

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SECONDA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Comincia con questa domenica una panoramica “catechetico-celebrativa” dedicata alla rivelazione di Dio nella storia di questo universo e in dialogo con la nostra umanità, grani di sabbia dispersi nel divenire di un cosmo infinitamente finito o, se si vuole, limitato dalle sue dimensioni infinite. È stato calcolato che se dovessimo computare il tempo dell’universo e il tempo in cui è cominciato ad apparire una qualche forma di umanizzazione, ponendo la storia dell’universo al valore di un anno siderale (che dura 365,256363051 giorni mediamente ovvero 365^d 6^h 9' 9,77"), il tempo dell’umanizzazione sarebbe di poco superiore a tre secondi!

Davanti a questo mistero, nasce immediata e profonda la domanda posta dal Sal 8:

² **ADONAI**, nostro Signore, quant’è glorioso il tuo nome su tutta la terra!

Voglio servire ^a la tua maestà sopra il cielo,

³ con la bocca dei “poppanti” e “lattanti” ^b [...]

⁴ Quando contemplo il tuo cielo, opera delle tue dita,

La luna e le stelle che vi hai fissato:

⁵ che è mai il mortale? eppure di lui ti ricordi!

Che è mai un figlio d’Adamo? eppure di lui ti curi!

⁶ L’hai fatto di poco inferiore agli dei,

l’hai coronato di gloria e splendore...

E la riflessione sugli inizi e sulla fine del tutto sprofonda nel “tempo” di Dio che precede e prosegue il fluire inarrestabile del divenire di questo universo. Si legga questa stupenda pagina di André Neher (1914-1988), un pensatore francese che ha unito il *logos* della filosofia europea alla *memrā*⁷ («parola») biblica:

« La Bibbia ebraica inizia non con la prima lettera dell’alfabeto, ma con la seconda, con il *bet* – *b^rrēšit*. Con la Genesi, non è la storia che comincia: è la parusia di una storia già matura che comporta in sé i resti, forse i frantumi, ma anche i germi stimolanti e soprattutto le realtà definitivamente perdute dell’Alfa anteriore. Nessun punto Omega può pretendere di raccogliere in sé il tutto della storia, poiché non può riferirsi, all’altro capo, se non a un punto secondo: il punto d’origine gli sfuggirà sempre, forse senza possibilità di ritorno, forse anche perché l’Alfa non apparirà – non potrà apparire – se non dopo l’Omega. Nella concezione ebraica, la storia biblica rimane aperta dall’A alla Z. A non è l’inizio, ma l’anteriore. E Z non è la fine, ma l’apertura. La grande affermazione ebraica è che Omega non è né la fine, né il centro, né la svolta decisiva. La lettera ultima dell’alfabeto ebraico è il *taw*, segno del *futuro della seconda persona*, coinvolgimento quindi dell’uomo interpellato in un avvenire infinitamente aperto. Un meta-Omega è sempre possibile e nessuno può provvederne né predirne il nuovo incantesimo. Il che significa che, al limite, Omega non apparirà mai, allo stesso modo che, all’altro capo, Alfa non è mai apparso. Alle due porte opposte della storia, l’ingresso resta libero, ed anche l’uscita. La Genesi e l’Esodo sono rischi infiniti ed eterni. E lo sono anche la vita e la morte, queste genesi e questi esodi dell’individuo e delle collettività, in tutti i momenti della loro storia».¹

^a Vocalizzo le consonanti del TM consonantico *ʾāšar^rtānnāh* invece di *ʾāšer t^rnāh* dei massoreti.

^b Sono due titoli per *Šaḥar* e *Šalim*, la stella del mattino e quella della sera, nella mitologia cananaica attestata ad Ugarit (KTU 1.23, 23s).

¹ A. NEHER, *L’esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Traduzione di G. CESTARI, Introduzione di S. QUINZIO (Dabar. Saggi Teologici 2), Marietti 1820, Genova 1983, 1997², p. 238 [originale francese del 1970].

LETTURA: Sir 18,1-2a. 4-9a. 10-13

Il Siracide pone non pochi problemi dal punto di vista testuale. Per semplificare potremmo dire che il primo testo, edito da *ʿhōšū^{ac} ben Sîrā*² verso il 180 a.C. in ebraico (= H_I), ha subito due importanti trasformazioni.

La prima fu la versione greca per mano del nipote che – stando alle parole del prologo – fu perfezionata attorno al 116 a.C. in Egitto, verosimilmente ad Alessandria (= G_I). Dal momento che le idee del nonno erano proto-sadducee, e non potevano essere diversamente che così essendo *ʿhōšū^{ac} ben Sîrā* un sacerdote di Gerusalemme, il nipote – di idee ormai farisaiche – ha cercato di cambiare con qualche colpo di pollice l’orientamento del testo che stava traducendo (da sempre vale l’adagio: *traduttore traditore!*).

La seconda trasformazione fu un ampliamento che la versione greca del nipote ebbe a subire nel primo secolo a.C. e nel primo secolo d.C., sempre per influsso farisaico, producendo un testo greco più lungo (= G_{II}), che in seguito fu pure retro-verso in ebraico (= H_{II}).

Un secondo plesso di problemi nasce dal fatto che il Siracide, nonostante fosse molto amato dalla tradizione farisaico-rabbinica,³ è stato tramandato come libro deuterocanonico solo dalla Chiesa e non dalla Sinagoga. Di conseguenza, il libro – chiamato da s. Girolamo *Ecclesiastico* alla pari di tutti gli altri deuterocanonici letti solo nella Chiesa – è giunto a noi in greco, mentre il testo ebraico andò a perdersi... almeno sino alla fine del XIX secolo.

Dal 1896 al 1900 cominciarono a ritornare alla luce nella *g^enîzāh* (o sacrestia) di una sinagoga “qaraita” del Cairo i frammenti di quattro manoscritti ebraici del Siracide (A, B, C, D), di valore scadente, cui se ne aggiunse uno un po’ migliore nel 1931 (E), tutti databili tra il X e il XII secolo. La grotta seconda di Qumrān (2Q18) diede due piccoli frammenti antecedenti il 68 d.C. e la versione greca di uno dei salmi che si trovano in Sir 51 (11QPs^a = Sir 51,13-20 e 30b). Negli anni 1958-1960 altri fogli provenienti dai manoscritti B e C furono identificati. Stupefacente fu la scoperta nel 1964 di un frammento (Sir 38,27 – 44,17) a Masada, risalente a un rotolo della prima metà del I sec. a.C. E infine un altro foglio del manoscritto C, giacente nella Cambridge University Library fu identificato nel 1982. Il che significa che, oggi, noi possediamo – con manoscritti di diverso valore – circa il 75% del testo ebraico (2000 righe delle 3.221 presenti nel manoscritto greco Vaticano).

Purtroppo, non ci è giunto alcun manoscritto ebraico comprendente il passo odierno. Vi sono delle aggiunte del G_{II} (vv. 2b-3 e 9b), che segnalo nella mia versione per correttezza, ma *giustamente* non sono lette nella liturgia, sebbene siano riportate nel nuovo testo ufficiale della CEI (2008), che in nota ha anche gli ulteriori ampliamenti della *Vulgata* (presi dalla *Vetus Latina*). Mi rimane invece incomprensibile la cesura a metà del v. 13, che spezza il pensiero di Siracide con l’illustrazione di che cosa egli intenda per *ἔλεος κυρίου* «misericordia del Signore» nei confronti di ogni essere vivente e di Israele in particolare (vv. 13b-14).

Se sta la divisione del libro in diversi “trattati”, introdotti da un inno o da una riflessione sulla sapienza, il brano liturgico odierno potrebbe stare al termine della *Prima sezione* del *Quarto trattato*, nella posizione indicata dallo schema seguente:

16,24 – 23,27. 28: Secondo trattato – Dio e Creazione, essere umano e moralità

² Per la precisione il colofone del manoscritto ebraico B porta questo titolo con nome completo: *hokmat jēšū^{ac} ben-ʿelʿāzār ben-sîrāh* «Sapienza di Gesù ben El’azar ben Sira». Chissà perché l’*alef* finale è stato translitterato in greco con la lettera χ.

³ Cf le citazioni nei trattati del Talmud: *Hagigāh* 13a, *Niddāh* 16b e *Berakôt* 11b.

(a) 16,24 – 18,14: *sapienza divina e sapienza umana*

La sapienza esemplificata nella creazione (16,24-30)

I doni di Dio all'umanità (17,1-14)

Dio è giusto giudice (17,15-24)

«Ritorna al SIGNORE e abbandona il peccato» (17,25-29)

Gli umani a confronto con Dio (17,30 – 18,14)

(b) 18,15 – 20,26: *Precetti di vario genere*

(c) 20,27 – 23,27. [28]: *Il dovere di insegnare la sapienza*

[I vv. 2b-3 e il v. 9b, scritti in caratteri più piccoli, sono presenti solo nei manoscritti del gruppo GII. Il corsivo dei vv. 13b-14, invece, indica la parte di testo non compresa nella pericope liturgica. Non avendo l'originale ebraico, ove vi è κύριος in greco senza articolo, si deve presupporre che certamente equivalga all'יהוה ebraico. Per questo lo trascrivo come SIGNORE (in maiuscoletto).]

- ¹ Colui che vive in eterno creò l'universo intero:
^{2a} il SIGNORE soltanto sarà dichiarato giusto.
^{2b} E non ve n'è un altro oltre a Lui!
³ Misura il mondo con il palmo della mano
e tutto obbedisce al suo volere;
perché con la sua forza egli è Re di tutte le cose
e separa tra esse il sacro e il profano.
⁴ Nessuno potrà svelare le sue opere:
chi potrà indagare la sua grandezza?
⁵ Chi potrà misurare la potenza della sua maestà?
Chi potrà mettersi a narrare le sue misericordie?
⁶ [In conclusione,] nulla c'è da togliere e nulla da aggiungere,
né è possibile enumerare tutte le meraviglie del SIGNORE:
⁷ quando uno finisce, sta solo cominciando;
quando si fermasse, si sentirebbe sopraffatto.
⁸ Che è mai l'essere umano? E qual è la sua utilità?
Qual è il suo bene e quale il suo male?
⁹ Quanto al numero dei giorni di una persona,
cent'anni sono già molti,
ma la morte di ciascuno è al di là di ogni calcolo¹.
¹⁰ Una goccia dell'acqua del mare, un granello di sabbia:
così questi pochi anni rispetto all'eternità.
¹¹ Per questo, il SIGNORE è paziente con gli umani
e riversa su di loro la sua misericordia.
¹² Egli vede e sa che la loro inclinazione è cattiva:
per questo ha maggiorato il suo perdono.
¹³ La misericordia degli umani è per il loro prossimo,
ma la misericordia del SIGNORE per ogni essere vivente:
rimprovera, corregge, ammaestra
e riconduce qual pastore il proprio gregge.
¹⁴ *Prova compassione per quanti accettano la correzione*
e per quanti sono desiderosi dei suoi giudizi.

L'inno di Sir 18,1-14 esalta יהוה come giudice giusto e misericordioso. In opposizione all'essere umano che è «polvere e cenere» (Sir 17,32, citazione ben nota di Gn 18,27 e Gb 42,6), si erge Colui che è Eterno, che ha creato l'intero universo.

È vero che la Siriaca permetterebbe di correggere il greco *ἐκτίσεν* «creò» in *ἐκρίνευ* «giudicò»; ma è anche possibile mantenere il concetto che il creatore di tutto sia anche il solo che possa tutto giudicare. I vv. 1-2 – in realtà un unico verso poetico composto da due righe in parallelo – sono il titolo della sezione seguente che si articola in tre parti: a) i vv. 4-7, in cui si descrive l'impossibilità da parte degli umani di poter apprezzare pienamente lo splendore del creato; b) i vv. 8-10, con la ripresa di Sal 8,5, sottolineano in Sir antiteticamente la finitudine dell'essere umano; c) i vv. 11-14, infine, motivano la necessaria misericordia divina proprio a partire dall'umana compassionevole finitudine.

vv. 4-7: Con enfasi, le domande retoriche sottolineano l'impossibilità per gli umani di comprendere a fondo e quindi poter celebrare adeguatamente le opere di Dio; è un pensiero che ritorna spesso in Siracide (1,3. 6; 42,17; cf anche Sal 145,3; Gb 9,10). Il v. 6 richiama Sir 42,21:

*²¹Ha stabilito la forza della sua sapienza:
Egli è l'Unico dall'eternità!
Niente può essergli aggiunto o tolto,
e non ha bisogno di alcun consigliere.*

Nel presente contesto, è però l'opera di Dio che viene giudicata come un «canone» estetico e conoscitivo cui non si può né aggiungere né togliere alcunché.

L'immagine più originale in questa sezione è senza dubbio quella del v. 7, a partire dallo spunto offerto dalla finale del rigo precedente: «non è possibile enumerare le meraviglie del Signore: ⁷quando uno finisce, sta solo cominciando; quando si ferma, rimane perplesso» (cf anche Sal 77,12-13; 178,12).

vv. 8-10: La domanda di Sal 8,5 (cf anche Sal 144,5) introduce una delle lodi più grandi per l'essere umano presenti in tutta la Bibbia: «l'hai fatto di poco inferiore agli dei, l'hai coronato di gloria e splendore». Nel presente contesto, invece, pur non raggiungendo il registro satirico di Gb 7,17, serve a rimarcare la piccolezza davanti a Dio, soprattutto a mettere a fuoco la scelta etica (cf Gb 35,5-8). La piccolezza degli umani non è vinta dal numero degli anni di una vita: fossero anche cento, essi – confrontati con l'eternità di Dio – sarebbero solo «una goccia dell'acqua del mare, un granello di sabbia» (v. 10: cf Sir 1,2; 17,2; Sal 90,3-6).

vv. 11-14: Proprio sulla base di questa piccolezza e finitudine gli esseri umani hanno bisogno che Dio venga loro in soccorso con la sua *hesed* – *ἔλεος* – «misericordia». Se non ci fosse il perdono che nasce come il compimento del grande dono di Dio, non ci sarebbe possibilità di vita. Soltanto in questo “spazio” è possibile – per tutte le creature, non solo per gli umani – trovare la sorgente della vita e vedere la luce:

*⁶ Signore, il tuo amore è nel cielo,
la tua fedeltà fino alle nubi,
⁷ la tua giustizia è come le più alte montagne,
il tuo giudizio come l'abisso profondo:
uomini e bestie tu salvi, Signore.
⁸ Quanto è prezioso il tuo amore, o Dio!
Si rifugiano gli uomini all'ombra delle tue ali,
⁹ si saziano dell'abbondanza della tua casa:
tu li disseti al torrente delle tue delizie.
¹⁰ È in te la sorgente della vita,
alla tua luce vediamo la luce. (Sal 36,6-10).*

^{ADONAI} si comporta con gli umani con una *hesed*-ἔλεος-«misericordia» che va ben al di là di quanto è in grado di fare una persona umana con il suo vicino; ma per gli umani, il perdono e la misericordia divina diventano l'unica forza per vivere di misericordia e con misericordia. Quasi un anticipo di vangelo: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,36).

Si noti che nella conclusione dei vv. 13-14 l'oggetto della misericordia di ^{ADONAI} non è il suo popolo Israele, come normalmente nei contesti della teologia della *b'rît*, ma ἐπι πᾶσαν σάρκα «ogni essere vivente». Con questa particolare sottolineatura si possono citare altri testi (come Is 40,11; Ez 34,11-16; Sal 23; 80,2), ma senza perdere la peculiarità di questo passo. Solo Gv 10,11-18 nel NT sottolinea la particolare dimensione ecumenica del compito di questo pastore. Il che non significa perdere il primato di Israele, che è rappresentato da coloro che accettano il *mûsâr* «istruzione» secondo la *Tôrâh* (cf anche Sir 1,27; 4,17; 6,18; 8,8) e che «sono zelanti nei suoi precetti» (cf Sal 119,20. 30. 43. 52. 62. 75. 102. 106. 108. 120. 164. 175).

SALMO: Sal 135 (136),1-9

In Sinagoga il Salmo 136 è chiamato «il grande Hallel»: è la sola *litania* presente nel salterio biblico. Il suo ritornello *kî l'ôlām hasdô* «perché la sua tenerezza è per sempre» è idealmente la sintesi della teologia esodica. La relativa innovazione di questa composizione è di aver elencato in un'unica sequenza senza soluzione di continuità tutti i benefici compiuti da Dio per l'umanità e per Israele: dopo una serie "invitatoria" (vv. 1-3), l'inno ricorda la creazione (vv. 4-9) e l'esodo (vv. 10-22), con un'aggiunta alla sua presenza provvidente in ogni giorno della vita (vv. 23-25). Il versetto finale (v. 26) riprende come inclusione l'*incipit* della composizione.

**℟ Rendete grazie al Signore perché è buono,
perché il suo amore è per sempre.**

Rendete grazie al Dio degli dei,
perché il suo amore (*hesed*) è per sempre.
Rendete grazie al Signore dei signori,
perché il suo amore è per sempre.
Lui solo ha compiuto grandi meraviglie,
perché il suo amore è per sempre. ℟

Ha creato i cieli con sapienza,
perché il suo amore è per sempre.
Ha disteso la terra sulle acque,
perché il suo amore è per sempre.
Ha fatto le grandi luci:
perché il suo amore è per sempre. ℟

Il sole, per governare il giorno,
perché il suo amore è per sempre.
La luna e le stelle, per governare la notte,
perché il suo amore è per sempre. ℟

EPISTOLA: Rm 8,18-25

Il capitolo 8 della Lettera ai Romani è davvero uno dei vertici teologici e spirituali del NT. Dopo aver esposto il tema della seconda parte della lettera in 5,1-11, Paolo si è soffermato sulla singolarità della mediazione di Cristo, che con il suo *δικαίωμα* «atto di condono» ha introdotto nel mondo la «grazia» e la «vita» (*χάρις* e *ζωή*). Giunti a quel punto, si potrebbe insinuare una facile obiezione che porterebbe a stravolgere il pensiero di Paolo: se il peccato era un preludio alla grazia, «pecchiamo allora, così che possa abbondare la grazia» (cf 6,1). E ancora una seconda obiezione: se la *Tôrāh* doveva servire solo per dare coscienza del peccato, allora noi – non essendo più sotto la *Tôrāh* – siamo liberi di commettere peccati, perché senza più alcuna *legge*.

Ma qual è allora la funzione della *Tôrāh* per uno che crede in Cristo? c'è ancora una *Tôrāh* per lui?

Ecco così introdotto lo sviluppo dei capp. 6-8. Vi sono anzitutto tre ampie sezioni che introducono il vertice tematico del cap. 8, il cui titolo più adeguato potrebbe sarebbe «*Essere condotti dalla legge che è lo Spirito*»:

- i. Rm 6,1-14: con-morire con Cristo è morire al peccato e vivere per Dio
- ii. Rm 6,15 – 7,6: dalla schiavitù del peccato al servizio della giustizia
- iii. Rm 7,7-25: analisi esistenziale (a partire dall'esperienza esodica)

Il cap. 8 si lascia a sua volta suddividere facilmente in tre sezioni. Fino al v. 13, prevale il contrasto *σάρξ* ≠ *πνεῦμα* «carne ≠ spirito», sviluppato a diversi livelli di significato. Dal v. 14 al v. 30, invece, sono prevalenti (e mai prima presenti) i campi semantici della «filiazione», della «speranza» e della «gloria».

Comune a queste due prime sezioni è il ricorrente vocabolo *πνεῦμα* «spirito», che è il baricentro di Rm 8. Il v. 31 dà inizio a uno stilema retorico che cambia il tono della pagina, perché si passa da un registro didattico dimostrativo a una elevata tonalità innica. Quindi avremmo la seguente suddivisione:

- i. Rm 8,1-13: la nuova *Tôrāh* che è lo Spirito
- ii. Rm 8,14-30: lo Spirito e la speranza
- iii. Rm 8,31-39: il fondamento dell'amore di Dio

Il passo odierno si colloca nella seconda sezione, costruita con una struttura estetica e logica molto frequente nelle lettere paoline, in cui la parte iniziale e finale si richiamano, lasciando al centro lo sviluppo più importante dell'argomentazione (A-B-A').

Le due parti in parallelo stanno nei vv. 14-18 e 26-30, scandite in tre tappe:

- a) lo Spirito viene in aiuto al credente nella sua preghiera e nel suo «grido»: *abbà*, padre (vv. 14-15 e 26-27);
- b) lo Spirito ci rende figli nel Figlio Gesù, ci dona la *υιοθεσία*, noi siamo generati da Dio (vv. 16-17) per essere conformi all'immagine del suo Figlio (vv. 28-29);
- c) il terzo movimento apre gli orizzonti alla vita futura: in virtù di questa eredità filiale noi siamo chiamati alla pienezza della gloria (v. 18 e v. 30).

Come si nota, il v. 18 è propriamente la conclusione dello sviluppo precedente (vv. 14-18), mentre i vv. 19-25 costituiscono l'argomentazione centrale della seconda sezione del capitolo (8,14-30).

¹⁸ Io ritengo che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi.

¹⁹ Infatti, il desiderio della creazione aspetta la rivelazione dei figli di Dio. ²⁰ La creazione è stata sì sottoposta alla caducità – non da se stessa, ma a causa di colui che l’ha sottoposta – nella speranza ²¹ però che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione in vista della libertà della gloria dei figli di Dio. ²² Noi sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad ora; ²³ non solo questo, però.

Anche noi, possedendo le primizie dello Spirito, gemiamo in noi stessi aspettando la filiazione, la liberazione del nostro corpo. ²⁴ Noi difatti fummo salvati a modo di speranza: ora l’oggetto sperato, se è già visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? ²⁵ Però, se speriamo ciò che non vediamo, con perseveranza [lo] attendiamo.

Nella parte centrale della sezione (Rm 8,19-25) il pensiero procede con un duplice movimento:

a) vv. 19-22: «la creazione» (κτίσις si trova nei vv. 19. 20. 21 e 22; poi ritornerà solo nel v. 39, ma nel senso di «creatura»);

b) vv. 23-25: «noi» (è il soggetto dei vv. 23-25).

Questo duplice movimento, quasi dia-sistolico, è creato da un triplice passaggio argomentativo simmetrico:

A. v. 19: il desiderio della creazione che attende la rivelazione dei figli di Dio

B. v. 20: prende un nome preciso: ἐλπίς «speranza»

C. vv. 21-22: il contenuto di tale speranza consiste nell’essere liberata dalla schiavitù della corruzione per la libertà della gloria dei figli di Dio.

Da qui inizia il movimento simmetrico:

C'. v. 23: noi pure gemiamo nell’attesa della ἀπολύτρωσις «liberazione» del nostro corpo che è il compimento ultimo della filiazione;

B'. v. 24: per ora però viviamo questa realtà di salvezza solo al modo della speranza (ἐλπίς si trova ben 4 volte nel v. 24)

A'. v. 25: questa costanza porta a vivere in un’attesa paziente.

Vorrei sviluppare due temi portanti per questa parte centrale (ma alcune relazioni hanno un necessario riferimento ai vv. 14-18 e 26-30). Sono due temi importanti anche per illustrare il senso della chiamata che Dio rivolge a tutta l’umanità perché corrisponda al suo disegno d’amore: 1) la tipologia esodica; 2) la speranza, virtù del cammino.

I. La tipologia esodica

Vi sono molti vocaboli che richiamano direttamente l’esodo: Spirito, figli di Dio, eredi, condurre, servizio, liberazione...

a) δουλεία «schiavitù» / ἀπολύτρωσις «liberazione»

Paolo parla due volte in questi versetti di δουλεία «schiavitù» (vv. 15 e 21), vocabolo che nei LXX traduce l’ebraico ‘ăbôdāh, termine tecnico per indicare nell’Esodo la schiavitù di faraone e il servizio per ^{YADONAH} (cf Es 6,6; 14,5...). Per Paolo è già uno schema simbolico per parlare della schiavitù al peccato e delle sue conseguenze, come per la teologia esodica la schiavitù a Faraone era divenuta il tipo per ogni altra schiavitù.

Quanto ai temi della redenzione (v. 23) e della salvezza (v. 24), anch'essi sono divenuti ormai termini tecnici per parlare non solo della liberazione esodica, ma anche della liberazione dall'esilio (cf Es 6,5-7). Il tema dell'«essere liberati» (ἐλευθέρωθήσεται, v. 21) ha invece origine in ambito sociale e si applica soprattutto alla liberazione degli schiavi. Dio è soggetto di questo verbo solo in 2 Mac 1,27 (cf con Neh 1,10, in cui vi è il verbo parallelo λατροῦν). Paolo lo usa solitamente in senso profano e quando l'applica alla liberazione dal peccato, è sempre in concomitanza con il tema della δουλεία «schiavitù», spesso – come nel nostro caso – in parallelo con ἀπολύτρωσις «liberazione». Già il Giudaismo aveva collegato la nozione di libertà con la liberazione esodica (cf 2 Mac 1,27) e con il dono della legge sinaitica.

b) ἄγειν «condurre, (al passivo) essere condotti»

Anche questo verbo, con i suoi composti ἐξάγειν «uscire» e εἰσάγειν «entrare, condurre», è diventato un vocabolo tecnico per parlare dell'esodo. Il movimento esodico non è solo un «far uscire» e un «far entrare», ma anche un condurre lungo la strada del deserto (cf Sal 77,21; 78,52-54; Es 13,21; 15,22; Dt 8,2; 29,4; 32,12...).

Quando, nei LXX, ἄγειν è usato in modo assoluto, senza indicare il luogo ove Dio conduce, è sempre per indicare il cammino del deserto o il nuovo esodo del Secondo-Isaia (Es 15,13; Is 48,15; Sap 14,3). Ugualmente, nel presente contesto, il verbo è usato in modo assoluto, ma si sta parlando di un'altra terra della promessa. Di più, il cammino nel deserto indica tutte le premure con cui Dio viene incontro al suo popolo: si comprende allora il parallelo tra il v. 14 e il verbo συναντιλαμβάνεται «viene in soccorso», applicato al cammino del nuovo deserto da percorrere.

c) υἱοί / τέκνα θεοῦ «figli di Dio» e κληρονόμοι «eredi»

Più di una volta il tema è messo in relazione con l'elezione e l'alleanza (cf Lv 9,9-13; Dt 14,1-2; si veda anche l'ordine ricevuto da Mosè in Es 4,22-23 e soprattutto i testi di Os 11,1-4; Dt 32,5-6. 18; anche Ger 3,19 collega direttamente il tema della filiazione con quello dell'eredità).

Sono molti i testi che uniscono la tematica del «condurre» con quella della filiazione (cf Dt 8,2. 5; 32,6. 12; Ger 3,14. 19; 31,8. 9...). Con una differenza: in Paolo il verbo è al passivo. La differenza si spiega col fatto che in Paolo l'attenzione è centrata sul credente che deve lasciarsi guidare dallo Spirito, con una concezione della filiazione dinamico-esistenziale.

d) lo Spirito, guida del cammino

Nei testi esodici citati, è normalmente Dio il soggetto che guida. Ma nel salmo di lode di Is 63,7 – 64,11, in cui si ritrovano molti dei temi ricordati per questo passo di Rm 8, vi è un elemento nuovo e interessante: è lo Spirito di ^{ADONAI} a condurre Israele al riposo (Is 63,14), uno Spirito ormai interiorizzato (Is 63,11b). Ancora una volta si è quindi rinviati a una tipologia esodica, in questo caso una rilettura profetica di essa, composta nei primi decenni dopo il ritorno dall'esilio.

Si tratta di una rilettura del nostro momento escatologico con la tipologia esodica, un itinerario che va dal cammino del deserto sino all'approdo nella terra della promessa, che nel passo di Rm 8 diventa la gloria, la pienezza della redenzione del nostro corpo. In questo modo, trova il suo luogo e la sua conferma di contesto esodico anche il tema della nuova legge che è lo Spirito (Rm 8,2-4), la legge della nuova alleanza. Si potrebbe unire ulteriormente il tema della nuova legge che è lo Spirito e quello della filiazione citando un testo di *Cantico Rabbāh* (su Ct 8,2). Recita il testo:

«Io ti condurrò nella casa di mia madre» vale a dire il Sinai. Rabbi Berakia chiese: «Perché il Sinai si chiama “casa di mia madre”?». «Perché là i figli di Israele divennero figli neonati».

2. La speranza, virtù del cammino

In questo cammino verso la gloria, siamo invitati ad armarci di speranza, attendendo con pazienza il compimento di quella *νιοθεσία* «filiazione» e di quella liberazione che è solo iniziata in noi. In questo cammino noi abbiamo solo la *ἀπαρχή τοῦ πνεύματος* «la primizia della Spirito»: un *ἀρραβῶν* «pegno» (cf 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14), un anticipo di quella che sarà la gloria definitiva. Anche questo genitivo va inteso in senso esplicativo: la caparra è lo Spirito stesso, che permette di gridare *Abbà!* Padre (v. 15) a colui che ci guida sostenendo il nostro cammino con il suo aiuto (vv. 14 e 26) e apre la prospettiva futura della gloria, esprimendo questi gemiti (v. 26) che sono il segno di un anelito insaziabile. Siamo ancora nella sfera fisica (*τὸ σῶμα ἡμῶν*) e quindi partecipiamo alla vicenda di Cristo sul versante della sua passione e morte (v. 17: *συμπάσχομεν*).

Ciò significa essere salvati «a modo di speranza». L'accento di questa frase cade certamente sul complemento *τῇ ἐλπίδι* «a modo di speranza» più che non sul verbo: è un dativo che potrebbe essere interpretato anche come dativo strumentale («con la speranza»), oppure un dativo di luogo («sul fondamento della speranza») o anche come un dativo di comodo («a patto che speriamo»).

In questa situazione di non-visione della gloria, si inserisce l'altra virtù dell'attesa: la *ὑπομονή* che all'idea di speranza aggiunge la coloritura della «costanza (nella prova)» (cf Rm 5,3). Nel nostro cammino verso la gloria, tutta la creazione viene ad essere coinvolta con lo stesso desiderio di attesa: la *ἀποκαρδοκία*, che letteralmente significa «tirar fuori il collo» (per vedere se arriva qualcuno), che si trova anche in Fil 1,20, esprime bene questa tensione della creazione verso la gloria (cf il *midrāš* di Sap 10-19, in cui tutta la creazione partecipa alla rilettura dell'episodio esodico)

Come il peccato dell'umanità (cf Gn 1-11) aveva infranto ogni rapporto di pace all'interno della creazione, introducendo nel mondo la schiavitù della *φθορά* «corruzione», così anch'essa un giorno parteciperà della redenzione piena dei figli di Dio, introdotta nel mondo dall'Uomo nuovo, Cristo Gesù. È un'affermazione di cristocentrismo, attuato mediante il ricorso dello schema apocalittico dei «cieli nuovi e terra nuova» (Is 65,17; 66,22; ripreso da Ap 21,1; 2 Pt 3,13) e all'immaginazione grandiosa di questa partizione cosmica, che secondo l'apocalittica e la tradizione enochica era la fase necessaria perché nascesse l'epoca messianica (cf Is 26,17; 66,7-8).

Concludo, con due schegge di Paul Claudel: «Tutta la sofferenza che c'è in questo mondo non è il dolore dell'agonia, è quella del parto». ⁴ E ancora: «Dio non è venuto per sopprimere la sofferenza. Egli non è venuto neanche per spiegarla, ma è venuto per riempirla della Sua presenza». ⁵

VANGELO: Mt 6,25-33

Il «discorso della montagna» non ha bisogno di essere introdotto con troppe parole. La liturgia ambrosiana permette di assimilarlo con pacata profondità lungo il cammino quaresimale. Basti richiamare, nella struttura generale del discorso, il punto in cui si pone il passo odierno.

Mt 5-7 sta proprio nel mezzo del primo arco narrativo matteoano (Mt 4,23 – 11,30), in cui è presentata l'attività di Gesù a favore di Israele in parole e segni. L'intero discorso è centrato

⁴ P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Gallimard, Paris 1935, p. 225.

⁵ P. CLAUDEL, *Positions et propositions* (Œuvres Complètes 15), Gallimard, Paris 1959, p. 305.

sul “Padre nostro”. Anche quantitativamente si avrebbero per le parti A-D esattamente 56 righe dell’edizione Nestle-Aland su entrambi i pannelli simmetrici:⁶

A. 5,1-2: cornice – situazione

B. 5,3-16: *discorso introduttivo*

C. 5,17-20: *introduzione* alla sezione principale del discorso (Legge – Profeti)

D. 5,21-48: sezione principale: le antitesi

E. 6,1-6: la giustizia davanti a Dio

F. 6,7-8: sulla preghiera

X. 6,9-13: il «Padre nostro»

F'. 6,14-15: sulla preghiera

E'. 6,16-18: la giustizia davanti a Dio

D'. 6,19 – 7,11: sezione principale: ricchezza e povertà, preghiera

C'. 7,12: *conclusione* della sezione principale del discorso (Legge – Profeti)

B'. 7,13-27: *discorso conclusivo*

A'. 7,28 – 8,1a: cornice – reazione degli uditori

Con il passo odierno, ci si trova quindi nella sezione principale del discorso: in esso si motiva il senso della povertà proclamata nella prima beatitudine. Se Mt 6,21-24 offre il significato della povertà evangelica e la condizione per poterla vivere (la decisione per Dio e il rifiuto di mammona), nei vv. 25-34 si illustra – per così dire – la seconda parte della prima beatitudine ovvero come il regno di Dio si manifesta a chi ha il coraggio di affidarsi a tale povertà.

«²⁵ Per questo io vi dico: Non preoccupatevi della vostra vita, di quello che mangerete [o berrete],^{7a} né del vostro corpo, di quello che indosserete; la vita non vale forse più del cibo e il corpo più del vestito?

²⁶ Guardate gli uccelli del cielo come non seminano, né mietono, né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non valete forse più di loro? ²⁷ E chi di voi, per quanto si preoccupi, può aggiungere alla propria vita un solo cubito?

²⁸ E del vestito, perché vi preoccupate? Osservate come crescono i fiori del campo: non faticano e non filano,^{8b} ²⁹ eppure io vi dico che neanche Salomone, in tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. ³⁰ Ora, se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani si getta nel forno, non farà molto di più per voi, gente di poca fede?

⁶ Rimando al migliore commentario di Matteo, U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 1. Mt 1-7*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985, 2002⁵ (per la versione italiana: U. LUZ, *Vangelo di Matteo. 1: Introduzione, commento ai capp. 1-7*, Edizione italiana a cura di C. GIANOTTO [Commentario Paideia], Paideia Editrice, Brescia 2006).

^a Ambiguità difficile da risolvere. Hanno ἢ τί πίητε B W molti minuscoli, versioni antiche e padri. καὶ τί πίητε L Δ Θ 0233 (28 1071 l 858 l 1016 πίετε), molti minuscoli tra cui la maggioranza dei Bizantini, alcune versioni antiche, Basilio (metà testi) e Agostino (un terzo dei testi). Omettono il verbo (influsso di Lc 12,22?) ✠ alcuni minuscoli, molte versioni antiche, Diatessaron, Atanasio, Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Ilario, Gerolamo e Augustino (due terzi dei testi).

^b Abbastanza certo il testo adottato: ἀξάνουσιν οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν ✠¹ (B κοπιῶσιν) (Θ νήθουσιν οὐδὲ κοπιῶσιν) f¹ (33 κοπιῶσιν and νήφουσιν), presente anche nelle versioni antiche e nei padri. La forma testuale οὐ ξαίνουσιν οὐδὲ νήθουσιν οὐδὲ κοπιῶσιν è attestata da ✠^{*}; ἀξάνει οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει (influenzato da Lc 12,27) è attestato da L W Δ 0233, molti minuscoli tra cui la maggior parte dei Bizantini, e alcuni padri. La forma ἀξάνει solo nel minuscolo 1009.

³¹ Non preoccupatevi dunque dicendo: “Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?”. ³² Le genti vanno in cerca di tutte queste cose, ma il Padre vostro celeste sa che ne avete bisogno. ³³ Piuttosto, cercate prima il regno [di Dio] e la sua giustizia,^{9c} e tutto questo vi sarà dato in aggiunta.

³⁴ *E quindi non preoccupatevi del domani, perché il domani si preoccuperà di se stesso. Ad ogni giorno è sufficiente il suo affanno».*

Il passo è molto compatto e ben strutturato attorno a molti imperativi (vv. 25. 31 e 34: *μὴ μεριμνᾶτε* «non preoccupatevi»; v. 26 *ἐμβλέψατε* «guardate»; v. 28 *καταμάθετε* «osservate»; v. 33 *ζητεῖτε* «cercate»). Il testo risulta essere quindi più esortativo che didattico ed è di fatto strutturabile a partire da queste esortazioni. Una prima esortazione annuncia il tema (v. 25). Ad essa segue una prima opposizione tra gli uccelli del cielo e la preoccupazione umana per il cibo e per la vita (vv. 26-27). Poi è introdotto il tema del vestire, con una seconda opposizione tra i fiori del campo e gli *ὀλιγόπιστοι* «di poca fede» (vv. 28-30). Infine, nei vv. 31-33, la ripresa dell'esortazione di partenza del v. 25, a modo di conclusione e insieme di inclusione. Un po' defilato rispetto a questa compatta struttura sta il v. 34, che può quindi essere inteso come un ampliamento a riguardo della paura del domani (di fatto viene tagliato via dal brano liturgico).

v. 25: L'esortazione iniziale mette a fuoco il duplice registro attorno al quale si articola l'inutile preoccupazione umana: il cibo e il vestito. Bisogna ovviamente contestualizzare questo invito: esso riguarda coloro che hanno *già* da mangiare e hanno *già* un vestito a non rendere tale preoccupazione così soffocante da impedire di vivere la gioia dell'abbandono al Padre. Il cibo è a servizio della vita, come il vestito è a servizio del corpo, ma la cosa essenziale è saper scoprire in ogni scelta l'amore efficace del Padre per tutti i suoi figli e tramite tutti i suoi figli. La mano provvidente di Dio permette a tutti di godere la gioia dell'essenziale, se la mano fraticida del fratello non interviene a impedirne la solidale condivisione.

vv. 26-27: Il primo esempio guarda agli uccelli del cielo e, come il secondo esempio, è impostato sull'argomento rabbinico detto *qal wāhōmer* «dal leggero al pesante», noi diremmo un argomento *a fortiori*: se la mano provvidente di Dio arriva sino a questi esseri che valgono molto meno dell'uomo, *tanto più* si mostrerà efficace per coloro che si affidano solo alla sua mano. L'essere umano non può aggiungere alla sua vita neanche «un cubito» (circa 44,45 cm per l'unità di misura ebraica del tempo). L'immagine della lunghezza è poeticamente riuscita (cf Sal 36,9). Luca, riprendendo lo stesso *loghion*, annulla la vivezza popolare dell'immagine: «*Chi di voi, per quanto si preoccupi, può allungare anche di poco la propria vita?*» (Lc 12,25).

vv. 28-30: Il termine di paragone per il vestito è offerto dai «fiori di campo», con la bellezza policroma che risalta soprattutto in alcune stagioni nella Terra d'Israele, e da Salomone, evidentemente nella descrizione della sua ricca ed esuberante bellezza (cf soprattutto il *Cantico*). Il fatto che si rivolga agli *ὀλιγόπιστοι* «di poca fede» è importante per capire gli interlocutori di Matteo. Nel linguaggio rabbinico tannaitico le persone definite *m'hus'ere*

^c Testo difficile da stabilire. La forma testuale *difficilior τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* è attestata da L W Δ Θ 0233* (0233 *omette αὐτοῦ*), diversi mss minuscoli tra cui la maggior parte dei Bizantini, molti lezionari, versioni antiche e padri. La forma *τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* è attestata dal lezionario l 858. La più breve *τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* sta in Ν (B ha i due vocaboli in ordine inverso: *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) (1646 e copta *βασιλείαν αὐτοῦ*), con alcuni padri della chiesa. Hanno solo *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* 245 l 184, georgiana, Diatessaron, Crisostomo e Gerolamo; *τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* Giustino e Crisostomo (più della metà dei testi).

ʾāmānāh «di fede imperfetta» sono, ad esempio, quei figli di Israele che nel deserto avrebbero voluto raccogliere manna e quaglie anche di *šabbāt*. Matteo applica questa espressione a una comunità tiepida nella sua decisione di affidarsi pienamente alla parola del Maestro e alla mano provvidente di Dio.

vv. 31-33: La conclusione ritorna all'esortazione iniziale, aggiungendone una motivazione rilevante: fare dei beni materiali la massima preoccupazione per la propria vita è espressione di idolatria, ovvero è manifestare di non conoscere il vero Dio, come fanno appunto i pagani. Per i discepoli di Gesù, al contrario, conoscendo la tenerezza del Padre e il suo disegno di amore capace di vincere persino la morte, la prima e sola preoccupazione deve essere quella di realizzare la *giustizia del regno* (infatti l'espressione *τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* «il regno [di Dio] e la sua giustizia» è da considerarsi un'endiadi). Non bisogna decurtare il significato di questa «giustizia»: essa significa la corretta relazione con Dio, come è annunciata nelle “Beatitudini”, e insieme la corretta relazione con i fratelli, perché la fedeltà a Dio si mostra nella fedeltà al fratello, come dice in maniera molto forte anche il «Padre nostro»: *rimetti a noi i nostri debiti come/perché anche noi li rimettiamo ai nostri debitori* (Mt 6,12).

La preoccupazione per la vita non deve riguardare le cose materiali, ma il fine ultimo del «regno di Dio», della sua «signoria» sul mondo, perché anche gli umani comprendano la tenerezza del Padre e agiscano di conseguenza nel costruire i loro reciproci rapporti. Forse a chiarire questo punto è stato aggiunto anche il v. 34: «il domani si preoccuperà di se stesso», nel senso che mai mancherà la tenerezza del Padre. Il discepolo del regno di Dio deve affrontare le difficoltà di ogni giorno proprio sulla base di tale certezza: se lavora per il regno, Dio si preoccuperà di lui!

PER LA NOSTRA VITA

I. La pagina evangelica colpisce al cuore dei nostri giorni. Più volte ci parla di un “demone” della nostra vita – la preoccupazione, l'ansia – capace di distruggere e rendere la vita un inferno. Ci pone di fronte immagini che non esitiamo, nel nostro intimo, a valutare come “imperdonabile ingenuità”. Questa pagina, oggi come si potrebbe riscrivere per mantenere aperta la sfida di Gesù alle nostre umane preoccupazioni? La provvidenza del Padre, la sua cura e sollecitudine? O il nostro disincanto, la delusione, lo stress, la rincorsa folle in avanti, che nulla può essere più gustato e vissuto? Dio o mammona?

Il viaggio a cui ci conduce questa pagina evangelica è davvero insolito. Il nostro mondo è cambiato e noi provvediamo autonomamente alle nostre necessità, ai bisogni primari dell'esistenza. Ma il principio dell'affidamento di se stessi al Padre celeste rimane e ci coinvolge. La signoria sulle cose si dà nel distacco da esse, nel non “confinarsi” a cosa tra le cose.

L'ansia e la preoccupazione, che ritorna insistentemente in poche righe del Vangelo di Matteo ha la caratteristica di riprodursi, nel tempo, con continue metamorfosi. È esperienza dello spaesamento e della inquietudine, condizione umana spesso negata.

Esperienza chiaroscurale e crepuscolare, radicata nel terreno enigmatico e imprevedibile (non calcolabile) della condizione umana; come un'emozione, insomma, che ri-nasce infaticabilmente dall'interno: da questa interiorità verso la quale va il cammino misterioso...¹⁰

¹⁰ E. BORGNA, *Le figure dell'ansia* (Universale Economica Feltrinelli 1871), Giangiacommo Feltrinelli Editore, Milano 1998, 2007², p. 25.

2. Camaleontica... e in un'incessante metamorfosi la preoccupazione umana oggi ha un altro volto, quello della crisi.

Non sembra necessario giustificare la nostra convinzione di vivere oggi in una situazione di crisi; è ormai diventato un luogo comune, e come tanti luoghi comuni ci fa correre il pericolo di passarci sopra, senza andare a fondo. Ma se ciò accade sarà come passare sopra la nostra stessa vita. [...]

Il nostro compito è di fare solo ciò che in realtà già si fa, ma che non è facile confessare, a causa dell'indebito uso di una parola che è stata, un tempo, umile ed espressiva come tante altre e cioè l'attività umana chiamata meditazione. Si tratta di un'espressione umile che non denota alcun risultato ma semplicemente un'attività, un'inclinazione quasi, molto legata alla vita quotidiana, dato che la meditazione non è altro che la preoccupazione addomesticata. [...] È a tal punto legata alla vita quotidiana che non possiede al pari di questa un limite prefissato, né si compie in qualche opera o risultato e si giustifica solamente nella sua continua trasformazione, rendendosi a poco a poco più trasparente e chiara. Assomiglia insomma ad una confessione.¹¹

3. 29 settembre

«Non siate dunque inquieti per il domani, perché il domani avrà le sue inquietudini; a ciascun giorno basta la sua pena».

Bisogna combatterle come pulci, le tante piccole preoccupazioni per il futuro che divorano le nostre migliori forze creative. Ci organizziamo l'indomani nei nostri pensieri ma poi va tutto in modo diverso, molto diverso. A ciascun giorno basta la sua pena. [...]

In fondo, il nostro unico dovere morale è quello di dissodare in noi stessi vaste aree di tranquillità, di sempre maggior tranquillità, fintanto che si sia in grado di irraggiarla anche sugli altri. E più pace c'è nelle persone, più pace ci sarà in questo mondo agitato. [...] Se solo si potesse far capire alla gente che si può 'lavorare' alla propria pace interiore, e continuare a essere produttivi e fiduciosi dentro di noi malgrado le paure e le voci che circolano. [...] Da ieri sera ho potuto di nuovo sperimentare su me stessa quanto la gente soffra, è un bene doverlo ricordare e dover reagire ogni volta. E poi, continuare indisturbati a percorrere i vasti e sgombri paesaggi del proprio cuore. (pp. 221-222)

Ogni sera, con una certa pace di spirito, io depongo le mie molte preoccupazioni terrene ai piedi di Dio stesso. Sono preoccupazioni molto banali – ad esempio – come devo fare con il bucato della famiglia, ecc... Le grandi preoccupazioni non sono assolutamente più tali – sono già diventate un destino in cui ci si è integrati. (p. 108)¹²

4. La nostra vita è precaria, vissuta in condizioni di continua incertezza. Le preoccupazioni più acute e ostinate che l'affliggono nascono dal timore di essere colti alla sprovvista, di rimanere indietro, di non accorgersi delle "date di scadenza", di appesantirci con il possesso di qualcosa che non è più desiderabile. (p. VIII)

La buona notizia è che la sostituzione delle ansie sull'eternità con il riciclaggio continuo delle identità viene offerta completa di strumenti fai-da-te, brevettati e pronti per l'uso. [...] Non occorre più sacrificarsi, immolarsi, addestrarsi, allenarsi... esercitare virtù fino al limite delle proprie capacità di resistenza. (p. XVI)¹³

¹¹ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Traduzione di E. NOBILI, Edizione italiana a cura di R. PREZZO (Minima 31), Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 79-80.

¹² E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943* (Gli Adelphi 185), Adelphi, Milano 2001, pp. 221-222 e 108.

¹³ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Traduzione di M. CUPELLARO (Economica Laterza 455), Editori Laterza, Roma – Bari 2006, 2009⁵, pp. VIII e XVI.

5. Il corpo del consumatore tende perciò ad essere una fonte prolifica e perenne di ansia, aggravata dall'assenza di vie di uscita ben definite e affidabili, in grado di alleviarla e tanto meno di neutralizzarla o diradarla. Non sorprende che per gli esperti di marketing l'ansia sia fonte inesauribile di profitti. La promessa di ridurre o eliminare tale ansia è l'offerta più seducente, largamente ricercata e assolutamente gradita tra quelle presenti sul mercato dei consumi, in risposta alla fonte più duratura e affidabile della domanda diffusa di prodotti di consumo. Affinché la società dei consumi non si trovi mai a corto di consumatori, tale ansia, in contrasto stridente con le promesse esplicite e sbandierate del mercato, deve essere sostenuta costantemente, ravvivata regolarmente, comunque stimolata. I mercati dei consumi si alimentano dell'ansia che essi stessi evocano.¹⁴

6. Dio o le cose?

L'affidamento alla paternità di Dio non è l'atto ingenuo di chi chiude gli occhi, e nulla sente del rumore e dello stridore del nostro tempo.

La strettezza d'animo che molti eventi provocano nella nostra vita, l'incertezza circa il conseguimento dei beni che speriamo, il senso di minaccia che avvertiamo in sé stesse sono in grado di distruggere qualsiasi vita; e se non lo fanno fisicamente, di certo frantumano la vita interiore. Il Vangelo ci propone un sovvertimento di prospettiva per noi e di fronte alla realtà. L'affidamento alla sollecitudine di Dio per noi è un passo che svincola dalla distruttività, porta fuori dalla schiavitù che le preoccupazioni sanno creare, riapre itinerari di libertà "dalle cose", ridisegna la prospettiva della filialità e di relazione umane autentiche, seppure non indolore.

La crisi mostra le viscere della vita umana, l'abbandono dell'uomo che è rimasto senza appiglio, senza un riferimento, il riferimento di una vita che non ha alcuna meta e non trova alcuna giustificazione. Noi, che viviamo in crisi, abbiamo forse il privilegio di poter vedere chiaramente la vita umana, la nostra vita, come se fosse allo scoperto grazie a se stessa e non per merito nostro, perché si è rivelata e non perché è stata scoperta. [...]

La vita appare allo scoperto e nel più grande abbandono, fino a causarci imbarazzo. Nella crisi l'uomo prova vergogna, perché è nudo e sente il bisogno di coprirsi con qualsiasi cosa. Fuga e ansia di trovare una figura che ci fa precipitare negli equivoci più dolorosi. Ci vorrebbe semplicemente un po' di coraggio per guardare poco alla volta tale nudità, per custodire non il sogno, ma piuttosto le sorgenti stesse del sogno, per vedere cosa ci rimane, quando ormai non ci rimane più nulla.¹⁵

7. Bisogni come *mišwôt*

Ci viene insegnato che l'uomo è necessario, che i bisogni autentici sono bisogni divini, simboli di bisogni cosmici. Dio è il soggetto di tutti i soggetti. La vita appartiene insieme a lui e a noi. Egli non ci ha buttati nel mondo, lasciandoci poi a noi stessi, ma prende parte al nostro affanno, è partecipe delle nostre ansie. Un uomo nel bisogno non è il soggetto esclusivo e ultimo di tale bisogno: Dio è nel bisogno insieme a lui. Quando si diventa consapevoli di un bisogno, ci si deve chiedere: Dio è nel bisogno con me? Avere Dio come compagno nelle

¹⁴ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, p. 99.

¹⁵ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, pp. 81-82

proprie azioni significa comprendere che i nostri problemi non riguardano esclusivamente noi.¹⁶

8. L'errore non sta nel cercare questi beni (il cibo, i vestiti), ma nel sopravvalutarli, quasi fossero capaci di risolvere il problema di fondo che – lo si voglia o no – è quello di trovare sicurezza e serenità in una vita che sembra tutto vanificare («Tarme e ruggine distruggono»: Mt 6,19). Per quanto si affatichi e si affanni, l'uomo non può aggiungere un'ora sola alla sua vita (6,27). Soprattutto, l'errore che sconvolge i rapporti con la vita e le cose è quello di guardarli senza tener conto del Padre. Per liberare l'uomo dall'ansia e dall'angoscia per il cibo e il vestito e per l'accumulo, Gesù non fa leva soprattutto sul disincanto di queste cose, ma sulla fiducia del Padre. L'affanno è una modalità di vita che non si addice alla visione cristiana delle cose. Tradisce una profonda mancanza di fede. Tutte le creature (gli uccelli e i fiori) esistono fidandosi del Padre che li nutre. Lo impari anche l'uomo.¹⁷

Cercate invece, anzitutto, la giustizia del regno.

¹⁶ A.J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Revisione di C. GALLI, Introduzione di C. CAMPO (Uomini e Religioni. Saggi), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, p. 231.

¹⁷ B. MAGGIONI, *La cruna e il cammello. Paradossi evangelici e umanità di Gesù (In cammino)*, Editrice Ancora, Milano 2006, p. 45.