

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

ULTIMA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

detta "del perdono"

Tre pagine stupende chiudono il periodo dopo l'Epifania, portandoci a riflettere sul perdono che sgorga dal cuore *rahûm w' hannûn* «misericordioso e clemente» di Dio (cf Es 34,5). Vi è solo il rammarico di non avere tempo sufficiente per mostrarne – anche solo in parte – la loro esuberante ricchezza. Il predicatore saggio saprà prendere soltanto uno spunto a partire dal quale alludere alla ricchezza di tutte e tre le pericopi. Suggerisco come punto prospettico sintetico la gratuità del perdono del Padre "indulgente" che previene e rende possibile ogni decisione umana di *ʿšûbāh* «ritorno, conversione».

Come gli occhi del Padre nella ben nota tela di Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Il ritorno del figlio prodigo* (1668),¹ anche gli occhi di Dio sono logorati dal pianto e dallo scrutare senza posa l'orizzonte, in attesa che il figlio torni.

LETTURA: Os 1,9a; 2,7b-10. 16-18. 21-22

I critici contemporanei sono abbastanza d'accordo nel riconoscere che la maggior parte del libro provenga da Osea, anche se – come sempre, nel caso dei libri profetici – non è stato scritto direttamente da lui, ma dai discepoli. Accanto all'attribuzione globale dobbiamo però riconoscere aggiunte di altri lettori, soprattutto quelle che hanno attualizzato per Gerusalemme quanto originariamente il profeta disse per il solo Israele del Nord (cf ad esempio Os 1,7; 3,5; 4,15 e 12,1). Costoro hanno anche messo per iscritto le coordinate storiche come intestazione al libro (Os 1,1), che collocano la missione profetica di Osea dal 750 al 725 a.C. circa, ovvero dagli ultimi tempi di Geroboamo II sino agli anni immediatamente precedenti la caduta di Samaria (721 a.C.).

La *prima sezione* del libro di Osea (capp. 1-3), che potremmo titolare «*Fallimento e ricominciamento*», pur essendo composita quanto a generi letterari utilizzati, è sufficientemente compatta quanto al tema. Essa è infatti tutta centrata sul matrimonio di Osea e le sue valenze simboliche, alternando il genere biografico (cap. 1) al genere autobiografico (cap. 3). Si noti l'inserzione "eccedente" dell'oracolo di speranza per Giuda (2,1-3), dovuto verosimilmente alla redazione gerosolimitana del libro:

A. 1,2-9: biografia

(⇒ 2,1-3: oracolo di speranza per Giuda)

B. 2,4-25: il grande *rîb*

A'. 3,1-5: autobiografia

¹ Cf la riproduzione a pagina 18.

La lettura liturgica propone il grande *rîb*, riaccomodato per ragioni di brevità (e non solo) e aggiungendovi un'introduzione di troppo, che non ha nulla a che vedere con il *rîb* stesso (l'introduzione di Os 1,9a). È necessario che – almeno per la preparazione – si legga tutta la pagina originale, Os 2,4-25.

⁴ *Accusate, accusate vostra madre,
perché ella non è più mia moglie,
io non sono più suo marito!
Si tolga le prostituzioni dal suo volto
e gli adulteri di mezzo dalle sue mammelle;*

⁵ *perché io non la denudi tutta,
la lasci come il giorno in cui nacque,
la riduca a deserto, la renda terra arida,
la faccia morire di sete*

⁶ *e dei suoi figli non abbia compassione,
in quanto figli adulterini.*

⁷ *Sì, la loro madre è proprio una prostituta,
la loro genitrice li ha svergognati,
poiché ha detto: “Andrò dietro ai miei amanti,
che danno il mio cibo e la mia acqua,
la mia lana e il mio lino,
il mio olio e i miei liquori”.*

⁸ *Perciò eccomi a sbarrarti la strada con spine:
te la bloccherò con un muro
così da non ritrovare più i suoi percorsi.*

⁹ *Inseguirà i suoi amanti, ma non li raggiungerà,
li cercherà, ma non li troverà.
E allora dirà: “Andrò e tornerò al mio primo marito,
perché allora stavo meglio di adesso”.*

¹⁰ *Ma ella non capiva che ero io a darle
il grano, il vino e l'olio;
ero io a moltiplicarle argento e oro,
che hanno trasformato in Ba'al.*

¹¹ *Perciò tornerò a riprendere
il mio grano a suo tempo
e il mio vino nella sua stagione;
porterò via la mia lana e il mio lino,
che avrebbero dovuto coprire le sue nudità.*

¹² *Poi scoprirò le sue pudenda agli occhi dei suoi amanti
e nessuno la libererà dalle mie mani.*

¹³ *Farò cessare tutte le sue occasioni di gioia,
feste, noviluni, pleniluni...
tutte le sue solenni riunioni.*

¹⁴ *Devasterò le sue viti e i suoi fichi, di cui diceva:
“Ecco il dono che mi hanno dato i miei amanti”.*

*Li ridurrò a una sterpaglia
e a una pastura per animali selvatici.*

¹⁵ *Le chiederò conto dei giorni per i Ba'al,
quando bruciava loro i profumi,
si adornava di anelli e di collane
e andava dietro ai suoi amanti,
mentre dimenticava me!*

Oracolo di ^{ADONAI}.

¹⁶ *Perciò... ecco, io stesso la sedurrò,
la ricondurrò nel deserto
e parlerò sul suo cuore.*

¹⁷ *Le restituirò le sue vigne al loro posto
e trasformerò la valle di Akhór in porta di speranza.
Lì mi risponderà come al tempo della sua giovinezza,
come quando era salita dal paese d'Egitto.*

¹⁸ *E così, in quel giorno – oracolo di ^{ADONAI} –,
mi chiamerai: «'iššî, marito mio»,
e non mi chiamerai più: «Ba'alî, padrone mio”.*

¹⁹ *Le toglierò dalla bocca i nomi dei Ba'al
e non ne ricorderanno più nemmeno il nome.*

²⁰ *Farò per loro un'alleanza in quel giorno
con gli animali della campagna, con gli uccelli del cielo
e con i rettili del suolo;
arco, spada e guerra eliminerò dal paese,
e li farò stare tranquilli.*

²¹ *Ti sposerò per sempre,
ti sposerò a prezzo di giustizia e diritto,
a prezzo di amore e tenerezza,*

²² *ti sposerò a prezzo di fedeltà
e tu conoscerai ^{ADONAI}.*

²³ *E così, in quel giorno,
risponderò – oracolo di ^{ADONAI} –,
risponderò al cielo ed questi risponderà alla terra;*

²⁴ *la terra risponderà al grano, al vino e all'olio
e questi risponderanno a Jizre^{el}:*

²⁵ *la seminerò per me nella 'ereş.*

*Avrò compassione di Lo³-ruḥama;
io dirò a Lo³-‘ammî : “Tu sei il mio popolo”,
ed egli mi dirà: “Mio Dio!”».*

È la più appassionata pagina di Osea, una delle pagine-guida del Primo Testamento. Se è vero, come sembra possibile, che Osea abbia vissuto in prima persona il dramma dell'amore tradito, si deve riconoscere che quell'esperienza gli ha permesso di raggiungere profondità inedite per rileggere il volto di Dio. Il suo amore tradito, sofferto ma invincibile, gli ha aperto la strada a comprendere simbolicamente l'altro amore, ancora più profondo, patito e indomito: l'amore di $\overline{\text{ADONAI}}$ per Israele. Padre Luis Alonso Schökel SJ ha usato una stupenda metafora per esprimere la duplice profondità dell'amore del profeta per la sua donna e dell'amore di $\overline{\text{ADONAI}}$ per Israele: «come un pozzo profondo che riflette un cielo ancora più profondo». Ne risulta una delle raffigurazioni più drammatiche e penetranti della *illacerabile tenerezza* di Dio, delle sue *rahāmîm* (=viscere) di misericordia, della fedeltà ad ogni costo del Dio dell'alleanza. Fra questi due piani simbolici se ne inserisce un terzo: il simbolo della madre terra e della sua fecondità.

I culti cananaici di Bā'al univano già il piano simbolico della divinità con quello della fecondità della terra e lo esprimevano ritualmente con la cosiddetta "prostituzione sacra". L'originalità di Osea sta nell'aver allargato il simbolo sino a parlare del tradimento della *b'rît* con $\overline{\text{ADONAI}}$: Israele voleva assicurarsi i benefici dei culti di Bā'al senza abbandonare completamente il Dio dell'esodo. Ma $\overline{\text{ADONAI}}$ è Dio-geloso (*'ēl-qannā'*) e non ammette nessuno al suo fianco (cf la formulazione di quello che diventerà il primo comandamento di Dt 5,7 ed Es 20,3), perché anche il dono della fecondità proviene da Lui. Alla fine della pagina ci si trova con una comprensione più vera della tenerezza di Dio, ma anche dell'amore umano.

La *composizione della pagina osea* è un dittico marcatamente dialettico, tanto da far pensare a qualche commentatore moderno che la seconda parte sia da attribuire a mano diversa rispetto alla prima e sia di epoca posteriore.

Sulla prima pala del dittico sta un *rîb*, un'arringa, che la parte tradita (in questo caso il profeta in nome di $\overline{\text{ADONAI}}$) alza contro la sposa infedele. Le relazioni si complicano per il fatto che l'accusatore chiama al processo i figli affinché anch'essi accusino la loro madre. La madre è Israele, ma anche i figli sono Israele: dunque mentre essi accusano, si autoaccusano. L'arringa è il tentativo di convincere la parte accusata perché ritorni sui suoi passi e ricomponga il patto infranto, rispettando le promesse. Se questa dovesse fallire, allora si minaccia la drastica decisione di eliminare la controparte con la pena dell'adultera. Questo almeno è ciò che capita tra gli uomini. Ma se il partner è $\overline{\text{ADONAI}}$, si avrà la stessa pena?

L'accusa si articola in tre movimenti che a riprese successive ripetono lo stesso schema: delitto-castigo, denuncia-minaccia, colpa-pena:

I. *L'accusa: 2,4-15*

- a) prima accusa (v. 4) e prima minaccia (vv. 5-6)
- b) seconda accusa (v. 7) e seconda minaccia (vv. 8-9)
- c) terza accusa (v. 10) e terza minaccia (vv. 11-15)

La seconda e la terza minaccia sono introdotte dall'avverbio *lākēn*. Arrivati al termine di quest'arringa non si è ancora giunti al ravvedimento e lo sposo non è ancora riuscito a "far tornare" la sposa infedele.

Quando per la terza volta si sente *lākēn*, all'inizio del v. 16, ci si aspetterebbe quindi un castigo drastico e definitiva, senza più possibilità di appello. E invece, la seconda pala

del dittico, paradossalmente, chiude il processo sospeso con un perdono radicale e illogico, una “conversione” dell’accusatore e un ricominciamento del momento iniziale del fidanzamento.

Nella seconda parte si possono distinguere quattro oracoli, scanditi da due formule: *bajjôm hahû’* «in quel giorno» (vv. 18; 20 e 23) e *n^oum* יְהוָה (vv. 18 e 23).

II. Il “ricominciamento”: 2,16-25

- a. “nuova seduzione”: vv. 16-17
- b. “nuovo nome”: vv. 18-19
- c. “nuovo patto”: vv. 20-22
- d. “nuova fecondità”: vv. 23-25

vv. 4-6: Il *rib* è un atto giuridico e l’inizio riporta una formula di divorzio: «Ella non è più mia moglie e io non sono più suo marito». Insieme è ricordata anche la motivazione del ripudio: «si è prostituita» oppure in linguaggio meno formale, ma più vicino al tono dell’originale: «è una puttana!».

La descrizione fa riferimento all’abbigliamento tipico delle prostitute, forse più verosimilmente alle “prostitute sacre” (*q^e dēšôt*), in particolare sul volto e sui seni (si ricordi Tamar in Gn 38). Eppure già nella crudezza di questa accusa c’è qualcosa che non convince: se davvero fosse tutto finito, perché invitare i figli al *rib*? perché continuare a parlarne e a discutere? Il cuore dello sposo è ancora innamorato ed egli non vuol pensare a questo ripudio come all’ultima parola. Il resto della pagina riprenderà questa realtà sconvolgente: il Dio di Osea cerca l’uomo e, più ancora, con una formulazione quasi assurda, ha bisogno dell’uomo, non può fare a meno di lui.

Dopo l’accusa, la prima minaccia di pena. Si fa allusione alla “pena dell’adultera”, un uso comunemente attestato e non solo in Israele: spogliare la donna e metterla a ludibrio di fronte a tutti, prima di lapidarla. Era anche il modo per riprendersi tutti i doni nuziali significati dalla veste (cf Ez 16,4-8).

Ma subito il simbolo cambia piano. Il riferimento diventa all’abito lussureggiante della vegetazione e dalla donna si passa alla madre terra: il ricordo del tempo del deserto, del tempo in cui nacque Israele. L’abito della vegetazione può essere soltanto un dono di יְהוָה.

La minaccia di castigo si chiude con un riferimento ai figli: sono figli bastardi e non meritano dunque la compassione (*rḥm*) che Dio ha per loro.

vv. 7-9: Il v. 7 rinnova il capo d’accusa, citando anche il pensiero della donna: «Andrò dietro ai miei amanti...» (da qui inizia un primo stralcio della lettura liturgica). «Andare dietro» è la terminologia caratteristica per parlare del rapporto con gli idoli, più che con il Dio vivo e vero, il quale invece «cammina in mezzo al suo popolo». In questo caso, gli amanti sono gli idoli dei vari luoghi di culto cananaico. Pensando ai rituali ba‘alici, potremmo intenderli anche come i partner che la prostituta doveva accogliere all’interno del tempio come sacerdotessa. I due piani simbolici si rincorrono a contrappunto. Nel primo caso i doni sarebbero i frutti della madre terra; nel secondo caso sarebbero i doni che il marito ha l’obbligo di provvedere per la moglie (cf Es 21,10). Per sette volte in questo versetto è ripetuto il possessivo di prima persona singolare: un egoismo asfissiante, una religiosità falsa perché centrata sul baratto del *do ut des*.

In questa situazione risuona il primo *lākēn*: lo sposo tenta di ostruire la via per impedire che la donna incontri i suoi amanti e per indurla a rimpiangere la sua situazione

precedente. Ancora una volta è ricordato il pensiero della sposa: «Andrò e tornerò al mio primo marito...» (è l'esperienza che Lc 15,17 pone sulla bocca del figlio prodigo, ormai lontano da casa e costretto a mangiare le carrube date ai porci...). Ma la prospettiva è ancora troppo interessata: «allora stavo meglio di adesso». Anche qui la terminologia utilizzata permette di cogliere un duplice registro simbolico: *matrimoniale*, in quanto cercare e non trovare è proprio dell'esperienza d'amore (cf il sogno di Ct 3,1-4); *culturale*, in quanto “cercare” e “trovare” sono anche terminologia tecnica per la divinazione.

vv. 10-15: Il terzo momento dell'arringa ripropone ancora il capo di accusa: la sposa non si accorgeva che la fonte di tutti i beni posseduti era $\overline{\text{ADONAI}}$. Ai doni elencati nel v. 7 ora si aggiungono argento e oro, specificati da una frase considerata da molti sospetta. Se però ben compresa, essa esprime un'accusa molto forte: argento e oro sono stati forgiati in Bá'al! È vero che vi è il passaggio improvviso alla terza persona plurale, che però potrebbe essere considerata una forma per l'impersonale; tuttavia il tema della trasformazione dei doni di $\overline{\text{ADONAI}}$ in statuette di Bá'al è molto interessante.

La minaccia della pena è introdotta dal secondo *lākēn*. I quattro possessivi del v. 11 restaurano il vero diritto di possesso e cancellano la pretesa egoistica e illusoria della sposa del v. 7. La sottolineatura delle stagioni e del tempo del raccolto richiamano che l'ordine stagionale non è governato dai cicli mitici di Bá'al, ma soltanto da $\overline{\text{ADONAI}}$.

Con un ultimo sviluppo, introdotto dalla formula conclusiva *w^{ec}attāh*, si ha un'ultima variazione a stile fugato dei temi già in parte accennati:

- v. 12: la pena dell'adultera (cf v. 5). Si confrontino Is 47,2-3 (in un lamento contro Babilonia) o anche Naḥum 3,4-6 (contro Ninive). Essendo la moglie una proprietà del marito, gli amanti non potevano intervenire a difenderla e potevano soltanto assistere inermi a quanto avveniva;
- v. 13: le feste erano occasioni di apostasia, perché celebrate in “rito cananaico”. Si guardi bene che i “sabati” qui ricordati non sono ancora la festa settimanale caratteristica del giudaismo del postesilio, ma sono ancora feste lunari contrapposte ai «noviluni» (*jārē^{ah}*); si devono quindi tradurre «pleniluni», allineati agli *šapattum* mesopotamici. C'è poi una tragica assonanza tra il verbo *hišbattî* «farò cessare» e *šabbatāh* «il suo sabato»;
- v. 14: vigna e fichi sono distrutti (i fichi servivano come confini tra i diversi appezzamenti di vigna). Vigna e fichi sono spesso simboli di pace e benessere, della vita che permane nell'alleanza;
- v. 15: per la prima volta si identificano questi amanti: sono i molti Ba'al che con diverse denominazioni di luogo popolano la terra di Canaan. «Chiedere conto dei giorni per i Ba'al» è chiedere giustizia per le feste celebrate in onore di Ba'al, ricordate da tre allusioni:
 - l'incenso
 - gli ornamenti cultici (cerchi, anelli e collane sono tutti simboli di fecondità, raffigurazioni dell'eterno ritorno...)
 - le processioni (“andare dietro” ai Ba'al deriva dall'uso di camminare dietro alla statua dell'idolo)

Tutto questo ha portato la sposa a «dimenticarsi» (*šākah*) di $\overline{\text{ADONAI}}$. È un atto che ha una valenza radicale per Osea e si comprende bene tenendo conto del suo antonimo, che indica la totalità dell'atteggiamento positivo richiesto: «conoscere» (*jāda^c*).

Arrivati a questo punto, sembrerebbe tutto finito: da una parte la sposa si è dimenticata dello sposo, dall'altra parte lo sposo la vuole abbandonare in mano ai suoi amanti... Ma questo sposo non è un uomo e la sua fedeltà supera i confini della logica dell'amore umano, già a sufficienza illogico. Come canta Ct 8,6-7:

Amore è davvero forte come morte,
gelosia è tenace come Še'ol;
fiamme di fuoco sono le sue fiamme, le sue vampate!
7 Le acque torrenziali non possono spegnere l'amore,
e i fiumi non lo sbaragliano.

E se la sposa non cambia, cambierà lo sposo.

L'avverbio *lākēn* risuona per la terza volta, ma in modo del tutto illogico introduce il cambiamento dello sposo. Non più punizione, ma nuovo fidanzamento, nuove nozze, nuova vita, nuovi figli...

vv. 16-17:

Qui riprende la lettura liturgica. Lo sposo pensa di sedurla di nuovo; non con la forza fisica (cf Ger 20,7, che usa lo stesso verbo), ma con il legame dell'amore. Per questo bisogna ritornare al luogo del primo fidanzamento, il deserto, luogo di intimità e di solitudine. Anche Ger 2,2 ricorda il deserto come luogo del fidanzamento. Ma non dimentichiamo che per Dt 8 il deserto è anche il luogo della tentazione e della prova.

L'intimità del deserto creerà l'ambiente favorevole per il dialogo: lo sposo potrà parlare *sul* cuore della sposa (atteggiamento di tenerezza e di intimità) per ottenere dalla sposa una risposta positiva. Per una volta ancora nei vv. 16-17, l'asse portante del discorso rivela il volto del Dio biblico e il rapporto che egli instaura con Israele. È lui a parlare, Israele deve ascoltare e rispondere. Simone Weil ha lasciato scritto nei suoi appunti:

«Il nostro amore per Dio deve essere come l'amore della donna per l'uomo, amore cioè che non osa tentare nessuna *avance*, amore che è pura attesa. Dio è lo sposo e tocca allo sposo avanzare verso colei che egli ha scelto, parlarle, condurla con sé: la sposa deve solo attendere».²

Come regalo del nuovo fidanzamento lo sposo porta vigne e un cambiamento di profondo valore simbolico: la valle di Akhór, che era stata teatro del peccato di Acan (Gs 7,24) il quale non aveva rispettato la legge dello *herem*, diventerà una porta di speranza; ovvero un esempio di disobbedienza diventa apertura verso il futuro di speranza. È proprio un caso in cui il profeta si mostra pienamente padrone della storia del suo popolo, ma anche raffinatissimo artigiano della parola: il toponimo *ākôr* richiama infatti l'attributo *āqār* «sterile», come pure *tiqwāh* «speranza» richiama *miqweh* e può anche significare «cisterna, serbatoio d'acqua» (cf Ger 2,13). Avremmo quindi una serie di contrapposizioni che illustrano due situazioni tra loro opposte, di trasformazione dal negativo al positivo:

valle	→	porta
sciagura	→	speranza
sterilità	→	cisterna d'acqua, fecondità
deserto	→	vigna

² S. WEIL, *L'amore di Dio*, Traduzione di G. BISSACA - A. CATTABIANI, con un saggio introduttivo di A. DEL NOCE, Edizioni Borla, Roma 1968, 1994³, p. 110.

L'unica azione ricordata per la sposa è la *risposta* «come al tempo della sua giovinezza», «quando era salita dal paese d'Egitto». Ora che il rapporto è riannodato, si apre una nuova storia, un nuovo patto tra ^{YADONAI} e Israele. Attribuire questa seconda sezione ad altro tempo di composizione o ad altro autore (cf Wolff) significa spezzare la forza della dialettica dei due affreschi del dittico. Il ripudio è stato solo un momento passeggero e interlocutorio. Nulla in verità potrà mai distruggere la *hesed* «misericordia» di ^{YADONAI} per il suo popolo.

vv. 18-19:

La seconda unità è un contrappunto a partire dal nome *Bá'al*, che in ebraico permette un'interessante polisemia (i vv. 19-20 mancano però nella pericope liturgica):

- 1) *Bá'al* = il dio *Bá'al*
- 2) *Bá'al* = padrone
- 3) *Bá'al* = marito

Per indicare il nuovo rapporto tra ^{YADONAI} e Israele non si userà più l'ambiguo nome *Bá'alî* «marito mio», bensì ^{YADONAI} altro modo per dire il medesimo concetto, senza tuttavia creare alcuna ambiguità.

Pronunciando questo nome con il possessivo è cancellato il documento di ripudio con cui era iniziata l'arringa del profeta e si ha in positivo la formula di patto matrimoniale: «*Tu sei mia moglie e io sono tuo marito*».

vv. 20-22:

Il terzo oracolo descrive le condizioni del nuovo patto, partendo dall'instaurazione della pace con tutte le bestie selvatiche, dalla eliminazione delle armi da guerra e dalla promessa di «abitare in sicurezza», espressione che potrebbe anche alludere ancora una volta al registro coniugale («giacere in sicurezza»).

Per 3× è dichiarata nei vv. 21-22 (gli ultimi della pericope liturgica) la decisione di rinnovare il patto nuziale per cancellare ogni ricordo della minaccia di ripudio. Il verbo ^{YADONAI} «sposare» indica infatti il primo atto della celebrazione matrimoniale, quando si fa la «scrittura» (*k^etúbāh*) dell'atto matrimoniale e si fissa il «prezzo» (*mōhar*) della sposa. Il prezzo pagato non comprende beni materiali, ma valori di relazione come la «giustizia» (*šedeq*), il «diritto» (*mišpāt*), la «tenerezza» o «benevolenza» (*hesed*), le «viscere di misericordia» (*raḥāmîm*) e infine la «fedeltà» (*ʿēmûnāh*): due atteggiamenti oggettivi (giustizia e diritto), che Is 5 sintetizzerà come la risposta necessaria per adempiere tutta l'alleanza; due atteggiamenti soggettivi (tenerezza e misericordia) e una dimensione necessaria per la durata della relazione stessa (fedeltà). Non sono qualità della sposa, ma sono doni che lo sposo porta con sé per la nuova alleanza matrimoniale.

Geremia (31,31-34) ed Ezechiele (36,24-28) esprimeranno in modo analogo il necessario cambiamento delle relazioni, utilizzando il simbolo del perdono e del dono del cuore e dello spirito rinnovati. Con questo bagaglio la sposa potrà allora rispondere nel modo più adeguato all'invito dello sposo.

Tutto ciò per Osea si sintetizza in un solo verbo: *jāda'* «conoscere». Conoscere è l'unione intima dell'uomo con la donna; conoscere è l'esperienza della compenetrazione di due persone; conoscere è anche il riconoscere e il sapere. La conoscenza dice che la relazione di ^{YADONAI} con Israele è un dialogo di reciprocità che coinvolge tutto l'essere dei due partner. Si tratta di quel continuo disgelarsi dell'uno all'altro, di quella familiarità che genera l'amore e quindi la corresponsabilità delle sue esigenze. «Conoscere» diventa

dunque un sinonimo dell'amore e della *hesed* che deve legare i partner dell'alleanza. Con una stanza di s. Giovanni della Croce potremmo descrivere così questa conoscenza:

*Notte che mi hai guidato!
O notte, amabile più dei primi albori!
O notte, che hai congiunto
l'Amato con l'amata,
l'amata nell'Amato trasformata.*

vv. 23-25:

L'ultima unità ristabilisce il ciclo della fertilità sia nei riguardi della terra sia nei riguardi dei figli. Cielo e terra dialogano senza bisogno di mediazioni celtiche: la madre terra darà i suoi frutti senza bisogno di riti di fecondità. I frutti sono invece di Jizre^oel (= Dio semina). Viene così creata una catena mediante il ripetuto utilizzo del verbo *ʿānāh* (*ʿnh*) «rispondere», ripetuto per ben 5×:

^{ADONAI} – cielo – terra – grano/vino/olio – Jizre^oel

Nessun'altra mediazione può interrompere questa catena che lega ^{ADONAI} alla madre terra (*ʿereṣ*). Accanto alla fecondità della terra, vi sono i nomi nuovi che sono dati ai figli. Per questo alla fine della promessa può risuonare con un'armonia del tutto nuova la formula dell'alleanza già in parte preannunziata nel v. 18 e nei vv. 21-22: «mio popolo» / «mio Dio».

*** **

Nella seconda pala del dittico, si è vista dunque tratteggiata la promessa di una nuova *b^erît*. Le caratteristiche di questa promessa sono ben evidenziate.

Anzitutto bisogna riconoscere il misterioso legame che Osea presenta e istituisce tra catastrofe e salvezza. Il dittico va letto come unica raffigurazione del paradosso della storia della salvezza: attraverso la catastrofe giunge la salvezza. Un esempio chiarisce molto bene questa dialettica: Jizre^oel in Os 1,4-5 era un nome carico di minaccia e vendetta per il sangue sparso da Jehu. Ora lo stesso nome diventa un nome carico di speranza: «La seminerò per me nella *ʿereṣ*» (Os 2,25). La catastrofe apre alla salvezza, come il seme non può germinare se non dopo essere marcito nella terra. È la stessa logica che Gesù ha letto nella sua vicenda e nella vicenda del discepolo (Gv 12,24): «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto».

La possibilità dell'attuazione di questa nuova alleanza sta solo nella grazia di Dio, che concede al suo popolo il cambiamento del cuore, così da poter sperimentare – come dono – le dimensioni di giustizia, diritto, tenerezza, misericordia e fedeltà. Quanto Ger 31 ed Ez 36 espliciteranno un secolo e mezzo dopo Osea, si trova già *in nuce* nel libro di Osea: perché l'alleanza possa essere *nuova*, c'è bisogno che Dio crei in noi un cuore nuovo e rinnovi in noi il nostro spirito con il suo Spirito (cf anche Sal 51).

Da ultimo si può notare che l'intimità della nuova alleanza non è equivalente a intimismo. Tutto il creato viene trasformato dal nuovo rapporto di ^{ADONAI} con Israele (cf Os 2,23-24), sino a diventare la promessa di una nuova creazione, che anche noi – guardando alla risurrezione di Gesù – speriamo per l'universo intero (cf Rm 8,19-25). Il dolore e la sofferenza del mondo non sono gli ultimi singulti di una tragica agonia, ma il presagio e le doglie di una nuova nascita.

E il grande Luzi ci permette di tradurre in una lirica pasquale questo sublime messaggio del perdono:

*Pasqua? sì, Pasqua –
 ti è data ancora.
 Dal nero
 adesso, dal concavo
 le arriva
 quel vociante murmure,
 la tiene sveglia
 quell'ansito –
 è l'aria, questa, o l'oceano?
 Fatica,
 sente, dell'etere
 e del mare
 in quelle inquiete masse,
 in quegli
 oscuri
 profondissimi commovimenti
 e conosce
 quell'afono
 e ciclonico ricominciamento
 del tempo da sé medesimo...
 e, sì, sono pronta
 evento io stessa, o che altro?
 Sono viva e mi raggiunge la vita,
 sono donna
 e mi sopravviene,
 nuova, la muliebrità
 nell'azzurro grembo.
 O resurrezione, resurrezione di quel che è – pensa
 nel suo pensiero dove la morte manca.³*

SALMO: Sal 102(103),1-4. 8. 10

Il v. 8 del Sal 103 riprende la «carta d'identità» del Dio dell'Esodo (cf Es 34,6-7), secondo la felice espressione di Albert Gélin, con i suoi quattro fondamentali attributi: *rahûm* «misericordioso», *hannûn* «pietoso», *'erek 'appajim* «lento all'ira» *rab-hesed we'emet* «ricco di grazia e fedeltà».

℟ Il Signore è buono e grande nell'amore.

¹ Benedici ^{ADONAI}, anima mia,
 quanto è in me benedica il suo santo nome.

² Benedici ^{ADONAI}, anima mia,
 non dimenticare tutti i suoi benefici.

℟

³ Egli perdona tutte le tue colpe,
 guarisce tutte le tue infermità,

⁴ salva dalla fossa la tua vita,
 ti circonda di bontà e misericordia.

℟

³ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, p. 763.

⁸ Misericordioso e pietoso è $\overline{\text{ADONAI}}$,
lento all'ira e grande nell'amore.

¹⁰ Non ci tratta secondo i nostri peccati
e non ci ripaga secondo le nostre colpe.

℞

EPISTOLA: Rm 8,1-4

Il capitolo ottavo della lettera ai Romani è lo sviluppo in positivo del tema enunciato in Rm 5,1-11 e quindi si trova ad essere in dialettica con Rm 6-7.⁴ Per il criterio del vocabolario Rm 8 si può suddividere in tre sezioni *in progresso*:

1. fino al v. 13 prevale la dialettica $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ / $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ «carne / spirito», sviscerata a diversi livelli di significato;
2. dal v. 14 al v. 30 sono prevalentemente presenti (e mai apparsi prima) i campi semantici della «figliolanza», della «speranza» e della «gloria». Comune a queste due prime sezioni è la centralità del ruolo dello Spirito ($\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$);
3. il v. 31 inizia con uno stilema retorico ben noto che cambia completamente il tono argomentativo precedente, passando a un'accentuata tonalità innica.

¹ Ora, quindi, non c'è più alcuna condanna
per quelli che sono in Cristo Gesù.

² Infatti, la legge che è lo Spirito della vita in Cristo Gesù
ti^(a) ha affrancato dalla legge che è il peccato che conduce alla morte.

³ Infatti, ciò che era impossibile alla Legge,
in quanto era senza forza a motivo della carne,
Dio, avendo mandato il suo proprio figlio,
in somiglianza della carne di peccato e a causa del peccato,
ha condannato il peccato nella carne,
affinché la giustizia della Legge si compia in noi,
che camminiamo non secondo la carne, ma secondo lo Spirito.

La prima sezione di Rm 8,1-13, dicevo, è tutta giocata sulla dialettica $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ / $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ «carne / spirito», ma solo dal v. 4b appare la contrapposizione modale $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ / $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ «secondo la carne / secondo lo Spirito». L'ultima frase relativa del v. 4 appare quindi come l'annuncio del tema che sarà svolto nei vv. 5-13. A conferma, nei vv. 12-13 si ha un'inclusione con l'affermazione di partenza di questo nuovo paragrafo (vv. 5-6).

I vv. 1-4 sono quindi da considerare come un'unica fondamentale affermazione: «Quindi, ora non c'è alcuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesù». Di qui un'esplicitazione nel v. 2 ($\gamma\acute{\alpha}\rho$ «infatti»): la sostituzione della *legge del peccato* che conduce

⁴ Cf la struttura riportata per la [Domenica Penultima dopo l'Epifania](#) (Anno A).

^(a) Rimane qualche incertezza testuale, ma il pronome originario sembra proprio essere «te»: $\sigma\epsilon$ \aleph B F G 1506* 1739*, versioni antiche, Tertulliano, Vittorino, Ambrosiaster, Pelagio, Agostino. Altre attestazioni: 1) «me»: $\mu\epsilon$ A D, molti minuscoli, tra cui anche il Textus Receptus, Lezionari e versioni antiche, Clemente, Origene, Atanasio, Evagrio, Didimo, Macario/Simeone, Crisostomo, Severiano, Teodoro, Marco Eremita, Cirillo, Teodoreto; Tertulliano, Ambrogio, Girolamo, Fausto-Milevi, Agostino (in alcuni testi); 2) «noi»: $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ Ψ , Siriaca antica, copta, etiopica, Marcione, Metodio, Basilio, Fulgenzio.

alla morte (θάνατος) con la *legge dello Spirito* che conduce alla vita (ζωή). Il v. 3 spiega (ancora γάρ «infatti») come sia potuto accadere questo con motivazione cristologica: in questo modo Dio «ha condannato il peccato nella carne» (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) così che noi possiamo ora camminare non più «secondo la carne» (κατὰ σάρκα), bensì «secondo lo Spirito» (κατὰ πνεῦμα).

vv. 1-2: Il v. 1 si presenta come ricapitolazione della dimostrazione precedente (ἄρα «quindi, dunque»). Il v. 2 è invece l'enunciazione della tesi positiva di Paolo ovvero ciò che avviene in questo momento della storia, νῦν «ora». È l'«ora» dell'adempimento messianico, che esprime la dimensione salvifica presente nel mondo con la venuta di Cristo (cf Rm 3,21; 6,22; 7,6) e resa efficace mediante la fede.

E proprio mentre si dice che lo Spirito libera gli uomini da un certo genere di legge che è denuncia del peccato e quindi legge che condanna, Paolo afferma anche che pure lo Spirito ha una legge, anzi lo Spirito è una legge: ὁ [...] νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ «la legge che è lo Spirito (genitivo epesegetico) che conduce alla vita». Molti autori hanno correttamente letto in questa espressione l'eco dei testi profetici sulla *nuova alleanza* (Ger 31,31-34; Ez 36,24-28; ecc.). In quel contesto si preannuncia una legge per i tempi messianici che non sarà più una legge incisa su tavole di pietra, bensì sulle tavole del cuore: «Porrò la mia legge nel loro intimo, la scriverò sul loro cuore» (Ger 31,33). E nel medesimo passo di Geremia si dice che non ci sarà più bisogno di istruirsi gli uni gli altri, perché tutti mi conosceranno» (Ger 31,34). Dio stesso, dall'intimo del cuore, sarà *legge* per il suo popolo. Di più, in Ezechiele è chiara l'identificazione dello Spirito nuovo (Ez 36,26) con lo Spirito di ^{ADONAI} e questo Spirito avrà il compito di far attuare con la forza che gli è propria le *tôrāh* e i precetto secondo il loro vero senso.

Non bisogna stupirsi di tale rimando indiretto in Paolo, perché tali allusioni ai testi della *nuova alleanza* sono frequenti nelle lettere paoline. Ricordo almeno tre passi:

- a) Rm 6,4: «come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in «novità di vita» (ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν);
- b) Rm 7,6: «per servire in novità di Spirito e non nella vecchiezza della lettera» (ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος);
- c) 2 Cor 3,6, riprende entrambi i temi precedenti nell'espressione sintetica «la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita» (τὸ [...] γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ). Il contesto parla esplicitamente di *καινὴ διαθήκη* «nuova alleanza», in opposizione alla prima alleanza del Sinai, proprio nei termini di *γράμμα / πνεῦμα* «lettera / spirito».

Se intesa con questo sottofondo profetico, la frase di Paolo è molto di più che un semplice «regime religioso dello spirito», contrapposto al «regime del peccato e della morte». È vero che νόμος «legge» può avere anche questo significato in Paolo. Leggere tuttavia così il passo di Rm 8,2 è svilirlo nella sua forza teologica. La caratteristica del nuovo regime dello Spirito è proprio di essere per se stesso *legge scritta nei cuori*.

A ben guardare, è la stessa teologia soggiacente alla lettura lucana del dono dello Spirito nel contesto di Pentecoste, che – in alcuni settori del Giudaismo del I secolo – era diventata la festa del dono della *tôrāh*. Nella comunità di Qumrān, il giorno di Pentecoste era divenuto memoria del rinnovamento del patto: proprio in questo giorno i

novizi entravano a far parte della comunità a pieno titolo, superato il periodo di “noviziato”. Il regime dello Spirito non è dunque anarchia, ma adempimento della *tôrāh* nel profondo del cuore (cf v. 4).

Se lo Spirito è la nuova legge, non bisogna dimenticare che il primo frutto dello Spirito è l'*ἀγάπη* «l'amore» (cf Gal 5,22). Per questo, Paolo può arrivare ad affermare che tutte le prescrizioni della legge si riassumono nell'*ἀγάπη* (Rm 13,8-10 e Gal 5,14).

v. 3-4: Il v. 3 è la spiegazione dell'affermazione principale. Paolo ha già parlato nella lettera ai Romani di questa mediazione, ma è proprio del suo stile riprendere ed esplicitare quanto già accennato o sviluppato altrove. Proprio per dire il più possibile, vi è anche un anacoluto: il v. 3a, infatti, è una specie di nominativo (o accusativo) assoluto, quasi una frase appositiva anticipata. Per comprendere bene la frase, è forse necessario partire dalla sua conclusione:

- a. Dio ha condannato il peccato nella carne: non c'è più alcuna condanna (v. 1), perché Dio ha già condannato il peccato (=la potenza del peccato) nella carne;
- b. la condanna è avvenuta nell'ambito della carne (*ἐν τῇ σαρκί*): la potenza del peccato è stata vinta proprio nel suo regno;
- c. il modo con cui Dio ha attuato questa condanna è l'invio del Figlio nella carne. Si sente qui l'allusione a qualche professione di fede o inno cristologico (cf Gal 4,4; Gv 3,16; I Gv 4,9. *πέμφσας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*: questo non indica soltanto l'incarnazione, ma tutta la vicenda di Gesù di Nazareth. L'accortezza con cui Paolo parla del mandare il suo proprio Figlio in una somiglianza di carne di peccato impone di spiegare con più estensione perché Paolo non abbia potuto dire – come Giovanni – che «la parola si fece carne».

«Carne» (*σάρξ*) in Paolo non è tanto una componente dell'uomo, ma più comprensivamente è una “potenza” e una “dimensione” dell'esistenza terrena. La carne è un despota che reclama dall'uomo sottomissione e, nel caso in cui l'uomo acconsenta, prende potere su di lui e produce i suoi frutti nefasti (cf Gal 6,8). In questo modo, gli uomini possono giungere a conformare la loro vita a questa potenza, al suo modo di pensare e di agire. Ciò che è centrale in tutti i comportamenti della carne e delle sue opere è l'autosoddisfazione di tutte le sue brame: essi si manifestano nei sensi (cf Gal 3,13-14. 19-21; Rm 7,5; 8,13), ma sono soprattutto radici di quell'autocoscienza e di quell'orgoglio che contrappone a Dio (Rm 8,7) e che quindi conduce alla morte (Rm 8,6). La carne è serva in tutto e per tutto del peccato. Perciò, secondo Paolo, il Figlio non può essere mandato «in una carne di peccato» (*ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*), ma solo «in somiglianza della carne di peccato» (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*).

L'affermazione centrale di Rm 8,1-4 è l'iniziativa assoluta e unilaterale di Dio, che con il suo intervento ha reso possibile quanto alla condizione umana non sarebbe mai stato possibile con le proprie forze: la possibilità di un “ricominciamento” ovvero il *perdono*.

VANGELO: Lc 15,11-32

La sezione centrale del vangelo secondo Luca (Lc 9,51 – 21,38) è la più originale, perché sviluppa in modo proprio l'idea marciiana del cammino di Gesù verso Gerusalemme.

Stando all'analisi retorica di R. Meynet,⁵ si articolerebbe in diverse sequenze, al cui centro stanno le due sezioni titolate «la chiamata universale al banchetto messianico» (Lc 13,22 – 14,35) e «la vera giustizia» (Lc 15,1 – 17,10):

- A1. La partenza per la missione (9,51-10,42)
- A2. La benedizione suprema (11,1-54)
- A3. Saper discernere l'oggi in funzione della fine (12,1-13,21)
 - B. Il banchetto messianico (13,22-14,35)
 - B'. La vera giustizia (15,1-17,10)
- A1'. L'accoglienza del Regno (17,11-18,30)
- A2'. Gesù, il re contestato (18,31-19,46)
- A3'. La venuta di Cristo è vicina (19,47-21,38)

La sezione sulla *vera giustizia* inizia con «le parabole della misericordia», senza dubbio la pagina più conosciuta dello *Scriba mansuetudinis Christi*, come Dante ebbe a definire Luca. Anche la struttura retorica della sezione mette in luce il ruolo di Lc 15:

15,1-32: Accogliere il fratello peccatore che si pente
(*Tornato dal lavoro dei campi,
non inorgogliarsi di non aver disobbedito ai comandamenti del padre*)
AI FARISEI

16,1-8: L'amministratore scaltro si procura amici con il danaro:
conta sulla misericordia
AI DISCEPOLI

16,9-13: *L'idolo del danaro*
AI DISCEPOLI

16,14: I farisei, che erano attaccati al danaro,
ascoltavano tutte queste cose e si beffavano di lui.

16,15-18: *L'idolo della Legge*
AI FARISEI

16,19-31: Il ricco stolto non si fa amici con il danaro:
conta sulla Legge
AI FARISEI

17,1-10: Perdonare il fratello che si pente
(*Tornato dal lavoro dei campi,
non inorgogliarsi di aver fatto tutto quanto era comandato*)
AI DISCEPOLI

⁵ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (RBib 7), EDB, Bologna 1994, ²2003. Tutta l'analisi qui è riprodotta è presa da questo commentario.

¹¹ Disse ancora:

«Un uomo aveva due figli. ¹² Il più giovane dei due disse al padre:

– Padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta.

Ed egli divise tra loro le sue sostanze. ¹³ Pochi giorni dopo, il figlio più giovane, raccolte tutte le sue cose, partì per un paese lontano e là sperperò il suo patrimonio vivendo in modo dissoluto.

¹⁴ Quando ebbe speso tutto, sopraggiunse in quel paese una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno. ¹⁵ Allora andò a mettersi al servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei suoi campi a pascolare i porci. ¹⁶ Avrebbe voluto saziarsi con le carrube di cui si nutrivano i porci; ma nessuno gli dava nulla. ¹⁷ Allora ritornò in sé e disse:

– Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! ¹⁸ Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: “Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; ¹⁹ non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati”.

²⁰ Si alzò e tornò da suo padre.

Quando era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò. ²¹ Il figlio gli disse:

– Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio.

²² Ma il padre disse ai servi:

– Presto, portate qui il vestito più bello e fateglielo indossare, mettetegli l’anello al dito e i sandali ai piedi. ²³ Prendete il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, ²⁴ perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato.

E cominciarono a far festa.

²⁵ Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica e le danze; ²⁶ chiamò uno dei servi e gli domandò che cosa fosse tutto questo. ²⁷ Quello gli rispose:

– Tuo fratello è qui e tuo padre ha fatto ammazzare il vitello grasso, perché lo ha riavuto sano e salvo.

²⁸ Egli si indignò, e non voleva entrare. Suo padre allora uscì a supplicarlo.

²⁹ Ma egli rispose a suo padre:

– Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai disobbedito a un tuo comando, e tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici.

³⁰ Ma ora che è tornato questo tuo figlio, il quale ha divorato le tue sostanze con le prostitute, per lui hai ammazzato il vitello grasso.

³¹ Gli rispose il padre:

– Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ³² ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato».

La parabola del «figliol prodigo» o, molto meglio, del «padre misericordioso» – dal momento che il protagonista non è il figlio che se ne va a sperperare i beni della sua

eredità, ma il padre che attende con fiducia il ritorno del figlio e alla fine lo riammette nella sua casa – è certamente una delle pagine “eterne” di Luca e di tutti e quattro i vangeli canonici *tout court*. Si è detto di tutto a suo riguardo e forse un po’ più di rigorosa essenzialità non nuocerebbe alla sua corretta interpretazione.

Cominciamo subito dalla sua struttura retorica, che serve a mettere in evidenza i punti nevralgici della grande capacità narrativa di Luca.

- «Un uomo	aveva	due figli.
- ¹² Il più giovane dei due	disse	al PADRE:
. Padre,	dammi	la parte di patrimonio che mi spetta.
. Ed egli	divise	tra loro le sue sostanze.
	¹³ Pochi giorni dopo,	
	raccolte	tutte le sue cose,
		il figlio più giovane partì per un paese lontano
	e là sperperò	il suo patrimonio
	vivendo in modo dissoluto.	
- ¹⁴ Quando ebbe speso tutto,	sopraggiunse	una grande carestia in quel paese
. ed egli cominciò		<i>a trovarsi nel bisogno.</i>
¹⁵ Allora	andò a mettersi	al servizio di uno degli abitanti di quella regione,
. ed egli lo mandò	nei suoi campi	<i>a pascolare i porci.</i>

= ¹⁶ Avrebbe voluto riempirsi la pancia
: con le carrube di cui si nutrivano i porci;
MA NESSUNO GLI DAVA NULLA. ¹⁷ Allora ritornò in sé e disse:
: Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza
= e io qui muoio di fame!

+ ¹⁸ Mi alzerò,	andrò	da mio padre
: e gli dirò:		“Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te;
- ¹⁹ non sono più degno		di essere chiamato tuo figlio.
. <i>Trattami</i>		<i>come uno dei tuoi salariati”.</i>
²⁰ Si alzò	e tornò	da suo padre.
. Quando era ancora lontano,		suo padre lo vide, ebbe compassione,
. gli corse incontro,		gli si gettò al collo e lo baciò.
: ²¹ Il figlio gli disse:		– Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te;
- non sono più degno		di essere chiamato tuo figlio.

²² Ma il padre disse ai servi:
= Presto, *portate* il vestito più bello e fateglielo indossare,
DATE L’ANELLO ALLA SUA MANO e i sandali ai piedi.
= ²³ *Portate* il vitello grasso, ammazzatelo.

. Mangiando, <i>facciamo festa,</i>		
- ²⁴ perché questo mio figlio	era morto	ed è tornato in vita,
-	era perduto	ed è stato ritrovato.
. E cominciarono a far festa.		

- ²⁵ Il figlio maggiore era nei campi.
- Al ritorno, quando fu vicino a casa, udi *la musica e le danze;*
- ²⁶ **chiamò** uno dei servi e gli domandò che cosa fosse.
²⁷ Quello gli rispose:
+ Perché tuo fratello è arrivato
E TUO PADRE HA FATTO AMMAZZARE IL VITELLO GRASSO,

	+ perché	sano e salvo	lo ha riavuto.
- ²⁸ Allora		si indignò,	e non voleva entrare.
- Allora		suo padre uscendo	chiamò suo figlio.
<hr/>			
	+ ²⁹ Ma egli rispose a suo padre:		
	+ Ecco, da tanti anni	TI SERVO	e non ho mai disobbedito a un tuo comando,
	: e tu non mi hai mai dato un capretto		per far festa con i miei amici.
	= ³⁰ Ma ora che è tornato	QUESTO TUO FIGLIO,	
	= che ha divorato	le tue sostanze con le prostitute,	
	<u>TU HAI AMMAZZATO PER LUI IL VITELLO GRASSO.</u>		
	+ ³¹ Gli disse:		
	+ FIGLIO, tu sei sempre con me		e tutto ciò che è mio è tuo;
	: ³² <i>ma bisognava far festa</i>		e rallegrarsi,
	= perché	QUESTO TUO FRATELLO era morto	ed è tornato in vita,
	=	era perduto	ed è stato ritrovato.
<hr/>			

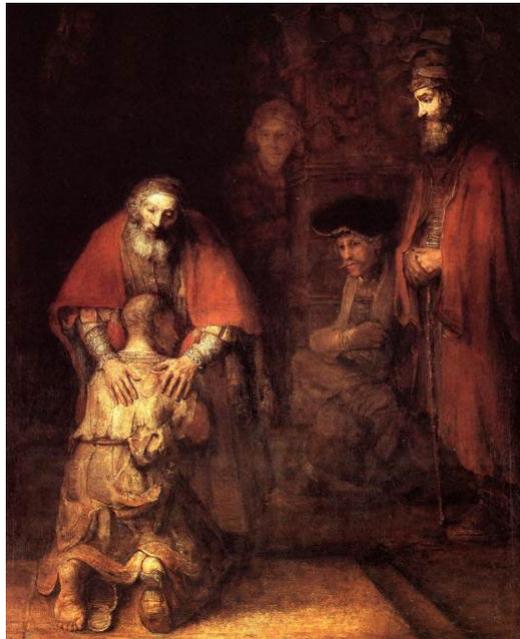
Le due parti della parabola (vv. 11-24 e 25-32) sono strettamente collegate tra loro. L'indizio più evidente è la simmetria dei brani dei vv. 16-17 e 29c-30a. Infatti i primi membri dei segmenti centrali («nessuno gli dava» e «mai mi hai dato...») riprendono lo stesso verbo «dare» accompagnato da una negazione assoluta. Inoltre, la stessa opposizione tra «salarati» e figlio («io») in 17b si ritrova tra «io ti servo» e «tuo figlio» (29c e 30a); ma i ruoli sono capovolti, perché prima è il minore che non ha pane, mentre poi è il maggiore al quale non si dà neppure un capretto, mentre il minore fa festa. Anche la costruzione sintattica del v. 17b e v. 29b mette in parallelo i salarati e i figli («quanti salarati... e io» e «da quanti... io ti servo, e a me...»). In opposizione con le due ricorrenze negative di «dare» (16b e 29d), le parole del padre ai servi (22-23a) sono centrate su una terza ricorrenza di questo stesso verbo.

Questi tre luoghi segnano l'organizzazione dell'insieme del passo. Ma queste tre ricorrenze di «dare» non sono le uniche: il passo comincia quasi con la quarta ricorrenza di questo verbo (12b, all'imperativo come al centro del testo). Data la figura concentrica formata dai tre «dare» dei vv. 16b, 22e e 29d, sarebbe difficile non porre l'ipotesi che il «dare» iniziale (12b) potrebbe avere il suo corrispettivo nella posizione simmetrica alla fine del passo. E infatti, a «dammi» del v. 12b corrisponde «è tuo» del v. 31b, tanto più che il soggetto, «tutto ciò che è mio» indica «la parte del patrimonio che [...] spetta» (v. 12b) al maggiore. Mentre agli estremi e al centro il padre dà, in alternanza ciascuno dei due figli constata, o crede di constatare, che non gli viene dato.

Il passo è dunque di costruzione concentrica: il centro generale è dato dai vv. 22-23a e i vv. 16-17 e 29-30a sono i centri dei due versanti. La funzione strutturante di questa figura è sottolineata dal fatto che i tre centri principali del passo sono accompagnati dalle tre (sole) ricorrenze di «mangiare» (16a. 23b. 30a). Il nesso tra «dare» e «mangiare» è esplicito nei tre casi. Si tratta di «dare da mangiare».

La prima parte della frase che alla fine il padre rivolge al maggiore, «tu sei sempre con me» (v. 31b), si oppone all'inizio (v. 13) a «partì per un paese lontano». Le due ricorrenze di «tutto» (πᾶς) all'inizio (vv. 13a e 14a) che indicano la parte del minore corrispondono al «tutto» e al «sempre» (πάντοτε) del v. 31; sono le uniche quattro ricorrenze di queste parole di stessa radice in tutto il passo.

L'atteggiamento del padre e quello del maggiore verso il figlio minore sono contrapposti: «rabbia» (v. 28) invece di «commozione» (v. 20a), allontanamento invece di contatto fisico; l'opposizione dei verbi «lo vide» (v. 20a) e «udi» (v. 25a) sottolinea il fatto che il padre, visto il figlio, rifiuta di udire la fine del suo discorso mentre il maggiore, avendo udito i segni della festa, rifiuta di vedere il fratello. In compenso, l'atteggiamento del padre è lo stesso verso i suoi due figli: va incontro a ciascuno di essi (vv. 20b e 28).



REMBRANDT HARMENSZOOM VAN RIJN, *Il ritorno del figliol prodigo* (1668). © Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo.

PER LA NOSTRA VITA:

1. «Il ritorno del figliol prodigo» è un dipinto di 262×206 cm, realizzato nel 1668 dal pittore REMBRANDT HARMENSZOOM VAN RIJN e conservato al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo.

La scena rappresentata è la conclusione della parabola. Il figlio prodigo, pentito e ritornato a casa, vestito di stracci logori, è in ginocchio dinnanzi al padre. Il padre lo accoglie con gesto amorevole e quasi protettivo. Sulla destra, un personaggio – identificato col figlio maggiore – osserva quanto sta accadendo, mentre sullo sfondo stanno due altre figure non identificate.

La luce scivola dai personaggi secondari per soffermarsi sulla scena principale e catturare così l'attenzione dell'osservatore, che si trova con gli occhi alla stessa altezza del figlio pentito, come se il pittore volesse suggerire un'identificazione tra finzione e realtà.

Il particolare più importante sono le mani del Padre misericordioso. Se le si osservano attentamente si vede subito che non sono uguali. La mano destra del padre è femminile, mentre la mano sinistra è maschile: il Dio che accoglie tutti non è solo il «nostro Padre», ma è anche la «nostra Madre», Lui è il tutto. Un altro particolare notevole sono gli occhi del Padre, occhi di cieco: il Padre ha consumato gli occhi nel piangere e nello scrutare l'orizzonte in attesa del ritorno del figlio.

Rappresentazione profonda e paradossale del Padre misericordioso che sta al centro della parabola lucana.

2. Ma fra tutte; fra tutte e tre ecco la terza parabola che avanza.
 E quella lì, bambina, quella terza parabola della speranza,
 Non solo è nuova come il primo giorno.
 Come le due altre
 Sue sorelle.
 E nei secoli sarà nuova,
 Così nuova fino all'ultimo giorno.
 Ma da millequattrocento, da duemila anni che serve,
 E che è stata raccontata a innumerevoli uomini,
 [...] a meno di avere un cuore di pietra, bambina, chi la sentirebbe senza piangere?
 È la parola di Gesù che è arrivata più lontano, bambina.
 È quella che ha avuto la più alta fortuna
 Temporale. Eterna.
 Ha risvegliato nel cuore chissà che punto di rispondenza
 Unica.
 Così essa ha avuto una fortuna.
 Unica.
 Essa è celebre perfino tra gli empi.
 Essa ha trovato, perfino là, un punto d'entrata.
 Sola forse e rimasta piantata nel cuore dell'empio
 Come un chiodo di tenerezza.
 Ora egli disse: *Un uomo aveva due figli:*
 E chi la sente per la centesima volta,
 È come se fosse la prima volta.
 Che la sentisse.
Un uomo aveva due figli. Essa è bella in Luca. È bella dappertutto.
 Non è solo in Luca, è dappertutto.
 È bella sulla terra e nel cielo.
 È bella dappertutto.
 Solo a pensarci, un singhiozzo vi sale alla gola.
 È la parola di Gesù che ha avuto la più grande risonanza
 Nel mondo.
 Che ha trovato la risonanza più profonda
 Nel mondo e nell'uomo.
 Nel cuore dell'uomo.
 Nel cuore fedele, nel cuore infedele. [...]
Un uomo aveva due figli. Di tutte le parole di Dio
 È quella che ha destato l'eco più profonda,
 Più antica.
 Più vecchia, più nuova.
 Più novella.
 Fedele, infedele.
 Conosciuta, ignota.
 Un punto d'eco unico.
 È la sola che il peccatore non ha mai fatto tacere nel suo cuore.

Tale è questa parola. È una parola che accompagna.
 Segue come un cane.
 Che viene picchiato, ma resta.
 Come un cane maltrattato, che torna sempre.
 Fedele essa resta, torna come un cane fedele.
 Avete un bel prenderla a calci e a bastonate.
 Fedele essa stessa di una fedeltà
 Unica,
 Così accompagna l'uomo nei suoi più grandi
 Eccessi.
 Non c'è bisogno di occuparsi di lei, e di portarla. È lei.
 Che si occupa di voi e di portarsi e di farsi portare.
 È lei che segue, è una parola al seguito, è un tesoro che accompagna.
 Le altre parole di Dio non osano accompagnare l'uomo
 Nei suoi più grandi
 Eccessi.
 Ma in verità questa qui è una svergognata.
 Tiene l'uomo per il cuore, in un punto che lei sa, e non lo lascia.
 Non ha paura. Non ha vergogna.
 E per lontano che vada l'uomo, quest'uomo che si perde,
 In qualsiasi paese,
 In qualsiasi oscurità,
 Lontano dal focolare, lontano dal cuore,
 E quali che siano le tenebre in cui sprofonda,
 Le tenebre che gli velano gli occhi,
 Sempre una luce veglia, sempre una fiamma veglia, un punto
 di fiamma.

[...] Essa ha per così dire e anche realmente gettato una sfida al peccatore.
 Gli ha detto: Dovunque andrai, io andrò.
 [...] Un punto doloroso resta, un punto di pensiero, un punto di inquietudine.
 Un germoglio di speranza.
 Una luce non si spegnerà ed è la Parabola terza,
 la terza parola della speranza. *Un uomo aveva due figli.*⁶

3. Gratuità allo stato puro, libertà di un amore inaudito.
 Contempliamo. È la trasparenza.
 Misericordia del padre
 sulla fame e ingratitudine del figlio ritornato,
 sul risentimento di quello rimasto a servirlo.
- Nei piedi del fuggiasco i pittori
 hanno narrato la dissipazione e la strada;
 negli occhi del padre la compassione.

⁶ CH. PÉGUY, *I misteri: Giovanna d'Arco, La seconda virtù, I santi innocenti*, Traduzione di M. CASSOLA, Con una presentazione di G. BOGLIOLO (Jaca Letteraria 19), Jaca Book, Milano 1978, ²1984, pp. 240-244.

Nel suo mantello, l'abbraccio muto
della misericordia.
Una mano di madre e una mano di padre,
tenerezza e forza per la festa del suo ritorno.
Lui non era arrivato là per amore,
la fame, la memoria lo avevano spinto.

Siamo fragili come il dissipatore
E abbiamo bisogno che queste mani
ci custodiscano nei nostri ritorni. Sempre.
Siamo "servi" rigorosi come il figlio rimasto.
Scontenti, giudicanti.
E quelle mani ci aiutano a portarci al banchetto.
Dentro la casa, dentro all'Amore del Padre.

Discutiamo dopo duemila anni
su una questione.
L'altro figlio non era contento.
Il rigore, la servitù fedele
tratteggiati con occhi di interrogazione e rimprovero.
Distanza.
Protestò, si lamentò del cuore troppo grande del padre,
gli rimproverò di non aver fatto giusti i conti.
Mai sapremo se quell'invito del padre
di affiancarsi al banchetto e alla festa
sia stato accolto.

Il dissipatore, l'affamato fuggiasco
che ritornò indietro con un buon calcolo,
viene vestito di nuovo, e con l'anello al dito
sta a banchetto col padre.

Tutti e due li chiama il Padre.
Invitandoli al banchetto della misericordia.
Per farli rinascere a "figli".⁷

4. *Amazing grace*⁸

JOHN NEWTON (1725-1807) era un capitano della marina americana che portava gli schiavi dall'Africa negli States. Egli si convertì durante uno di questi viaggi: ritornò in Africa, portando indietro e liberando quegli schiavi che stava portando in America.

*Amazing grace, how sweet the sound
that saved a wretch like me!
I once was lost but now I'm found,
was blind but now I see.*

T'was grace that taught my heart to fear,

Sorprendente grazia, com'è dolce il suono
che ha salvato un disgraziato come me!
Un tempo ero perso, ma ora mi sono ritrovato,
ero cieco, ma ora ci vedo.

Fu la grazia a insegnare al mio cuore a temere

⁷ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

⁸ La melodia di questo inno fu presa da un'originaria canzone folk americana, *Loving Lambs*. La sua prima pubblicazione è stata trovata in un libro dal titolo *The Virginia Harmony*, compilato da James P. Carrell e David S. Clayton, pubblicato nel 1931 in Winchester, VA.

*and grace my fears relieved;
how precious did that grace appear
the hour I first believed.*

*The Lord has promised good to me,
his word my hope secures;
he will my shield and portion be,
as long as life endures.*

*Through many dangers, toils and snares
I have already come;
'tis grace hath brought me safe thus far,
and grace will lead me home.*

*When we've been there ten thousand years,
bright shining as the sun;
we've no less days to sing God's praise
than when we'd first begun.*

*[Amazing grace has set me free
To touch, to taste, to feel
The wonders of accepting Love
Have made me whole and real.*

*Amazing grace, how sweet the sound
that saved a wretch like me!
I once was lost but now I'm found,
was blind but now I see.]*

L'inno consisteva originariamente di sei strofe e aveva come titolo *Faith's Review and Expectation*. In quella versione, al posto delle ultime due strofe, ve n'erano altre due:

*Yes, when this heart and flesh shall fail,
and mortal life shall cease,
I shall possess within the veil,
a life of joy and peace.*

*Yes, when this heart and flesh shall fail,
and mortal life shall cease,
I shall possess within the veil,
a life of joy and peace.*

e la grazia cacciò le mie paure;
quanto preziosa quella grazia fece apparire
l'ora in cui per la prima volta ho creduto.

Il Signore mi ha promesso del bene,
la sua parola assicura la mia speranza;
egli sarà il mio scudo e la mia sorte
per tutto il tempo di mia vita.

Attraverso molti pericoli, fatiche e tranelli
già sono passato;
è stata la grazia finora a portarmi in salvo
e la grazia mi accompagnerà a casa.

Fossimo anche stati là diecimila anni,
smaglianti di luce come il sole,
non avremmo avuto meno giorni per lodare Dio
di quanto abbiamo iniziato.

[La stupefacente grazia mi ha messo in libertà
di toccare, di saggiare, di sentire
i miracoli di accettare l'Amore
mi hanno reso sano e salvo.

Sorprendente grazia, com'è dolce il suono
che ha salvato un disgraziato come me!
Un tempo ero perso, ma ora mi sono ritrovato,
ero cieco, ma ora ci vedo.]

Sì, quando cuore e carne cesseranno
e finirà questa vita mortale,
io possederò entro il velo
una vita di gioia e di pace.

Sì, quando cuore e carne si disgregheranno
e cesserà questa vita mortale,
io possederò entro il velo
una vita di gioia e di pace.

5. [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 pe 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”.⁹

6. La divina tenerezza è sobria e discreta. Non disserta su se stessa. Non prende le idee per azioni. Non si perde in sublimità.

Si trasmette da corpo a corpo, attraverso lo sguardo, la mano, la semplice presenza, l'ascolto benevolo e gioioso. S'allieta del prossimo, senza nulla esigere da esso. Scambia senza cercare profitto. Dona senza aspettare alcun riscontro.

È l'umanità ingenua e semplice. Può fare a meno di tutto, persino delle parole.

Permette all'uomo di sopportare se stesso nell'attraversata talora terribile della vita.¹⁰

⁹ Da una conferenza pronunciata nelle Università di Cracovia, Capetown e Gerusalemme nel 1997-1998, pubblicata su «Les Cahiers de L'Herne», pubblicata in J. DERRIDA, *Tra dono e perdono*, «La Repubblica» 10 ottobre 2004, 34.

¹⁰ M. BELLET, *Il corpo alla prova o della divina tenerezza*, Traduzione dal francese di E. D'AGOSTINI (QdR 52), Servitium Editrice, Gorle BG 1996, ²2000, p. 37.