: L'Apostolo vuole ora dimostrare che sia la Scrittura sia l'esperienza testimoniano quanto egli va sostenendo circa la giustizia come dono di Dio e non come frutto dei meriti dell'operare umano.

Il punto di partenza è quello degli stessi Galati che hanno accolto il vangelo di Gesù Cristo come loro Signore e Salvatore. Come appare chiaro dallo studio di *ἀνόητοι* «stolti» e «insensati» in Lc 24,25; Rm 1,14; 1 Tim 6,9, ci si riferisce a un'attitudine del cuore come a una qualità della mente. I Galati, prestando attenzione agli argomenti dei legalisti, non possono essere considerati solo ignoranti ma anche insensati. È infatti assurdo che essi si mettano a barattare la verità di Dio con la menzogna di Satana, la pace con l'inquietudine, l'assicurazione con il dubbio, la gioia con la paura e la libertà con la schiavitù... Paolo, profondamente commosso, chiede: «Chi vi ha incantati?». In ogni modo, quel Cristo che è stato rappresentato con realtà davanti agli occhi dei Galati non può essere così facilmente scalzato via.

Paolo richiama *da dove* viene il dono dello Spirito: non dalle opere della Legge, ma dall'ascolto [della parola] della fede (ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως). La "follia" è bene espressa dal v. 3: ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελείσθε «aver incominciato con lo Spirito per terminare ora con la carne». Si noti la duplice dialettica costruita come chiasma nella frase: iniziare-finire e carne-spirito. Quanto è detto per i Galati, non riguarda solo un fatto del passato, ma è la realtà di oggi e di sempre: essa si applica in egual modo a coloro che oggi fanno riferimento alle "cose" della vita culturale, o alla vita morale, o ai vari mezzi della vita umana, invece che alla potenza dello Spirito.

L'esperienza è stata dunque vissuta inutilmente? (v. 4). Si tratta di un'esperienza che passa attraverso la sofferenza della croce: è stata una sofferenza "inutile" (εἰκῆ), che non ha permesso di capire nulla del mistero della croce (cf 1 Cor 12,26; 2 Cor 1,6; Fil 1,29; 1 Ts 2,14; 2 Ts 1,5; 2 Tim 1,12)?

Il pensiero di Paolo si chiude con il v. 5, che richiama il v. 2: i «segni miracolosi» (δυνάμεις) che avvengono in mezzo ai Galati non sono resi possibili dalle opere della legge, ma sono espressione della predicazione del vangelo (ἐξ ἀκοῆς πίστεως). Sembra che ci siano buone ragioni per ritenere che Paolo aveva in mente due gruppi di «segni», per cui quando egli enumera le varie benedizioni che lo Spirito Santo dona a una chiesa, egli proceda dai «carismi» (cf 1 Cor 12) all'*agape* (cf 1 Cor 13). Benedizioni di entrambi i tipi erano state elargite – e generosamente! – ai Galati. Ma queste benedizioni accadono in seguito all'obbedienza alla Legge o in seguito alla predicazione della fede? Se è vero che la fonte è la fede *del* Signore Gesù, Paolo si domanda perché i Galati non si allontanino dalla presunzione delle opere della Legge, che è come la cisterna che non solo non ha fonte in sé, ma nemmeno riesce a contenere acqua (cf Ger 2,12-13).

«O stolti Gálati!». E – alla pari – stolti quelli che oggi continuano a non comprendere.

3,6-7: Il *secondo argomento* della *probatio* è la prova scritturistica tratta dalla narrazione di Abramo. Due sembrano le ragioni fondamentali di tale preferenza: 1) fin dall'inizio la promessa-benedizione ad Abramo non è limitata al padre e alla sua discendenza, ma in lui abbraccia «tutte le famiglie della terra» (Gn 12,3); 2) la condizione per accogliere tale promessa-benedizione è la *fede*.

Il riferimento principale è a Gn 15,6 e ciò sembra essere dovuto al fatto che tale passo fosse interpretato da alcuni gruppi giudaici dell'epoca come una *giustizia* riconosciuta da אֲדֹנָי ad Abramo come *debito* divino accreditatogli per la sua risposta di *fede*. Paolo invece, citando quel passo, dimostra esattamente il contrario: ad Abramo ἐλογίσθη «fu accreditata» come εἰς δικαιοσύνην «in giustizia» la sua stessa decisione di credere. Questa fede, dice l'Apostolo in coerenza con i vv. 1-5 precedenti, non fu un merito da attribuire ad Abramo, ma il risultato del suo riconoscimento da parte di אֲדֹנָי. E ciò non avvenne in seguito all'esecuzione di un comandamento, in particolare quello della circoncisione (narrato in seguito, cf Gn 17), ma solo *per grazia*. La giustizia di Abramo precede la sua circoncisione e, in questo modo, egli deve essere considerato il *padre di tutti i credenti*, siano essi circoncisi o non-circoncisi (cf anche Rm 4,1-12). E tutta la narrazione di Gn 12-25 dimostra il senso della risposta di fede di Abramo che attraversa tutte le *prove* per cui egli è dovuto passare.

Il momento culminante della *prova* di Abramo (Gn 22) è collegato dalla lettera di Giacomo con Gn 15,6. Egli aveva ogni diritto di fare questa domanda, per sapere se Abramo avesse davvero professato la sua fede al terebinto di fronte a Mamre, presso la

tamerice di *Be'eršeba*, o sul colle di Moria, con quella stupefacente fiducia che è ancora la stessa catena sottile che lo lega all'Infinito, lo stesso permanere nelle promesse, lo stesso sguardo verso la città con solide basi, il cui architetto e costruttore è Dio. Paolo, invece, lascia Gn 15,6 nel proprio contesto storico, come è evidente da Rm 4,3 e 10. Per il ragionamento di Paolo, sia in Galati che in Romani, questo contesto storico era molto denso di significato, poiché dimostra che anche prima della sua circoncisione la fede di Abramo era già stata accreditata come giustizia. Quindi è anche dimostrato che la circoncisione non era così importante come i giudaizzanti volevano sostenere.

A dire il vero, rimane un problema che esige risposta. Dio accredita la giustizia ad Abramo per la sua fede. Bene, ma dov'è la mediazione cristologica in questo? Oppure in modo artificiale dobbiamo pensare a una semplice sovrapposizione del discorso cristologico alla vicenda di Abramo?

Penso che questo sia uno dei passi più limpidi che permettono di capire l'unità dei due Testamenti in modo corretto. La risposta sta in questo: la fede di Abramo è figura della fede di Gesù. In altre parole, Cristo rivela già la sua fede nella vicenda di Abramo. Nel Quarto Vangelo è Gesù a dire a quei Giudei che pure avevano creduto in lui (cf Gv 8,31): «Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e fu pieno di gioia» (Gv 8,56). Oppure si veda che cosa dice la lettera agli Ebrei a proposito di Abramo e degli altri padri: «nella fede morirono tutti costoro, senza aver ottenuto [il compimento de]i beni promessi, *ma li videro e li salutarono solo da lontano* (ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι)» (Eb 11,13).

Per questo, οἱ ἐκ πίστεως «coloro che sono di fede» sono figli di Abramo (v. 7) e *tutti* coloro che vivono «della fede di Cristo Gesù» sono figli di Abramo, siano essi Giudei oppure Gentili. Il problema dei *veri* figli di Abramo non è solo paolino. Già i racconti evangelici fanno risalire il problema a Giovanni il Battista (Mt 3,9; Lc 3,8) e alla predicazione di Gesù (Lc 19,9; Gv 8,39-40; cf Mt 8,11 e 12). Come l'essere figli di Dio comporta vivere secondo i suoi dettami (Ef 5,1; 1 Gv 2,29; 3,1. 8. 9), così l'essere figli di Abramo comporta vivere *secondo la fede di Abramo* alla maniera di Cristo Gesù. Letta al rovescio, questa affermazione porta a dire che quanti vivono *secondo la fede di Gesù* – siano essi Giudei o Gentili – sono veramente *figli di Abramo*.

VANGELO: Lc 7,36-50

La sezione di Lc 4,14 – 9,50, il cui titolo potrebbe essere «La riunificazione dei discepoli in Galilea», comprende quattro sequenze costruite in modo simmetrico:

- A - La visita di Gesù a Nazaret (4,14-30)
- La giornata "tipica" di Cafarnaò (4,31-44)
- La chiamata di Simone tra la pesca miracolosa e la guarigione del lebbroso (5,1-16)

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> B. - La novità del Regno (5,17 – 6,11) - Il rapporto di Israele con le nazioni (6,12 – 7,17) B'. - Il tempo del Battista e il tempo di Gesù (7,18-50) - Ascoltare e fare la parola di Dio (8,1-56) |
|---|

- A' - I Dodici fanno ciò che fa Gesù (9,1-17)
- La confessione di Pietro e la confessione del Padre (9,18-36)
- Esorcismo e discussione sul discepolo più grande (9,37-50)

Guardiamo con cura la composizione delle due sequenze centrali.

La novità del Regno e il rapporto di Israele con le nazioni 5,17-7,17			Il tempo del Battista e di Gesù: ascoltare e fare la parola di Dio 7,18-8,56		
GUARIGIONE	uomo paralizzato perdonato e guarito	5,17-29			
<i>controversia</i>	mangiare con i peccatori	5,30-35	7,18-28	Gesù dà la sua testimonianza su Giovanni	<i>insegnamento</i>
PARABOLA	il vecchio e il nuovo	5,36-39	7,29-35	Coloro che accolgono e coloro che rifiutano	“ PARABOLA ”
<i>controversia</i>	mangiare le spighe in giorno di sabato	6,1-5			
GUARIGIONE	uomo paralizzato (salvare la vita)	6,6-11	7,36-50	la peccatrice perdonata e salvata	GUARIGIONE
I DISCEPOLI			6,12-19	8,1-3	LE DISCEPOLE
<i>insegnamento</i>	“Beati...” / “Maledetti...”	6,20-26	8,4-8a	parabola della terra seminata	PARABOLA
	Persecuzione		8,8b-10	intelligenza data ai discepoli	<i>insegnamento</i>
<i>insegnamento</i>	amare i nemici	6,27-38	8,11-15	spiegazione della parabola	<i>insegnamento</i>
	per essere figli di Dio		8,16-18	la luce data a tutti	<i>insegnamento</i>
PARABOLA	il maestro e il discepolo	6,39-49	8,19-21	“mia madre e i miei fratelli”	“ PARABOLA ”
GUARIGIONE	il servo del centurione (pagano)	7,1-10	8,22-25	la tempesta placata	GUARIGIONE
			8,26-39	l'indemoniato di Gerasa	GUARIGIONE
GUARIGIONE	il figlio della vedova (ebrea)	7,11-17	(8,43-48)	la donna sofferente di emorragia	GUARIGIONE
	<i>(risurrezione di un figlio unico)</i>		8,40-56	la figlia di Giairo	GUARIGIONE
				<i>(risurrezione di una figlia unica)</i>	

L'analisi retorica di R. Meynet⁴ conduce ad apprezzare i richiami narrativi – e di conseguenza tematici – che s'intrecciano nelle sequenze simmetriche. In particolare, la scena del perdono della donna peccatrice in casa del fariseo Simone si trova in simmetria con la guarigione dell'uomo paralizzato, guarito da Gesù di sabato nella sinagoga (6,6-11). Entrambe le scene precedono la scelta dei Dodici (6,12-19), da una parte, e la presentazione delle discepoli (8,1-3), dall'altra, proprio al centro delle due sequenze.

³⁶ Un fariseo lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola. ³⁷ Ed ecco, una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, portò un vaso di profumo; ³⁸ stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo.

³⁹ Vedendo questo, il fariseo che l'aveva invitato disse tra sé:

– Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice!

⁴⁰ Gesù allora gli disse:

– Simone, ho da dirti qualcosa.

Ed egli rispose:

– Di' pure, maestro.

– ⁴¹ Un creditore aveva due debitori: uno gli doveva cinquecento denari, l'altro cinquanta. ⁴² Non avendo essi di che restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi di loro dunque lo amerà di più?

⁴³ Simone rispose:

– Suppongo sia colui al quale ha condonato di più.

Gli disse Gesù:

– Hai giudicato bene.

⁴⁴ E, volgendosi verso la donna, disse a Simone:

– Vedi questa donna? Sono entrato in casa tua e tu non mi hai dato l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. ⁴⁵ Tu non mi hai dato un bacio; lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi. ⁴⁶ Tu non hai unto con olio il mio capo; lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo. ⁴⁷ Per questo io ti dico: sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco.

⁴⁸ Poi disse a lei:

– I tuoi peccati sono perdonati.

⁴⁹ Allora i commensali cominciarono a dire tra sé:

– Chi è costui che perdona anche i peccati?

⁵⁰ Ma egli disse alla donna:

– La tua fede ti ha salvata; va' in pace!

⁴ Cf R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica Biblica 7), EDB, Bologna 1994, ²2003.

La struttura narrativa della pericope mette al centro la dichiarazione di Gesù a Simone: «Hai giudicato bene» (v. 43b), mentre vi sono prima e dopo due parti parallele, formate da tre elementi.

Le prime due sottosezioni (vv. 36-38 e 44-46) espongono i fatti, mentre le altre sottosezioni (vv. 39-43a e 47-50) i giudizi a riguardo di questi fatti. Con la sua domanda, la sottosezione dei vv. 48-50 corrisponde in simmetria a quella del v. 39, come la sottosezione del v. 47 rimanda a quella dei vv. 40-43a.

Più precisamente, i vv. 36-38 presentano dapprima i due personaggi, un fariseo (v. 36) e una donna (v. 37a). Segue poi la sequenza di *sei azioni* compiute dalla donna, che sono ordinate in modo simmetrico:

- | | |
|---|-------------------|
| a. portato un vaso di | profumo |
| b. e stando dietro ai | <i>suoi piedi</i> |
| c. piangendo, con le sue lacrime cominciò a bagnare i | <i>suoi piedi</i> |
| c'. e con i capelli del suo capo [li] asciugava | |
| b'. e baciava i | <i>suoi piedi</i> |
| a'. e li ungeva di | profumo |

Simmetricamente, nei vv. 44-46 vi è una contrapposizione tra la donna e Simone, a partire dall'entrare in casa di Simone (v. 36b e 44a) tra quanto ha fatto la donna e non ha fatto Simone:

- | | |
|--|--|
| tu non mi hai dato l'acqua per i piedi | lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli |
| tu non mi hai dato un bacio | lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi |
| tu non hai unto con olio il mio capo | lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo |

Nella prima parte, la seconda sottosezione (v. 39) esprime il giudizio del fariseo Simone su Gesù e sulla donna, mentre la terza sottosezione (vv. 40-43a) è costruita in modo concentrico, con nel mezzo il caso proposto da Gesù a Simone (vv. 41-42).

Nella seconda parte, la seconda sottosezione (v. 47) è formata da due segmenti opposti; soprattutto è evidente l'opposizione tra l'amore come *causa* del perdono nel primo segmento e come *conseguenza* del perdono nel secondo segmento. Anche la terza sottosezione (vv. 48-50) è simmetrica: due dichiarazioni di Gesù agli estremi, di cui la prima (v. 48) insiste sull'aspetto negativo dei peccati rimessi e la terza (v. 50) sull'aspetto positivo della condizione della *fede*, che corrisponde all'amore del v. 47. Al centro (v. 49) sta una domanda che corrisponde a quella del v. 39.

Il trionfo dell'amore⁵

Gesù conclude il suo ragionamento con una frase che riassume tutto l'insegnamento che voleva impartire. Nel caso che Simone non lo avesse compreso in pieno, Gesù aggiunge: «Per questo ti dico che se le sono stati perdonati i suoi molti peccati, è perché ha dimostrato molto amore. A chi poco si perdona, dimostra poco amore» (v. 47). Non sappiamo se questa massima conclusiva di Gesù abbia convinto definitivamente Simone o se lo lasciò ancora più perplesso. Quanto ha senz'altro provocato è una discussione interminabile tra gli specialisti.⁶

⁵ N. CALDUCH BENAGES, *Il profumo del Vangelo. Gesù incontra le donne* (La Parola e la Sua Ricchezza 11), Paoline Editoriale Libri, Milano 2007, 2009², pp. 45-66.

⁶ Cf J. DELOBEL, *Lk 7, 47 in its Context: an Old Crux Revisited*, in F. VAN SEGBROECK ET AL. (eds.), *The Four Gospels 1992. Festschrift for Frans Neirynck* (BETL 95/2), University Press, Lovanio 1992, pp. 1581-1590; R. MEYNET, «*Celui à qui est remis peu, aime peu*» (*Lc 7, 36-50*), in *Greg 75* (1994) 267-280.

Di fatto il testo è ambiguo. Nella prima parte, ad esempio, l'amore è la causa del perdono, mentre nella seconda passa ad esserne la conseguenza così come risulta nella parabola dei due debitori.

Poniamo l'attenzione, inoltre, ad un altro particolare. Nella prima parte del versetto Gesù fa riferimento al comportamento della donna: le sue espressioni di amore sono frutto del perdono ricevuto. Nella seconda, invece, Gesù non nomina nessuno in particolare, ma parla in generale. Qualsiasi persona può sentirsi interpellata. Come comprendere questa seconda parte? È implicitamente indirizzata a Simone? Secondo la nostra opinione, l'ultima parte del versetto può essere compresa come invito personale che Gesù fa a Simone. Gesù lo invita ad uscire dal suo mondo chiuso, fatto di separazioni e proibizioni, affinché possa godere della logica dell'amore, che in definitiva è la logica del perdono. Gesù non accusa direttamente Simone, però di fatto lo include nella medesima categoria di peccatori a cui appartiene la donna. Simone non lo sa, ma anch'egli è peccatore, anch'egli è debitore. Simone si ritiene puro, perfetto, santo; insomma, si considera una persona di condotta irreprensibile. In realtà anch'egli ha bisogno di un creditore generoso che gli condoni i debiti che ignora. Simone non ha coscienza di peccato e Gesù lo scuote, lo scrolla, per farlo delicatamente svegliare, affinché si lasci toccare apertamente dall'amore di Dio, senza nascondersi dietro false sicurezze della legge. Dal condono dei debiti materiali, Gesù è passato al perdono dei peccati, e grazie al peccato della donna, scopre il debito e il peccato di Simone. Chi si può sentire senza peccato davanti a Dio? Chi può crederci senza macchia e libero da ogni colpa? Chi non deve saldare qualche debito?

Simone scompare dalla scena, ma il racconto continua. E per la prima volta Gesù si rivolge alla donna: «I tuoi peccati sono stati perdonati» (v. 48). Queste parole Gesù le aveva pronunciate nella guarigione del paralitico (Lc 5,20). La decisa affermazione di Gesù sorprende i commensali (in Lc 5,21 ad essere sorpresi sono gli scribi e i farisei). Ma come prima Simone, neppure essi si azzardano a esprimere forte il loro scandalo. Lo tengono per sé. È il narratore che ancora una volta ci informa dell'indignazione dei commensali: «Chi è costui che persino perdona i peccati?» (v. 49). Gesù ne tralascia il commento e torna a rivolgersi alla donna: «La tua fede ti ha salvato, va' in pace» (v. 50).⁷ Commenta Bovon al riguardo, «l'amore verso Gesù e il perdono prendono qui nomi diversi: la fede e la salvezza; però in Luca questi binomi di parole coincidono».⁸

Termina così la nostra storia; nello stesso modo termina l'episodio dell'emorroissa (Lc 8,43-48), l'altra donna impura che sa toccare Gesù, superando olímpicamente le norme stabilite.

Gesù e la donna del profumo

Ancora una volta Gesù ci sconcerta. Sconcertano le sue parole, i suoi gesti, i suoi silenzi. Parole, gesti e silenzi che usano un linguaggio inclusivo. Vogliono abbracciare gli emarginati della società, quelli che vivono alla periferia perché non hanno posto nella città, quelli che nessuno vede e ascolta, poiché non hanno né volto né voce, i mendicanti per necessità, poiché non hanno diritti, i piccoli, gli ammalati, le donne...

La donna del profumo entra in scena in veste di emarginata, esclusa dal mondo sociale, dal sistema religioso, dal banchetto, dalla tavola, dal dialogo... Essa non ha nome, cultura, prestigio, influenza, autorità e, sicuramente, non dispone neppure di molti mezzi economici. La donna del profumo ha soltanto la temerità, l'audacia di sfidare le strutture più potenti della società del suo tempo. Essa è sola. È peccatrice e lo sa. Gode di cattiva reputazione e lo sa. Non fa assegnamento su alcun gruppo di appoggio; neppure la legge la protegge. Ingaggia la sua rischiosa battaglia solamente con quello che ha: la sua umanità e la sua tenerezza. È una donna forte, capace di grande amore disinteressato. E chi ama rischia per l'amato. Ed è questo che essa fa. Il poco che ha, lo rischia per Gesù. Infrange le norme e si addentra in recinti strettamente proibiti per lei. Tiene fronte agli sguardi d'accusa degli invitati; sopporta il giudizio intransigente di Simone, l'umiliazione del disprezzo di tutti. Non prova a

⁷ Cf anche Mc 5,34; 10,52; Lc 17,19; 18,42.

⁸ F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc*. 1,1 – 9,50, p. 386.

giustificare con parole il suo gesto altamente ambiguo. Essa ha rischiato tutto. Simone, da parte sua, preferisce il calcolo, la prudente acquiescenza: bisogna che rimanga in buoni rapporti con Gesù senza infastidire i suoi amici farisei.

La donna manifesta il suo amore e riconoscenza verso Gesù usando il linguaggio del corpo. Le viene più facile esprimersi così che con un discorso ben preparato. Essa non ha bisogno di parole. Le bastano i suoi gesti di tenerezza: baciare i piedi di Gesù, bagnarli con le sue lacrime, asciugarli con i suoi capelli e ungerli con il suo profumo. Gesti arbitrari, non necessari, insoliti, se si guardano con gli occhi della logica, della legge, degli strati sociali. Ma la tenerezza rifiuta di entrare nei parametri intellettuali, etici o sociali. La tenerezza non si apprende dalla legge, ma dal cuore, non si valuta dalla legge, ma dal perdono; non si spiega partendo dal di fuori, ma dal di dentro. Per questo Simone manca di tenerezza. Come tanti altri deve apprendere a guardare con occhi nuovi. Diversamente non potrà mai essere in sintonia con la dinamica inclusiva di Gesù.

E che fa Gesù? Qual è il suo atteggiamento verso la donna? Anche Gesù travalica le strutture oppressive ed emarginanti della sua società per concedere alla donna quella piena dignità che Simone – rappresentante dei farisei – le ha senza motivo negato. Gesù accoglie il suo amore e riconoscenza, ne accetta le carezze, ne aspira il profumo, la guarda faccia a faccia, parla con lei, ne loda il gesto, ne perdona i peccati e le ridona la pace del cuore. La donna entra senza dignità e senza sostegno nella casa del fariseo e ne esce con il riconoscimento della sua dignità, con il perdono. L'atteggiamento inclusivo di Gesù è profondamente umano e liberante: da un lato spezza tabù, infrange frontiere, smonta pregiudizi, relativizza leggi, smaschera l'ingiustizia; dall'altro genera vicinanza, relazione, dialogo, intimità e promuove l'incontro interpersonale autentico. Incontrarsi con Gesù è sempre un punto di partenza, una finestra aperta al futuro, uno stimolo di speranza.

La donna del profumo non è nel nostro vangelo l'unica esclusa che riceve l'abbraccio di Gesù. Altri esclusi ed escluse – penso, ad esempio, all'emorroissa, al lebbroso riconoscente o al cieco di Gerico – vivranno la medesima esperienza. Gesù li accomiata tutti con il medesimo elogio: «La tua fede ti ha salvato».

La nostra storia ha iniziato con un fariseo che invita Gesù a mangiare a casa sua e termina con un fariseo che scompare in silenzio dalla scena. La nostra storia ha iniziato con una donna «pubblica peccatrice» che entra nella casa del fariseo piangendo sconsolata, e si è conclusa con una donna perdonata che lascia il racconto con un cuore florido e traboccante di pace.

Mi azzardo a concludere queste pagine con una parabola che ho trovato sfogliando una rivista biblica:⁹

«Un tale meditava profondamente sulla parabola del pubblicano e del fariseo.
“Ti ringrazio, Signore – disse con grande devozione – perché non sono un fariseo”».

E, da parte mia, io concludo: quanti tra di noi non sono forse come quel tale...

⁹ Cf R. MEYNET, «*Celui à qui est remis peu, aime peu*» (Lc 7, 36-50), in Greg 75 (1994) 279.

PER LA NOSTRA VITA

1. L'ostacolo principale alla conversione del fariseo è proprio la sua "santità": non ha debiti (o pochi) nei confronti di Dio, e quindi non si sente spinto a lasciarsi rinnovare dal perdono divino e non favorisce la comprensione del rivolgersi di Dio verso i lontani.

[...] Tutto il comportamento della donna rivela la riconoscenza, l'amore senza limiti nei confronti di Gesù. Altrettanto sorprendente è l'atteggiamento di Gesù stesso che la lascia fare, che tranquillamente accetta questi gesti, dinanzi a un pubblico scandalizzato. [...] Viene a galla una visione religiosa ben diversa tra Gesù e il fariseo, che la parabola mette in luce.

La situazione dei due debitori rivela la situazione di ogni uomo davanti a Dio; essi sono sempre in debito. La differenza dei due debiti indica anche che Gesù considera il fariseo un uomo "giusto" (che osserva la legge di Dio) e la donna come una vera peccatrice e non un'innocente ingiustamente trattata.

E il creditore rimette a ognuno i debiti. [...]

Il fariseo è invitato a prendere coscienza che proprio il comportamento della donna nei confronti di Gesù manifesta che ella ha fatto un'esperienza che manca a Simone: l'esperienza della bontà personale di Dio. La riconoscenza e la capacità di amare dimostrata dalla donna sono il segno, la conseguenza e la novità dati dal perdono ricevuto.¹⁰

2. Non parla mai questa donna.

Le sue lacrime, linguaggio friabile, indicibile...

ma ancora relazione sommessa con l'interlocutore.

Espressione della sua vita: della tristezza, dello smarrimento

ma anche dell'amore e di una nostalgia senza fine.

Esse attenuano per un attimo

la pienezza del dolore, la consapevolezza ferita...

Stanno nella memoria, rinascono,

rigano il presente come una tenerezza inquietante.

Quando non si hanno più lacrime

e non c'è più lamento

si sprofonda nella insignificanza,

nel silenzio, nella incomunicabilità.

Le lacrime sono epifania,

un'apparizione luminosa,

appartengono al mondo delle certezze profonde, della luce ricevuta...

Sono l'eloquenza silenziosa e profonda

di una conversazione che non si vuole finita...

È una strana, discreta scrittura, che continua nell'oggi.

«Ti sono perdonati i peccati.

La tua fede ti ha salvata; va' in pace!».¹¹

¹⁰ G. ROSSÉ, *Vangelo secondo Luca* (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento), Città Nuova Editrice, Roma 1992, 2007², pp. 83-84.

¹¹ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

3. Il Padre ha un modo per farsi prossimo, pur nella distanza e nell'invisibilità. È il modo che chiunque, avendo a cuore qualcuno, ma trovandosi a distanza da lui, adotterebbe: quello di impegnarsi con la promessa di un futuro di comunione piena e definitiva. La promessa di restare uniti è il dono di chi parte, o fatto a chi parte, proprio per smentire la paura dell'abbandono. [...] Nell'orizzonte dei vangeli ciò a cui il credente si riferisce non è una qualsiasi entità invisibile e sacra, è il soggetto di una promessa, anzi in Gesù è la promessa vivente, incarnata in un uomo. Tutta la storia biblica dell'alleanza, sino all'incarnazione, alla croce e alla risurrezione di Gesù stesso e alla nascita della sua comunità è la storia dello svolgersi della promessa del Padre. Promessa di salvezza, di felicità intera e irreversibile, di comunione universale. Saper vivere seguendo come filo conduttore del proprio cammino il senso della promessa di Dio è credere in forma eminente.¹²

4. Nascere è sempre rischioso e richiede l'esposizione al dolore con il coraggio di non credere neppure nei sistemi di difesa e di riduzione del patire, ma nella sconosciuta meta e in chi ci aiuta a nascere. [...]

Ogni nascita implica almeno i seguenti elementi: il giungere a compimento di un percorso di maturazione, che è indissolubilmente un evento e un processo; il rinnovarsi della vita; l'attraversamento irreversibile di un confine; l'emergere di una novità che a suo modo muta il volto del mondo; la trasformazione, per chi nasce, di tutte le condizioni dell'esperienza e del suo rapporto con la realtà; il distacco da un grembo, con la fatica che ciò richiede e la profonda dialettica tra angoscia e fiducia innescata da ogni separazione; il rischio del fallimento; l'essere ospitati e nel contempo l'affacciarsi verso un nuovo incontro.¹³

5. L'incontro tra la ricerca di Dio da parte dell'uomo e la ricerca dell'uomo da parte di Dio "avviene" nella casa, è un accadimento della vita. L'incontro ha la figura di un'esperienza che muta la vita d'ogni giorno. Attraversa il vissuto concreto, la vicenda personale. Dio non incontra l'uomo a lato della vita, ma nel centro dell'esistenza. [...] Il lettore del Vangelo sa che il vissuto personale, la vicenda personale è una cosa difficile da tenere unita. Fa fatica a comprendere che la vita sia una sintesi tra la serie di attimi frammentari, di eventi, di incontri, di volti, di persone e l'ispirazione unitaria che possiamo cogliere in essi. L'elemento decisivo dell'incontro è di saper aggrappare tutti i gesti della vita [...], le parole, i sentimenti, i desideri [...] a qualcosa di più grande, a un significato più profondo.¹⁴

6. Ora non esiste più alcuna realtà, alcun mondo che non sia riconciliato e in pace con Dio. Questo Dio ha fatto nel suo diletto figlio Gesù Cristo. *Ecce homo* – guardate il Dio che si è fatto uomo, il mistero insondabile dell'amore di Dio per il mondo. Dio ama

¹² R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (Giornale di Teologia 346), Editrice Queriniana, Brescia 2010, p. 48.

¹³ R. MANCINI, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano* (Saggi 41), Città Aperta Edizioni, Troina EN 2007, p.19 e 23.

¹⁴ F.G. BRAMBILLA, *Chi è Gesù? Alla ricerca del volto* (Spiritualità Biblica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2004, p. 142.

l'uomo. Dio ama il mondo. Non un uomo ideale, ma l'uomo così com'è; non un mondo ideale, ma il mondo reale.¹⁵

7. *Pardon*

Si trova l'equivalente della parola francese in altre lingue, l'inglese, lo spagnolo, il portoghese, l'italiano. Nell'origine latina di questa parola si trova un riferimento al "dono". Non dovremo cedere alle analogie tra dono e perdono, e neanche però trascurarne la necessità. Noi dovremo piuttosto tentare di articularli insieme. Tra dono e perdono, c'è perlomeno questa affinità: l'uno e l'altro, dono per dono, hanno un rapporto essenziale col tempo. Legato a un passato che in un certo senso non passa, il perdono resta un'esperienza irriducibile a quella del dono, di un dono che normalmente è legato al presente, alla presentazione o alla presenza di un presente come dono. [...]

Dovremo prendere in considerazione alcune incoerenze; e per esempio l'aporia che mi rende incapace di dare abbastanza, di essere abbastanza presente al presente che do, e all'accoglienza che offro, tanto che credo, ne sono anzi sicuro di dovermi sempre fare perdonare, chiedere perdono di non dare mai abbastanza, di non offrire o ricevere abbastanza.

Si è sempre colpevoli, ci si deve sempre far perdonare nel dono. E l'incoerenza si aggrava quando si prende coscienza che se si deve chiedere perdono di non dare, di non dare mai abbastanza ci si può sentire colpevoli anche, e dunque obbligati a chiedere perdono, di dare, perdono perché si dà e per quello che può diventare richiesta di riconoscimento, un veleno, un'arma, un'affermazione di sovranità, ovvero di onnipotenza. Si prende sempre nel dare.

Si deve a priori dunque chiedere perdono per il dono stesso, ci si deve far perdonare il dono, il dominio o il desiderio di dominio che sempre aleggia nel dono. E, irresistibilmente al quadrato, ci si dovrebbe far perdonare il perdono, che, anche lui, rischia di comportare l'equivoco irriducibile di un'affermazione di sovranità ovvero di dominio.

Sono questi abissi che sono in agguato sempre per noi – non come incidenti da evitare ma come il fondo, il fondo senza fondo della cosa stessa detta dono o perdono. Dunque non c'è dono senza perdono, né perdono senza dono. Questo legame verbale del dono col perdono è presente anche in inglese e in tedesco. In inglese: *to forgive, forgiveness*. In tedesco una famiglia lessicale conserva questo legame del dono col perdono; *vergeben* vuol dire "perdonare", "*ich bitte um Vergebung*", "chiedo perdono".¹⁶

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 137.

¹⁶ Da una conferenza letta nelle Università di Cracovia, Capetown e Gerusalemme nel 1997-1998 e pubblicata su «Les Cahiers de L'Herne», ripresa da J. DERRIDA, *Tra dono e perdono*, «La Repubblica» 10 ottobre 2004, 34.