

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## QUINTA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

L'altro, il "prossimo" è chi ti sta vicino, chi vedi, senti, puoi toccare...  
ma che può anche farti male.  
Può odiarti, maledirti e trattarti male.  
E può percuoterti, strapparti il mantello.  
La nostra logica nelle relazioni è di confine: la protezione dell'io, la sicurezza.  
Ragionevole.  
La pagina evangelica suggerisce il disarmo e la dismisura. Sovrabbondanza.  
Non è da noi.  
Anzi.  
Oggi è invocata e insegnata l'arte della difesa personale, la sicurezza (la nostra, s'intende)...  
O forse di più: la dissoluzione del prossimo dalla mente, dalle relazioni, dalla socialità.  
Nel nome dell'IO.<sup>1</sup>

Proprio perché "non è da noi", dobbiamo imparare dal Dio della rivelazione quella *sovrabbondanza*, quell'*altra faccia* dell'agire che ci permette di "comprendere", di "tirare dentro" nella nostra cerchia anche il diverso e lo straniero, che riteniamo essere sempre «troppi»:

*Loro* sono sempre troppi. "Loro" sono quelli che dovrebbero essere di meno o, meglio ancora, non esserci proprio. Invece noi non siamo mai abbastanza. Di "noi" dovrebbero essercene di più.<sup>2</sup>

Il Vangelo di Gesù è una potenza che sconvolge e rivoluziona il nostro cuore e la nostra vita. Ci è necessaria una sola condizione (e non si tratta di buona volontà!): che davvero a noi sia dato dal «Dio della perseveranza e della consolazione di avere gli uni verso gli altri lo stesso modo di sentire secondo Cristo Gesù» (cf *Epistola*).

Noi siamo capaci soltanto di gridare: «Io sono mia...». La preghiera biblica ci invita a pregare: «Noi siamo suoi».

Il fondamento del filosofo è una falsa evidenza: *Cogito ergo sum*. Il fondamento dell'esperienza profetica e battesimale è l'evidenza veramente originaria: *Cogitor ergo sum!*<sup>3</sup>

Da questo essere pensati da Dio *ab initio* sgorga la forza per la nostra perseveranza e la nostra consolazione.

E – soprattutto – la capacità di mostrare l'*altra faccia* della vita.

<sup>1</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>2</sup> Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Traduzione di M. ASTROLOGO (I Robinson / Lecture), Editori Laterza, Roma – Bari 2005, p. 45.

<sup>3</sup> Considerazione di W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 1 / 12), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947, 1968, p. 35, a partire da Ger 1,5.

LETTURA: Is 56,1-7

L'oracolo di Is 56,1-8, che apre la terza parte del libro di Isaia (cc. 56-66), raccoglie diversi generi letterari profetici dal punto di vista formale e, dal punto di vista contenutistico, una serie di esortazioni e di promesse per coloro che hanno deciso di «stare saldi nell'alleanza di <sup>ADONAI</sup>» (vv. 4 e 6), nelle condizioni della comunità di Gerusalemme, dopo la ricostruzione degli anni 520-515 a.C. Per alcuni aspetti e per taluni problemi sollevati, queste pagine sono vicine ad Aggeo e Zaccaria. Ma il carattere anonimo delle collezioni riunite e l'assenza di datazioni rendono difficile ed aleatorio ogni tentativo di datazione dei testi e di collegamenti a situazioni storiche precise. È del tutto verosimile che questi capitoli vadano ascritti a diversi autori, per un periodo storico abbastanza esteso, ma soprattutto è importante leggere la mano redazionale dell'intero libro di Isaia che in questo terzo momento ha voluto illustrare il senso di una *salvezza al modo della speranza* e non della piena realizzazione.

Infatti, ammettiamo pure con buona probabilità che questi capitoli inglobino frammenti diversi per la loro origine, il loro genere letterario e le condizioni storiche, tuttavia essi non sono stati riuniti per caso.

Sfruttiamo il lavoro di R. Lack per mostrare come l'analisi dell'insieme – da lui studiato con riferimento privilegiato al bagaglio simbolico del libro di Isaia – faccia emergere diverse unità che si corrispondono simmetricamente attorno al baricentro costituito dalla rinnovata chiamata profetica ad «evangelizzare» (*baśśēr*) un popolo di *ʿānāwīm* «poveri» (Is 60-62; si rilegga in particolare l'inizio di 61,1-3).

Il quadro seguente presenta la simmetria delle corrispondenze strutturali:<sup>4</sup>

A 56,1-8: Dio raduna il suo popolo

B 56,9-58: Minacce per i malvagi e promesse per i fedeli

C 59,1-14: Salmi di lamento per l'assenza di Dio e confessione dei peccati

D 59,15-20: Dio, il guerriero divino

E 60,1-22: La nuova Gerusalemme, sposa di Dio

F 61,1-11: L'annuncio dei tempi messianici e lo Spirito del Signore

E'. 62,1-12: La nuova Gerusalemme, sposa di Dio

D'. 63,1-6: Dio, il guerriero divino

C'. 63,7 – 64,11: Salmi di lamento per l'assenza di Dio e confessione dei peccati

B'. 65,1 – 66,17: Minacce per i malvagi e promesse per i fedeli

A'. 66,18-24: Dio raduna il suo popolo

Is 56,1-8, che oggi leggiamo nella liturgia quasi per intero, enuncia le domande e i problemi che saranno affrontati nel prosieguo di Is 56-66: il ritardo della salvezza, la necessità di agire con giustizia, i criteri di appartenenza alla nuova comunità che vive attorno al Tempio di Gerusalemme e il compimento della salvezza su un piano che supera la realizzazione storica.

<sup>4</sup> Si vedano R. LACK, *La symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (AnBib 59), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973, p. 125; G. POLAN, *In the Ways of Justice toward Salvation*, Lang, New York 1986; É. CHARPENTIER, *Per leggere l'Antico Testamento*, Nuova edizione a cura di R. FABRIS (Collana «Per Leggere»), Edizioni Borla, Roma 1982, <sup>2</sup>1993, p. 73.

<sup>1</sup> Così ha detto  $\overline{\text{ADONAI}}$ :

– Custodite il diritto e fate giustizia!  
Sì, la mia salvezza è vicina a venire  
e la mia giustizia sta per rivelarsi.

<sup>2</sup> Beato il mortale che farà questo  
e il figlio d'uomo che a questo si atterrà,  
osservando il sabato senza profanarlo  
e preservando la sua mano dal fare ogni male.

<sup>3</sup> Non dica il figlio dello straniero che ha aderito ad  $\overline{\text{ADONAI}}$ :

– Di certo  $\overline{\text{ADONAI}}$  mi emarginerà dal suo popolo!  
Non dica l'eunuco:  
– Ecco, io sono un albero secco!

<sup>4</sup> Veramente così ha detto  $\overline{\text{ADONAI}}$

agli eunuchi che osserveranno i miei sabati  
e sceglieranno quello che a me piace e conserveranno il mio patto:

– <sup>5</sup> Darò loro nella mia casa e dentro le mie mura  
un monumento e un nome migliore di figli e figlie:  
un nome eterno che mai sarà sterminato gli darò.

<sup>6</sup> E ai figli dello straniero, che aderiranno ad  $\overline{\text{ADONAI}}$ ,  
per servirlo e per amare il nome di  $\overline{\text{ADONAI}}$ ,

e per essere suoi servi,  
tutti quelli che osservano il sabato dal profanarlo  
e quelli che stanno saldi nella mia alleanza:

– <sup>7</sup> Li condurrò sul mio monte santo  
e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera.  
I loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare:  
davvero la mia casa sarà chiamata  
“casa di preghiera per tutti i popoli”!

<sup>8</sup> Oracolo del Signore  $\overline{\text{ADONAI}}$ , che raduna i dispersi d'Israele:

– Io ne raccoglierò ancora, oltre a quelli dei suoi che saranno già raccolti.

La complessità dell'oracolo è confermata dall'analisi *formgeschichtlich* di C. Westermann,<sup>5</sup> molto “frantumata”: i vv. 1-2 sarebbero un annuncio di salvezza; il v. 3 una lamentazione; i vv. 4-7 la risposta di  $\overline{\text{ADONAI}}$  che non accetta i toni deprimenti del lamento precedente, ma pronuncia una parola di salvezza per l'eunuco (vv. 4-5) e per lo straniero (vv. 6-7); infine, il v. 8 chiuderebbe l'oracolo con una promessa.

L'unità dell'oracolo sta proprio nell'accomunare figure di persone tra loro tanto diverse come il popolo di Israele, gli stranieri e gli eunuchi in una nuova relazione con  $\overline{\text{ADONAI}}$ : non nel tempo escatologico, ma *qui e ora*, nell'immediato futuro rispetto al momento in cui il profeta parla.  $\overline{\text{ADONAI}}$  mostrerà il suo modo stupefacente di agire e di

<sup>5</sup> C. WESTERMANN, *Isaia (capp. 40-66). Traduzione e commento*, Traduzione di E. GATTI, Edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI (AT 19), Paideia Editrice, Brescia 1978 [originale tedesco del 1966].

cambiare le sorti della storia per tutti coloro che fanno giustizia, stanno saldi nei dettami del suo patto e in particolare si sforzano di piacere a Lui, stare aderenti ai suoi insegnamenti e amarlo. Da questa opzione fondamentale deriva tutta una serie di comportamenti che esprimono esteriormente la propria adesione interiore: la giusta relazione con gli altri (v. 1), il rispetto del sabato (vv. 2. 4 e 6), il servizio di  $\overline{\text{ADONAI}}$  (v. 6) e lo stare lontani dal male (v. 2). Coloro che metteranno in pratica questi precetti riceveranno una copiosa benedizione da  $\overline{\text{ADONAI}}$  (v. 2), faranno esperienza della salvezza divina tanto attesa (v. 1) e  $\overline{\text{ADONAI}}$  accoglierà il loro culto e i loro sacrifici (v. 7). Non importa che essi siano eunuchi o stranieri (vv. 4-7): è solo un accidente esterno.

La struttura dell'oracolo – in questo torna molto utile l'analisi di C. Westermann – può essere divisa in tre parti principali, di cui la seconda è chiaramente suddivisa in lamento dell'eunuco e dello straniero e risposta di  $\overline{\text{ADONAI}}$ :

La condizione perché si realizzi la salvezza	vv. 1-2	
Tutti coloro che tengono salda la <i>b'rit</i> saranno accolti:	vv. 3-7:	
– lamentazione di stranieri ed eunuchi		v. 3
– rifiuto della lamentazione:		vv. 4-7:
+ per l'eunuco		vv. 4-5
+ per lo straniero		vv. 6-7
$\overline{\text{ADONAI}}$ radunerà molti popoli	v. 8	

Si noti l'inclusione tra *bô'* «venire» (v. 1) e *qābaš* «radunare, raccogliere» (v. 8). Entro questa cornice si snoda la descrizione della salvezza per quelli che staranno saldi nell'alleanza (vv. 3-7): le due figure scelte, lo straniero e l'eunuco, stanno a significare coloro che – come Israele in quel momento – hanno perso la loro speranza nel futuro (l'eunuco) e soprattutto il senso universale del ruolo di Israele nel contesto di tutta l'umanità (lo straniero).

L'oracolo non è quindi scollegato o “frantumato”. Il paragrafo centrale dei vv. 3-7 è collegato alla cornice dell'inclusione da tante relazioni di vocabolario create dalle molteplici ripetizioni: *šamar* «osservare, conservare» (vv. 1. 2a. 2b. 4 e 6), *āsāh* «fare» (vv. 1. 2a. 2b), *qābaš* «radunare, raccogliere» (vv. 8a. 8b. 8c), *hāzaq* «tenere forte» (vv. 2.4. 6) e *hālal* «profanare» (vv. 2 e 6).

**vv. 1-2:** La formula del messaggero introduce la prima parola profetica: «così ha detto  $\overline{\text{ADONAI}}$ ». L'uso dell'imperativo caratterizza l'esortazione profetica che invita a *šamar mišpāt* «custodire il diritto» e *āsāh šēdāqāh* «fare giustizia». Nel libro di Isaia questo rappresenta anzitutto il modo di agire di Dio e del suo Unto (5,16; 9,7; 11,4; 16,5; 32,1. 16-17; 33,5) ed è stato anche l'ammonimento del Primo Isaia: *limdū hētēb diršū mišpāt* «imparate a comportarvi bene e cercate diritto» (Is 1,17). Questo è infatti quanto  $\overline{\text{ADONAI}}$  si attende dal suo popolo con il quale egli ha stretto una *b'rit* perenne (cf Is 1,21. 26; 5,7; 26,9; 61,8).

Si potrebbe trovare un'analogia di questi due versetti con Is 55,6-7, un passo che, oltre ad essere un ottimo parallelo, è anche una ripresa per connettere la seconda e la terza parte del libro. Tuttavia, mentre in Is 55,6-7 la sottolineatura sta nell'invito a «ritornare ad  $\overline{\text{ADONAI}}$ », qui si sottolinea la corretta risposta del popolo, che è già parte dell'alleanza, a «fare giustizia» in vista dell'avvicinamento della salvezza di  $\overline{\text{ADONAI}}$ .

La seconda parte del v. 1, alla luce di questa considerazione, inizia con un *kî* «poiché» non causale, ma enfatico «davvero, veramente»: una provocatoria smentita di quanto il

popolo andava dicendo – possiamo supporre – con il qualunquismo popolare prosciugato di ogni speranza. La *šū'ātī* «mia salvezza» è invece ormai *q'róbāh lābô'* «vicina a venire»: non si tratta di un'imposizione esteriore, ma dell'entrata personale e visibile di **ADONAI** per regnare in Sion (Is 52,7-10) e trasformare così Israele e tutte le genti, i cieli e la terra secondo il proprio piano di salvezza (Is 51,5-6; 60,1-3; 65,17).

Tale benedizione (v. 2) si effonderà su tutti coloro che accoglieranno l'esortazione precedente, Israele come tutte le genti straniere. È una beatitudine (*ʿašrê*) che non è ristretta ai figli di Israele o ai figli di Abramo, ma riguarda tutti gli uomini presi alla radice del loro essere: nessun'altra identità se non quella di essere «uomo, mortale» (*ʿênôš*) e appartenente alla stirpe di Adamo (*ben ʿādām*).

Vi è un'assonanza di grande portata etica tra *šāmar mišpāt* «custodire il diritto» del v. 1 e *šāmar šabbāt* «osservare il sabato» del v. 2 o anche *šāmar jādô mē'āsôt kol-ra'* «trattenere la propria mano dal fare ogni genere di male»: come dice Is 57 a proposito del digiuno, ogni atto cultico è vuoto, se non corrisponde a un impegno nella vita o, detto in altri termini, ogni comandamento nei riguardi di Dio ha un corrispettivo comandamento nei riguardi del fratello. Si noti che qui è ricordata con grande enfasi l'«osservanza del sabato». Il sabato non compare mai in Is 1-55, se non in Is 1,13, ma con l'ovvio senso mesopotamico di «plenilunio». È una conferma in più che l'istituzione dello *šabbāt*, come giornata di riposo settimanale, è una riforma che prende corpo con la riforma deuteronomica nel momento del post-esilio.

**v. 3:** Nella dialettica tra lamento (del popolo) e risposta (di **ADONAI**) dei vv. 3-7, sono ricordati due gruppi: gli stranieri (*ben-han-nēkār*) e gli eunuchi (*has-sārīm*), i primi senza alcun passato in comune con Israele, i secondi senza prospettiva di futuro ed emarginati dall'alleanza per la loro condizione di «castrati».

Questo lamento, dialetticamente impostato dal profeta, cita lo straniero e l'eunuco come casi estremi – nella linea spaziale e nella linea cronologica – per affermare poi positivamente che *tutti* sono convocati da **ADONAI** a far parte dell'Israele della fede che si raduna sul monte Sion: il figlio dello straniero e l'eunuco si uniranno ai figli di Israele come i proseliti egiziani si unirono ai figli di Israele, al momento dell'uscita dall'Egitto (Es 12,38. 48-49), come la prostituta Rahab (Gs 2,8-13; 6,17. 25), Rut, l'antenata moabita della genealogia di Davide (Rut 2,10), la moglie di Uria l'ittita (2 Sam 11,11) e una schiera innumerevole di altri nel passato (1 Re 8,41) come nel futuro (Is 14,1; 60,3-11). Uno straniero che confida in **ADONAI** può offrire sacrifici e «come siete voi, così sarà lo straniero davanti ad **ADONAI**» (Nm 15,13-15).

La contrapposizione con Dt 23,1-9, che imponeva di attendere sino alla terza generazione prima che alcuni stranieri potessero entrare nella *q'hal* **ADONAI** «comunità [culturale] di **ADONAI**», è evidente. Per i figli illegittimi, per gli ammoniti e per i moabiti l'esclusione era perenne: «nessuno dei loro discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà nella *q'hal* **ADONAI**» (Dt 23,4). Invece, per gli edomiti e gli egiziani «i figli che nasceranno da loro alla terza generazione potranno entrare nella *q'hal* **ADONAI**» (Dt 23,9).

**vv. 4-5:** Comincia l'annuncio di salvezza per l'eunuco. Si noti che – a mio parere – gli oracoli veri e propri sono soltanto ai vv. 5 e 7, mentre i vv. 4 e 6 sono l'indirizzo con le condizioni secondo le quali rimarrà vera la parola di **ADONAI**.

La condizione per l'eunuco (v. 4) ripresenta le stesse condizioni che caratterizzano la benedizione per ogni uomo (v. 2), cioè l'osservanza del sabato, il desiderio di glorificare

il nome divino («scegliere ciò che a Dio piace») e mantenersi nella sua alleanza. È evidente che osservare il sabato in questo contesto non è una semplice osservanza esteriore, ma la volontà di riconoscere quanto ha fatto  $\overline{\text{ADONAI}}$  e dedicare a Lui uno speciale tempo che dà senso al tempo (cf Es 32,12-17). Questa dimensione teologica del sabato è coerente con la decisione di *bāhar baʿāšer ḥāpaštī* «scegliere ciò che piace a me [=Dio]». A causa del suo amore, Dio per primo ha scelto Israele per trasformarlo da popolo straniero in popolo del patto (Dt 7,6-8).  $\overline{\text{ADONAI}}$  ha già manifestato la sua volontà nella rivelazione mosaica della *tôrāh* (cf Dt 6,5. 13. 24; 10,12. 19-20; 11,1. 13. 22; 30,6,16,19-20).

Dal momento che gli eunuchi non avranno discendenza, la benedizione per loro riguarda la possibilità di accedere *già da ora* al Tempio e di avere conservata in futuro la loro memoria all'interno delle mura di Gerusalemme (*b<sup>e</sup>ḥômōtaq*) e, ancora di più, all'interno dello spazio sacro del Tempio (*b<sup>e</sup>bētī*). L'endiadi usata da Isaia è molto intrigante. Certamente a noi richiama il nome dato in Israele al monumento dedicato alla *Šô'āh*, lo *jād wāšēm* di Gerusalemme. Ma ovviamente è il testo biblico ad aver dato il nome allo *jād wāšēm*, e non viceversa.

*jād* significa «mano» in senso fisico (cf Gn 3,22), ma anche «potenza» (Is 37,27), «membro maschile» (cf Is 57,8. 10), «posto [per evacuare]» (Dt 23,13) e «monumento» (1 Sam 15,2; 2 Sam 18,18). *šēm* «nome» può andare bene anche per indicare il «memoriale» di un monumento oppure potrebbe essere il proprio «nome» (cf Sir 41,12-13; 44,14; 46,12) propagato attraverso i figli. Se all'eunuco fosse dato in dono di recuperare ciò che ha perduto, anche a lui sarebbe concesso avere un tale «nome»! Senza giungere fino a questo significato, si potrebbe pensare che lo *jād wāšēm* «il monumento alla memoria del nome» potrebbe essere, per l'eunuco, un atto di speranza: un nome garantito da Dio, l'occasione di «ricordo» che vale di più dell'aver molti figli (cf ancora Sir 40,19). In ogni modo, anche per l'eunuco vi sarà la possibilità di una vita condotta secondo i dettami dell'alleanza che si concretizza in giuste relazioni con gli altri (v. 1), nell'osservanza del sabato (vv. 2. 4. 6), nel servire Dio (v. 6) e nell'abborrire il male (v. 2).

**vv. 6-7:** Anche per lo straniero vi è una possibilità di partecipazione all'alleanza come per l'eunuco. Anche per loro  $\overline{\text{ADONAI}}$  desidera che gli possano portare onore (v. 6), a condizione che anch'essi vivano secondo il desiderio di ciò che è a Lui gradito, e stiano ancorati al cuore dell'alleanza e lo rivelino nelle loro azioni culturali.

A costoro  $\overline{\text{ADONAI}}$  promette di entrare «sul suo santo monte»: è una promessa che risale alle parole del Primo Isaia (Is 2,2b-3; 9,10-12; 14,1-2; 25,6), che è stata ripetuta dal Secondo Isaia (Is 45,20-25; 49,6. 22) e ancora sarà ripresa come salvezza finale in questa terza sezione del libro (Is 57,13; 60,3-11; 66,18-21). Pochi passi parlano delle cerimonie gioiose che si svolgevano nel tempio (Lv 23,39-40; Dt 12,7. 12; 16,11. 14 e vari salmi, come Sal 92,5; 95,1; 96,11; 97,8; 98,4; 100,1), pochi passi parlano della folla orante nello spazio sacro del tempio (1 Sam 1,9-16; 1 Re 8,22-61; 2 Re 19,14-19), ma nessuno racconta di come si svolgeva uno *šabbāt* nel tempio.

C'è però una certezza che il profeta annuncia:  $\overline{\text{ADONAI}}$  gradisce i sacrifici degli stranieri e perciò i figli d'Israele ne devono gioire e accoglierli (cf Is 60-62). Questa sezione si chiude con una forte affermazione, introdotta da un *kî* enfatico «certamente, davvero»:<sup>6</sup> «Davvero la mia casa sarà chiamata «casa di preghiera per tutti i popoli»!».

<sup>6</sup> È molto più forte intendere questo *kî* come enfatico che come causativo.

v. 8: Quest'ultimo versetto, che è un breve «oracolo di  $\overline{\text{ADONAI}}$ », chiude il paragrafo svolgendo due azioni: anzitutto, è la firma autentica di  $\overline{\text{ADONAI}}$  per l'affermazione immediatamente precedente (v. 7); in seconda istanza, conferma ancora una volta l'annuncio che saranno gli stranieri a frequentare la «casa di  $\overline{\text{ADONAI}}$ ». L'azione di *qabbēs*<sup>7</sup> *nidhîm* «radunare i dispersi» non si limita ai soli figli di Israele, come Ezechiele aveva annunciato (Ez 34), ma coinvolge tutti i popoli della terra. Non si tratta solo di un movimento geografico verso Sion, ma di una *conversione del cuore* e di una trasformazione dello spirito. Più avanti, Is 60,1-3 dirà che tutte le nazioni vedranno la gloria di Dio e saranno mosse interiormente dal messaggio di liberazione e di consolazione proclamato dall'Unto di  $\overline{\text{ADONAI}}$  su cui si posa lo Spirito di  $\overline{\text{ADONAI}}$  (Is 61,1-3).

Il regno di Dio non è una relazione di compromesso tra le diverse culture umane e nemmeno l'imperialismo di una cultura sull'altra. La differenza di lingua può essere una ricchezza, come il diverso modo di vestire, di cantare o di pregare. Lo scopo del regno di Dio non è di portare tutti ad avere un solo modo di parlare, di vestire, di cantare o di pregare, né di diventare una sola razza, una sola nazione o un solo stato. È necessario invece che tutti siano in relazione con il Dio vivo e vero e tengano salda la sua alleanza. Se il nostro Dio è così, può un figlio del Regno fare qualcosa di diverso? Non deve forse mostrare l'altra faccia della vita, anche se con questo si troverà nella difficoltà di non essere capito o di essere addirittura bollato di ingenuità?

SALMO: Sal 118(119),9-16

**℟ Signore, conservo nel cuore le tue parole.**

<p>Come potrà un giovane tenere pura la sua via? Osservando la tua parola. Con tutto il mio cuore ti cerco: non lasciarmi deviare dai tuoi comandi.</p>	℟
<p>Ripongo nel cuore la tua promessa per non peccare contro di te. Benedetto sei tu, <math>\overline{\text{ADONAI}}</math>: insegnami i tuoi decreti. Con le mie labbra ho raccontato tutti i giudizi della tua bocca.</p>	℟
<p>Nella via dei tuoi insegnamenti è la mia gioia, più che in tutte le ricchezze. Voglio meditare i tuoi precetti, considerare le tue vie. Nei tuoi decreti è la mia delizia, non dimenticherò la tua parola.</p>	℟

EPISTOLA: Rm 15,2-7

La sezione parenetica della Lettera ai Romani, dopo la solenne introduzione (Rm 12,1-2), dedicata alla novità della dimensione culturale nella vita quotidiana, si allarga

<sup>7</sup> Il verbo *qbs* è ripetuto per ben tre volte nel v. 8

all'esortazione di edificare il corpo di Cristo attraverso le relazioni della comunità cristiana (vv. 3-8) e all'amore come stile nella costruzione di tali relazioni (vv. 9-21). Lo sviluppo generale della sezione parenetica, entro cui si colloca anche la pericope che si sta per commentare, è il seguente:

- 12,1 – 13,14: esortazioni per una vita condotta dallo Spirito di Dio
- 14,1 – 15,13: “deboli” e “forti” nella comunità
- 15,14-33: progetti e desideri per il futuro

La seconda sottosezione tratta del dovere dei “forti” presenti in comunità di andare in aiuto ai “deboli” ed è strutturata in quattro paragrafi progressivi:

- a) dimensione e limiti della solidarietà tra i discepoli (14,1-12)
- b) i segni della regola di Cristo nella comunità (14,13-23)
- c) Cristo è il nostro modello in ogni condotta (15,1-6)
- d) accoglienza di coloro che si convertono a Cristo, Giudei o Greci che siano (15,7-13)

Il brano liturgico comprende *grosso modo* il punto c), tralasciando però il primo versetto e includendo il v. 7 che annuncia il tema dell'ultimo paragrafo (vv. 7-13).

<sup>1</sup> *Noi, i forti, siamo obbligati a portare le debolezze dei deboli, senza compiacere noi stessi.* <sup>2</sup> Ciascuno di noi cerchi di piacere al prossimo per il bene in vista dell'edificazione: <sup>3</sup> anche il Messia infatti non cercò di piacere a se stesso, ma, come sta scritto: *Gli insulti di quelli che ti insultano ricadano su di me.* <sup>4</sup> Quanto è stato scritto precedentemente è stato scritto per la nostra istruzione, affinché attraverso la perseveranza e attraverso la consolazione delle Scritture abbiamo la speranza. <sup>5</sup> E così il Dio della perseveranza e della consolazione dia a voi di avere gli uni verso gli altri lo stesso sentire secondo Cristo Gesù, <sup>6</sup> perché unanimemente a una sola voce glorifichiate Iddio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo.

<sup>7</sup> Accoglietevi perciò gli uni gli altri come anche Cristo accolse voi, per la gloria di Dio.

Il breve passo si apre con una dichiarazione etica e termina con una benedizione (al v. 6), parallela all'altra benedizione che si trova nel v. 13, a conclusione del paragrafo seguente (vv. 7-13). Questa ripetizione è un motivo convincente per dividere in due paragrafi Rm 15,1-13, vv. 1-6 e 7-13.

Il v. 1 fa inclusione con Rm 14,1, inizio dell'esortazione a riguardo dei “deboli”. È un passo ricco di ripetizioni e paronomasie: il verbo ἀρέσκειν «piacere» è ripetuto nei vv. 1a, 2 e 3a; nel v. 3 la citazione di Sal 69,9 contiene una paronomasia interna (ὀνειδισμοὶ «insulti»... ὀνειδιζόντων «di quelli che insultano»); altra paronomasia nel v. 4 fra προεγράφη «fu scritto prima» e ἐγράφη «fu scritto»; e infine la coppia di vocaboli ebraicizzanti nel v. 4b τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως «della perseveranza e della consolazione» che è subito ripresa nella benedizione del v. 5a, che termina con una clausola ben nota nello stile epistolare di Paolo.

Ecco in sintesi la struttura retorica di Rm 15,1-6 e 7:

- vv. 1-2: Esortazioni circa il proprio modo di piacere:
  - v. 1a                    Obbligo morale dei forti
  - + in positivo: sopportare i deboli



v. 1b	– non piacere a se stessi
v. 2	Esortazione ad entrambi, deboli e forti
vv. 3-4	Motivazione teologica:
v. 3a	l'esempio di Cristo riferito a chi «piacere»
vv. 3b-4	la prova scritturistica
v. 3b	la formula di citazione
v. 3c	citazione di Sal 69,9
v. 4	il motivo per cui accettare tale citazione a Roma
vv. 5-6	Benedizione omiletica:
v. 5a	la fonte della benedizione: il Dio della perseveranza e della consolazione
v. 5b	il contenuto e la portata della benedizione
v. 6	la finalità della benedizione

v. 7 Accoglienza di tutti coloro che si convertono a Cristo

**vv. 1-2:** Il verbo *ὑποχρεῖν* «dovere» fa tornare alla mente due passi particolari di Romani: *a*) quando Paolo riconosce di essere in debito verso i Greci come verso i barbari (Rm 1,14); *b*) quando i credenti sono in debito verso lo Spirito (Rm 8,12), che è il fondamento di un amore vicendevole nella comunità (Rm 13,8). Non si tratta di un comando, ma di una constatazione di debito da assolvere. L'enallage usata da Paolo – «noi, i forti» – è molto convincente dal punto di vista retorico, perché è proprio ai forti che viene chiesta una posizione di soccorso per i deboli.

L'uso della categoria dialettica «forti» ≠ «deboli» probabilmente deriva dalla stessa comunità di Roma e non si riferisce originariamente al versante religioso, ma piuttosto a quello socioeconomico, politico e forse numerico (ellenisti rispetto a giudeo-cristiani).

Tuttavia *ἀσθενήματα* «debolezze» riporta il pensiero subito a Rm 14,1, «a coloro che sono deboli nella fede» (cf anche 1 Cor 12,22 in cui Paolo parla delle «membra deboli», con una connotazione soprattutto sociale; cf per questo anche *Diogn.* 10,5). L'affermazione è resa sostenibile dal fatto che l'invito è rivolto ai «forti» affinché portino le debolezze dei deboli (cf Gal 6,2): questo è esattamente la “rivoluzione” del patronato romano, in forza del quale era il «debole» a mendicare la protezione del «forte».

L'unico passo della Scrittura che può trovarsi in filigrana di questo pensiero è Is 53,4,<sup>8</sup> ovvero il Quarto Carme del Servo di *יְהוָה*. In questo passo, tuttavia l'attenzione non è cristologica, ma indirizzata al comportamento dei discepoli. Il «non compiacersi» è esattamente l'opposto dell'oblatività sottolineata dalla vicenda del servo di *יְהוָה*.

Nel v. 2 l'esortazione riguarda tutti (*ἕκαστος ἡμῶν* «ciascuno di noi») e non soltanto i «forti»: tutti i membri della comunità sono responsabili della crescita comunitaria e del bene di ciascuno. Anche questa è una “rivoluzione sociale” in atto, perché a Roma solo i cittadini in senso stretto potevano agire indipendentemente. Nella comunità cristiana non è così: ciascuno è soggetto di diritti e di doveri.

Piacere al *πλησίον* «prossimo» è qui da intendere in modo primario, se non esclusivo, in riferimento ai membri della comunità cristiana. Ciò crea il bisogno di specificare di quale «bene» si tratti: non un bene “egoistico”, ma quello *πρὸς οἰκοδομήν* «che mira all'edificazione» [di tutti]. Questo vocabolo è già stato usato da Paolo in Rm 14,9 nel senso di una vicendevole edificazione, in riferimento alla vita della comunità cristiana.

<sup>8</sup> In Rm 15,1 per «portare» si usa il verbo *βαστάζειν*, mentre in Is 53,4 il verbo *φέρειν*; l'oggetto in Rm 15,1 è *ἀσθενήματα* «debolezze», mentre in Is 53,4 è *τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν* «i nostri peccati».

È un'esortazione costante dell'insegnamento di Paolo, già data nella Prima lettera ai Tessalonicesi, la prima lettera paolina in ordine cronologico: διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε «perciò esortatevi a vicenda ed edificatevi l'un l'altro, come già fate» (I Tess 5,11). In termini più concreti, significa che la diversità di ciascuno non deve essere motivo di distruzione reciproca, ma di unità più ricca e profonda, non fondata sull'amicizia umana, ma sull'unità suscitata dallo Spirito.

**vv. 3-4:** La motivazione fondante del comportamento comunitario richiesto sta nel modo con cui il Messia (ὁ Χριστός, qui con l'articolo) ha vissuto la sua esistenza: «anche Cristo infatti non cercò di piacere a se stesso». In questa espressione οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν «non cercò di piacere a se stesso» va compresa tutta la vita di Gesù, sino al momento ultimo della sua croce.

La scelta di Gesù è descritta dalla citazione di Sal 69(68),10, che nell'adattamento cristologico di Paolo è posta sulle labbra di Gesù, come fosse sua preghiera: «*Gli insulti di quelli che ti insultano ricadano su di me*». È l'unica volta che Paolo cita un testo biblico per illustrare un qualche atteggiamento o sentire di Gesù durante la sua passione. Il salmo citato permette di leggere *ad modum unius* gli «insulti» di Cristo e dei suoi discepoli, come se gli «insulti» dei discepoli continuassero a ricadere su Cristo stesso.

Il vocabolo ὄνειδος «disgrazia, insulto, scandalo...» e l'astratto ὀνειδισμός «insulto, rimprovero, ingiuria» (cf Lam 3,30; Sir 23,15) richiamano il verbo ὀνειδίζειν «insultare, rimproverare» che è usato nel contesto della passione da Mc 15,32 e Mt 27,44. Quindi, nel contesto di Rm 15, la citazione del Sal 69(68) serve proprio a definire gli atteggiamenti di accettazione vicendevole tra forti e deboli, trasformandoli a immagine del comportamento del Messia.

Questo apre la breve digressione sull'uso della Scrittura, non solo in questo contesto, ma in genere nella vita del credente (cf anche I Cor 9,10; 10,11; Rm 4,23-25), anche se solo in questo passo la Scrittura è direttamente collegata alla perseveranza, alla consolazione e alla speranza della comunità. La formula ὅσα γὰρ προεγράφη «quanto è stato scritto precedentemente» è abbastanza inusuale, mentre la conclusione della frase – εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη «è stato scritto per la nostra istruzione» – è una tipica considerazione ermeneutica comune nel rabbinismo. Il problema è perché Paolo senta il bisogno di accompagnare al testo del salmo citato questa motivazione, che forse andrebbe meglio un po' dopo, a riguardo della sequenza di citazioni nei vv. 9-12.

Non è certo per l'adattamento cristologico di Sal 69(68), normale nell'ermeneutica paolina. Piuttosto, è dovuto allo “scandalo” di leggere un testo del Primo Testamento riferito a Dio (il «tu» originario del salmo, pronunciato dal salmista) applicandolo invece alla vita e all'esperienza del credente (il «tu» usato da Paolo è l'uditore della lettera, pronunciato da Cristo).

C'è poi un po' di ambiguità nel modo di intendere il v. 4b: se cioè i due complementi paralleli «attraverso la perseveranza» e «attraverso la consolazione» vadano considerati dipendenti dalle «Scritture» o se invece vadano presi come indipendenti. Anche a me sembra meglio correlare entrambe le frasi alle Scritture, da intendersi come un genitivo di origine: «attraverso la perseveranza e attraverso la consolazione [provenienti] dalle Scritture». Il senso è quindi che ἡ ὑπομονή «la perseveranza» e ἡ παράκλησις «la consolazione» sono generate dalla lettura delle Scritture, come afferma chiaramente il sommo sacerdote Gionata rispondendo agli Spartani nel Primo Libro dei Maccabei (I Mac 12,9). Le Scritture non sono un sostituto del fondamento, che è lo stile di vita del Messia

e la sua morte in croce, ma la via maestra per comprendere le scelte di Cristo Gesù e per continuare a vivere “verso” la speranza. La sottolineatura della speranza, a conclusione di questa argomentazione, non deve quindi stupire: non si tratta della speranza generica, né di quella che è caparra dell’eterna salvezza, ma piuttosto della speranza di giungere alla riconciliazione tra Giudei e Greci, la cui nevralgica importanza è già stata illustrata nella Lettera ai Romani (cf Rm 9-11).

**vv. 5-6:** La benedizione, presentata in questi versetti, intreccia il tema parenetico della Lettera e il paragrafo finale della parenesi stessa. Dio, il soggetto, è presentato come il Dio della perseveranza (cf Rm 2,7; 5,3-4; 8,24-25; 12,11) e della consolazione (cf Rm 1,12 e 12,1-8). Tali formulazioni con genitivi sono tipiche della versione greca dei salmi (cf Sal 4,1: ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης μου «il Dio della mia giustizia»; Sal 30,5: Κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας «O Signore, Dio della verità»). Come nelle analoghe benedizioni conclusive di Paolo, anche qui i verbi sono in ottativo e sono indirizzati a «voi», includendo tutti, forti e deboli.

Il sintagma τὸ αὐτὸ φρονεῖν «avere lo stesso sentire» è stato usato anche in Rm 12,16, ma non significa uniformità di “ideologia”, bensì sensibilità che deriva e converge sul modo di sentire κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν «alla maniera di Cristo Gesù» (cf soprattutto Fil 2,1-10). Non si tratta dunque di una piatta omogeneità di pensiero e di scelte, ma di quella opzione fondamentale che sta alla base di ogni altra presa di posizione. Ciò permette di avere posizioni teologiche, liturgiche, etiche e culturali non identiche, ma di permettere a Giudei e Greci, ad esempio, di convivere nella stessa comunità di fede.

La finalità espressa nel v. 6 dice esattamente il tipo di unione in tale comunità di fede: ὁμοθυμαδόν «unanimemente» (in ebraico *jahad*, che era anche il termine tecnico con cui i membri della comunità di Qumrān si autodefinivano), come la preghiera della prima comunità di Gerusalemme (cf At 1,14; 2,46; 4,24; 5,12); e ἐν ἐνὶ στόματι «a una sola bocca, a una sola voce», come il canto di Šadrak, Mešak e Abednego ricordato da Dn 3,51 (ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος).

L’oggetto della lode unanime è «Iddio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo». La formulazione è tipica della dossologia giudaica, ma il contenuto è caratteristicamente “cristiano”: l’unico Dio è anche il Padre del nostro Signore Gesù Cristo.

**v. 7:** Inizia con questo versetto l’ultimo paragrafo dell’esortazione: Giudei e Greci devono reciprocamente accogliersi (*προσλαμβάνομαι*; cf anche Rm 14,1) nella comunità governata dalla regola di Cristo. Il modello e la forza sorgiva per realizzarlo (*καθὼς* «come, perché») sono la vita e lo Spirito di Cristo. La motivazione è la gloria di Dio e lo scopo è triplice: manifestare la fedeltà di Dio, confermare le promesse dei padri e coinvolgere tutte le genti nella benedizione di Abramo.

Non è dunque nella vittoria dei forti sui deboli, né viceversa, ma nella reciproca accoglienza sullo stile di vita di Cristo Gesù che si manifesta la gloria di Dio. Nella celebrazione eucaristica di Giudei e di Greci, memoria del sacrificio unico di Cristo sulla croce, la comunità di Roma troverà il modo autentico di edificarsi in unità e di camminare verso la costruzione della nuova umanità. Non è forse questa l’*altra faccia* che i discepoli del vangelo di Gesù devono mostrare a tutti i «cercatori di Dio»?

## VANGELO: Lc 6,27-38

La pericope evangelica fa parte di quel «discorso del piano» (Lc 6,12-38) che Luca sviluppa a partire da fonti analoghe a quelle utilizzate da Matteo per il suo «discorso della montagna» (Mt 5-7). In verità, la sequenza di Lc 6,12 – 7,17, alla quale appartiene questo insegnamento di Gesù, dal punto di vista retorico è costruita in parallelo alla sequenza di Lc 7,18 – 8,56, come si può meglio percepire con la panoramica grafica riportata nella pagina seguente.<sup>9</sup> Qui mi limito a illustrare il primo pannello dello schema (Lc 6,12 – 7,17), che potrebbe essere titolato «La novità del Regno e il rapporto di Israele con le nazioni», come conferma la parola centrale di 6,39-49 (una «parabola», al singolare composta da tanti elementi apparentemente disparati).

In Lc 6,17 e 7,17 vi è un'inclusione creata dal riferimento alla Giudea e al territorio non israelitico che la circonda: in 6,17 è citato il «popolo» proveniente da Israele e dai territori circostanti, ovvero tutti coloro che si sono avvicinati a Gesù; in 7,16 il «noi» e «il suo popolo» indicano ormai l'insieme di coloro che hanno fede in Dio, da qualsiasi parte provengano.

La prima parte della parabola centrale (6,39-44) mette in luce l'opposizione tra la «guida cieca» (v. 39), il «maestro» (v. 40), l'albero (vv. 43s), i rovi e le spine (v. 44) da una parte e, dall'altra, il «cieco guidato» (v. 39), il «discepolo» (v. 40), il frutto (vv. 43s), i fichi e l'uva (v. 44) e l'opposizione tra i due fratelli dei vv. 41-42. In altri termini, è messa in risalto l'opposizione di partenza tra Israele e le Genti.

La seconda parte della parabola invece (6,45-49) distingue solo tra l'uomo buono e il cattivo (v. 45); la distinzione è soltanto tra la bontà e la malvagità (vv. 47 e 49). Ogni uomo, Giudeo o Greco, è convocato non solo a «venire verso Gesù», ma anche a costruire con lui la casa della comunità dei credenti.

Potremmo dire che la sequenza di Lc 6,12 – 7,17 è la trascrizione narrativa della Lettera ai Romani. Gesù non fa parzialità: il suo insegnamento e la sua guarigione non sono riservati ai soli Giudei, ma sono per tutti coloro che vengono ad ascoltarlo. Tutte le nazioni sono invitate a far parte di Israele, l'unico popolo dell'unico Dio. Il popolo dell'elezione rimarrà per sempre il popolo della promessa e dell'alleanza, la via maestra attraverso la quale la benedizione di Abramo passa a tutte le genti. Da qui si comprende l'*altra faccia* che il discepolo del vangelo deve mostrare a tutti, perché tutti possano comprendere che cosa significa essere figli del vangelo di Gesù.

<sup>9</sup> Si tratta di uno sviluppo costruito a partire da R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca; Analisi retorica*, a cura di L. SEMBRANO (RBib 1), Edizioni Dehoniane, Roma 1994, 2003, pp. 209-284 [originale francese del 1988].

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

[Gesù, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva:]

– <sup>27</sup> Ma a voi che ascoltate, io dico:

amate i vostri nemici,  
fate del bene a quelli che vi odiano,  
<sup>28</sup> benedite coloro che vi maledicono,  
pregate per coloro che vi trattano male.

<sup>29</sup> A chi ti percuote sulla faccia, tu mostra l'altra [faccia];  
a chi ti prende il mantello, non rifiutare la tunica.

<sup>30</sup> Da' a ognuno che ti chiede,  
e a chi prende il tuo, non chiederlo indietro.

<sup>31</sup> E come volete che gli uomini facciano a voi,  
fate<sup>a</sup> a loro allo stesso modo.

<sup>32</sup> E se amate quelli che vi amano,  
quale gratuità avete?  
Poiché gli stessi peccatori amano quelli che li amano.

<sup>33</sup> E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene,  
quale gratuità avete?  
Gli stessi peccatori fanno altrettanto.

<sup>34</sup> E se prestate a coloro da cui sperate ricevere,  
quale gratuità avete?

Gli stessi peccatori fanno prestiti ai peccatori per ricevere altrettanto.

<sup>35</sup> Invece amate i vostri nemici,  
e fate del bene  
e prestate senza sperare nulla in cambio,  
e la vostra ricompensa sarà grande  
e sarete figli dell'Altissimo,  
perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi.

<sup>36</sup> Siate misericordiosi, come il vostro Padre è misericordioso.

<sup>37</sup> E non giudicate e [Dio] non vi giudicherà;  
e non condannate e [Dio] non vi condannerà;  
perdonate e [Dio] vi perdonerà;

<sup>38</sup> date e [Dio] vi darà.

Una misura buona, pigiata, scossa e traboccante  
daranno nel vostro grembo;  
perché con la misura con cui misurate,  
[Dio] misurerà in cambio a voi.

<sup>a</sup> L'imperativo *ποιεῖτε* è attestato da  $\mathfrak{P}^{75}$  B, alcuni minuscoli, Vetus Latina (alcuni mss), Siriaca (alcuni mss), Ireneo (latino), Clemente, Ambrogio. L'indicativo *καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε* (cf Mt 7,12) è attestato da  $\aleph$  A D L W  $\Delta$   $\Theta$   $\Xi$   $\Psi$ , la maggior parte dei minuscoli con i bizantini, lezionari, versioni antiche, (Marcione), Macario/Simeone, Cirillo.

Dopo una brevissima introduzione (v. 27a), che serve a Luca per aprire la nuova sezione del discorso di Gesù «nella pianura», il passo comprende tre parti, separate da due detti proverbiali (v. 31 e v. 36), che non entrano propriamente nella costruzione delle tre parti. Sono due frasi molto simili dal punto di vista della simmetria (sembrano alludere a un altro detto giudiziario, quello di Gn 9,6: «*Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso*») e al centro di entrambe vi è il termine di paragone: il v. 31 ha «gli uomini», mentre il v. 36 ha «il vostro Padre».

La *prima parte* (vv. 27b-30) è composta da due sotto-parti: la prima (vv. 27b-28) è composta da due frasi perfettamente parallele, mentre la seconda (vv. 29-30) comprende la ripetizione di due frasi tra loro simili per costruzione sintattica.

La *seconda parte* (vv. 32-35) è pure composta da due sotto-parti. La prima (vv. 32-34) è costruita con tre frasi sintatticamente simili. La seconda sottoparte (v. 35) ha anch'essa un ritmo ternario, ma più snello, e conduce subito a scoprire il modo diverso di comportamento dell'Altissimo, che è benevolo verso gli ingrati o meglio, verso coloro che non hanno *gratuità*, e i malvagi.

La *terza parte* (vv. 37-38) è pure composta da due sotto-parti, in proporzioni simmetricamente inverse rispetto alla prima parte. Nella prima sotto-parte (vv. 37-38a) vi sono due frasi costruite in negativo e due frasi costruite in positivo. Il passivo utilizzato ha sempre valore *teologico* e sarebbe meglio farlo sentire subito nella traduzione italiana. Nella sotto-parte finale (v. 38b) è ancora il *passivo teologico* a dare la risoluzione, dopo una brevissima parabola (un *māšāl*) che illustra l'immagine della misura, con cui si chiuderà l'intero passo.

**vv. 27-30:** Una breve introduzione crea uno stacco per iniziare una nuova parte del «discorso del piano», che propriamente si conclude al v. 49.

Il primo invito va dritto al cuore del discorso: ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν «amate i vostri nemici» e porta con sé altri tre comandi, di cui solo il primo e l'ultimo sono ripresi anche da Mt 5,44, probabilmente dalla medesima fonte (“Q”). Dobbiamo quindi pensare che siano un ampliamento voluto da Luca per chiarire il senso dell’«amore» richiesto per i nemici:

- ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν «amate i vostri nemici»
- καλῶς ποιείτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς «fate del bene a quelli che vi odiano»
- εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς «benedite coloro che vi maledicono»
- προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεάζόντων ὑμᾶς «pregate per coloro che vi trattano male».

Ciò che è raccolto in questi due vv. 27-28 è sviluppato da Matteo nelle antitesi del Discorso della Montagna. E ciò che più sorprende è che siano espresse in forma di comando, per un’ἀγάπη «un amore», che non è «amicizia» (φιλία), né tanto meno passione amorosa (ἔρως), ma – come lo esprimono le due aggiunte lucane - «fare del bene a quelli che odiano» e «benedire coloro che maledicono» (cf anche le esortazioni di Paolo o della scuola paolina in Rm 12,14; 1 Cor 4,12; 1 Pt 2,23). Sono un modo di amare che si contrappone direttamente a quanto è suggerito nella *Regola* della *jahad* di Qumrān:

I sacerdoti benediranno tutti gli uomini della sorte di Dio che camminano integralmente in tutte le sue vie, dicendo: “Ti benedica in ogni bene e ti custodisca da ogni male. Illumini il tuo cuore con la salvezza della vita, ti usi misericordia accordandoti la conoscenza eterna, e volga su di te benigno il suo volto per la pace eterna.

I leviti malediranno tutti gli uomini della sorte di Belial, e risponderanno dicendo: “Sii tu maledetto per tutte le tue opere cattive delle quali sei colpevole. Dio ti dia il terrore per

mezzo di tutti coloro che compiono la vendetta, e si accanisca a tua rovina per mezzo di tutti coloro che rendono eque ricompense. Sii tu maledetto senza alcuna misericordia... (IQS 2,2-7).<sup>10</sup>

Gli inviti dei vv. 29-30 vanno intesi anzitutto con correttezza, prima di definirli “paradossi”, in particolare il v. 29. La frase – soprattutto nella versione lucana – τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα παρέχε καὶ τὴν ἄλλην potrebbe essere tradotta «a colui che ti percuote sulla faccia, tu mostragli l'altra [faccia]», cioè reagisci in modo diverso da quello che potrebbe essere l'istinto carnale. Alternativi sono pure gli altri comportamenti suggeriti: non si tratta di essere “cretini”, ma di mostrare un modo diverso di reazione, inedito e impreveduto dal tuo avversario. Ciò vale anche a proposito del mantello e della tunica, dell'elemosina o del furto.

**v. 31:** καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως «E come volete che gli uomini facciano a voi, fate loro allo stesso modo». Questa è, secondo Luca, la formulazione della *regola d'oro*, di cui molti paralleli si possono trovare nella letteratura biblica (cf Lv 19,18; Tob 4,15; At 15,29 ms D) e non biblica (*Aristea*, 207 = II, 113; *Didache*, I,2).

Mt 7,12 ha quest'altra forma: πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται «tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti».

Si racconta, a questo proposito, nel Talmud babilonese (*Šab.* 31a) questo simpatico aneddoto, riferito ai due maestri più importanti del tempo di Gesù o di poco a lui anteriori:

Un non-ebreo andò da Šammai e gli disse: «Accogliami come tuo discepolo, alla sola condizione d'insegnarmi l'intera *Tôrāh*, stando su un solo piede». E Šammai lo cacciò via con il bastone che teneva tra le mani. Allora quell'uomo andò da Hillel, che lo accolse come suo discepolo e gli disse: «Non fare al tuo prossimo quanto tu stesso non gradisci: questa è tutta la Legge. Tutto il resto non è se non la spiegazione di questo. Va' e impara».

**vv. 32-35:** Nei vv. 32-34 è ripetuta per tre volte la stessa struttura con un'ipotesi (amare, fare del bene e prestare), la domanda sempre identica e il riferimento a ciò che fanno i “peccatori”:

- a) se...
- b) quale gratuità avete?
- c) Gli stessi peccatori...

La stessa importante domanda risuona per tre volte e il suo significato è cruciale per comprendere la provocazione di Gesù: ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν «quale gratuità avete?». La *hesed* infinita di Dio è la misura della nostra gratuità, come la sua misericordia infinita (cf v. 36). Ciò significa: un comandamento «senza fondo». Anche nel caso della parabola del buon samaritano la domanda limitativa del dottore della legge («E chi è mio prossimo?» Lc 10,29) viene ribaltata nella contro-domanda di Gesù, che toglie ogni limite legalistico: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?» (Lc 10,36).

Il v. 35 ritorna al comandamento di partenza, cruciale per comprendere l'altra faccia della realtà come Gesù la vede, sul fondamento della sua relazione con Dio: «e sarete

<sup>10</sup> L. MORALDI (a cura di), *I manoscritti di Qumrāhn* (CR. Eb), UTET, Torino 1971, pp. 136-137.



figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi» (cf Mt 5,45; 6,9 e 7,21). È la motivazione teologica più profonda da cui sgorga la solidarietà fraterna.

**v. 36:** La frase deve avere una radice tradizionale (cf Mt 5,48). Mentre Matteo pone la misura del Padre τέλειος «perfetto», Luca parla della misura del suo essere οἰκτίρμων «misericordioso», aggettivo che usa esclusivamente in questo passo (ma presente in Es 34,6; Dt 4,31; Gioele 2,13; Giona 4,2). In entrambi i vangeli si può ammettere che il riferimento sia il ritornello del Codice di Santità (Lv 19,2: «Siate santi perché io sono santo», dice <sup>ADONAI</sup>).

È vero poi che il v. 36 riprende e chiude l'argomentazione dei vv. 32-35. D'altra parte, però, apre anche sugli ultimi due versetti, perché al centro della loro attenzione vi è il tema del giudizio (cf Mt 7,1-5).

**vv. 37-38:** Il semplice comando di Mt 7,1-2 diventa in Luca una quadruplici esortazione: due proibizioni con le loro conseguenze e due comandi positivi con le loro conseguenze. Il μὴ κρίνετε «non giudicate» non si riferisce alle procedure giudiziarie, ma riguarda piuttosto il giudizio vicendevole; in questa luce, le quattro esortazioni di Luca sono in realtà complementari l'una all'altra e si riferiscono allo stesso atteggiamento.

La sottolineatura interessante da fare è il passivo teologico di tutte e quattro le frasi consequenziali: l'atteggiamento di Dio dipende dalla presa di posizione che il discepolo assume nei riguardi del suo simile.

Nel v. 38 l'immagine della misura vuole sottolineare la sovrabbondanza della risposta divina davanti alla generosità umana. Proprio per questo, Luca antepone una considerazione riguardante la misura "sovrabbondante" alla frase che è in comune con Mt 7,2b ed è simile alle quattro esortazioni precedenti. A colui che vive nella gratuità (χάρις) e nella generosità non verrà a mancare la misura divina data in cambio.

#### PER LA NOSTRA VITA

1. È importante soprattutto la parola che deve essermi rivolta qui e ora, a me e agli uomini così come sono. Era questo, il Vangelo: una parola detta agli uomini così come sono. Noi siamo gli eredi di una certa cultura cristiana, una cultura stanca, diventata una lingua morta che non parla più o parla solo a un piccolo numero di iniziati.<sup>11</sup>

2. [...] Credere che, nonostante tutto, l'amore di cui Dio ci ama è un amore con un unico significato: che noi viviamo, che siamo nella pace, nella gioia e nella pienezza delle nostre capacità positive. Questo non è così ovvio e richiede un ribaltamento incredibile.

Nella crisi della fede, il punto irriducibile è di questo genere. Si trova in un'affermazione non dell'«io», ma della vita, dell'essere in me attraverso me, la cui sorgente penso che sia assolutamente inafferrabile, inesauribile. In ogni caso è la convinzione che, come un lampo, ho acquisito leggendo il Vangelo: ecco che cosa vuol dire. Questo il punto più basso a partire dal quale posso cogliere tutto il resto e cogliere tutto il linguaggio nella sua lettera viva, ma è un'opera colossale. Non ha fine. Al tempo stesso, gli aspetti rudi, incomprensibili del Vangelo, [...] hanno un merito paradossale. Evitano in un solo

<sup>11</sup> M. BELLET, *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, intervista di G. COQ - A. DUPREZ, Prefazione all'edizione italiana di M. GUZZI, Traduzione di L. PASSERONE (Crocevia 6), Paoline Editoriale Libri, Milano 2006, p. 50.

colpo tutte le semplificazioni dell'amore in cui oggi si compiace tutto un linguaggio cristiano. "L'amore, l'amore, l'amore...". Nel Vangelo c'è un aspetto di sradicamento, di rudezza, di estremismo, per non dire di follia, che è impossibile cancellare, salvo toglierli ciò che giustamente ne contiene il significato.<sup>12</sup>

3. Oggi l'involuzione dei rapporti sociali, intrecciata all'evoluzione della tecnologia, ci chiede di nuovo un balzo. [...] La globalizzazione è ben lontana dall'essere solo un evento economico. È uno sconvolgimento morale. Ogni giorno ci sta sotto gli occhi una tragedia del mondo, su cui fino a poco fa saremmo stati informati sì e no ogni decennio: la fame, il ritorno di malattie devastanti, i drammi climatici, le stragi dimenticate. Ciò che merita la nostra compassione e richiederebbe il nostro amore, è sempre più evidente, ma anche sempre più lontano, sempre più astratto: manca di profondità come gli schermi che ce lo comunicano. La globalizzazione dell'amore potrebbe essere una nuova, esaltante conquista, ma è al tempo stesso, profondamente innaturale. Vedendolo soprattutto per televisione, noi tutti soffriamo di una tragica *privazione sensoriale del prossimo*. Quell'arricchimento che l'informazione ci consegna, essendo inflazionato e astratto, contribuisce anche alla scomparsa di solidarietà che vorrebbe combattere...

Si può davvero amare o solo conoscere quel che è lontano? E la sola conoscenza mi permette, almeno, di essere giusto? Non c'è ancora niente che lo dimostri.<sup>13</sup>

*Ma l'insistenza evangelica è rivolta a "voi che mi ascoltate"*

4. Il paradosso è così acuto in questo rovesciamento delle sorti che impedisce all'immaginazione di vedere una linearità sequenziale tra una situazione e l'altra. Il progetto di fare della nostra esistenza personale una totalità senza rotture si arena. Infatti chi può pianificare il futuro secondo il progetto di perdere "al fine di guadagnare"? E tuttavia non sono parole di sapienza dettate da ironia o scetticismo. Nonostante tutto, la vita viene assicurata proprio da questo cammino paradossale. [...] La sfida che viene lanciata alla sapienza convenzionale è allo stesso tempo una modalità di vita. Si resta innanzitutto disorientati, prima di essere riorientati.<sup>14</sup>

5. Ogni volta viene richiesta un'azione che è esattamente all'opposto di ciò che naturalmente saremmo portati a fare in quella situazione, cioè rispondere colpo su colpo. A me sembra che questi comandamenti decisamente assurdi siano stati enunciati semplicemente nell'intento di rovesciare la nostra tendenza naturale. Si crea infatti una tensione deliberata tra il comandamento e il modo in cui viviamo, pensiamo e agiamo normalmente. [...]

Nelle situazioni evocate da Gesù è inutile attendersi una chiarificazione dalla legge. Gesù insegna non per mezzo della regola, ma dell'eccezione alla regola.<sup>15</sup>

6. I padri della chiesa, specie i padri ascetici, rivelano che le due "passioni-madre" sono l'avidità e l'orgoglio, queste risorse del potere decaduto, e più in profondità ancora,

<sup>12</sup> M. BELLET, *Il pensiero che ascolta*, p. 79

<sup>13</sup> L. ZOJA, *La morte del prossimo* (Vele 45), Giulio Einaudi Editore, Torino 2009, pp. 127-128.

<sup>14</sup> P. RICŒUR, *La logica di Gesù*, Testi scelti a cura di E. BIANCHI, Ed. Qiqiaon, Comunità di Bose-Magnano, pp. 48-49.

<sup>15</sup> P. RICŒUR, *La logica di Gesù*, pp. 73-74.

“la paura nascosta della morte”. Ma se siamo veramente risuscitati nel Risorto, se la morte è già alle nostre spalle, sepolta nelle acque del Battesimo, allora non abbiamo più bisogno né di schiavi né di nemici per proiettare su di loro la nostra angoscia e il nostro desiderio di essere Dio: Dio, noi lo siamo umilmente in Cristo, siamo cioè capaci di amare. Perciò ci viene manifestata tutta l'importanza del comando evangelico di amare i nostri nemici (Lc 6,27-36).

Si tratta di spezzare il circolo infernale dell'aggressione e della vendetta che, a sua volta, provoca una nuova aggressione più violenta. [...] Gesù non si è accontentato di assumere questo atteggiamento: egli ci ha resi capaci di farlo nostro grazie alla sua croce, alla sua risurrezione e al dono dello Spirito. Mediante la grazia della croce infatti, anche il fallimento, anche la morte possono far nascere il regno.<sup>16</sup>

7. Le cose devono poter essere chiamate per nome, e se non reggono a questa prova non hanno il diritto di esistere.

Spesso si cerca di salvarle con una sorta di vago misticismo.

Il misticismo deve fondarsi su un'onestà cristallina: quindi prima bisogna aver ridotto le cose alla loro nuda realtà.<sup>17</sup>

8. Quando ero giovane ho pensato di poter venire a patti chiari con te. Ho visto davanti a me una strada rapida, mi venne del coraggio, mi legai lo zaino e cominciai ad arrampicarmi. Cercai di rendermi leggero abbandonando tutto «in spirito» secondo la tua parola. Per un certo tempo parve anche a me di salire verso l'alto. Ma quando oggi, dopo anni, alzo gli occhi, i tuoi Ottomila brillano più a perdita d'occhio che mai. Non si parla ormai più da lungo tempo di una strada.

Mi ero armato e rifornito di carte topografiche e di apparecchi di misurazione. Conoscevo i dodici gradini dell'umiltà a memoria e i sette argini e le fosse tutt'attorno al castello dell'anima. Su certe cime vidi bandierine e segnali e segni rossi e blu sul terreno accidentato che indicavano almeno che qualcuno c'era passato. Le «istruzioni della vita beata» brulicavano su certi posti di bivacco come stagnola su scatole di sardine. Nello scorrere del tempo persi l'abitudine di far attenzione a simili melanconici residui, mi accorsi soltanto che essi si diradavano e mi apparivano vecchi e arrugginiti e prossimi a diventare un pezzo di selva anche loro, perduti nel folto della foresta vergine e nelle liane aggrovigliate. [...]

Ma tu stesso, Signore, come sei una via? Non assomigli a nessuna strada degli uomini. Nessuna delle tue parole è un segnavia sicuro verso quello prossimo, a quel modo che le pietre miliari indicano la distanza e la chiara direzione. Ogni direzione è un giudizio e una esecuzione, ogni uscita è una condanna, ogni comandamento è un castigo. La via che tu sei – e tu sei una via – deve toglierci da sotto i piedi ogni strada sicura, ogni passo avanti ci rimanda insieme indietro nella sempre più grande distanza del nostro nulla, e ci mette da parte perché, inginocchiati nella polvere, lasciamo passare da solo sulla strada te, il re della gloria. Opere noi dobbiamo fare e crescere in opere, ma nel crescere diventare più piccoli e, guardando te, dimenticare tutte le nostre opere. Più grande

<sup>16</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso* (Sympathetika), Ed. Qiqaiion, Comunità di Bose-Magnano 1999, pp. 40-41.

<sup>17</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di J. G. GAARLANDT, Traduzione di C. PASSANTI (Gli Adelphi 93), Adelphi, Milano 1996, 102005, p. 125.

dev'essere la nostra giustizia di tutta quella degli scribi e dei farisei, ma dobbiamo diventare più piccoli e più bassi come questo bambino. Tesori noi dobbiamo raccogliere nel cielo, e in fienili più sicuri, dove tignola e ruggine non consumano, ma dobbiamo a un tempo essere più poveri di tutti e beati mendicanti nello spirito, che non si preoccupano angosciosamente del giorno eterno di domani. Tutti protesi dobbiamo correre verso ciò che è davanti a noi, e tuttavia riposare, distesi e senza paura, come un uccello nella tua mano. Le nostre opere dovrebbero poter brillare davanti a tutti gli uomini, ma dobbiamo star attenti a compierle nel segreto. Dobbiamo essere perfetti come il Padre che è nei cieli, ma contriti come il pubblicano nel tempio e sentirci come peccatori che non valgono niente. Vigili e maturi come tuoi amici, veniamo iniziati nella profondità dei tuoi misteri, ma come schiavi dobbiamo desiderare di non sapere né il giorno né l'ora. Dobbiamo affaticarci per gli uomini e morire come madri in doglie, e tuttavia, se non ci ricevono, passar via e scuotere la polvere dalle scarpe. Essere impassibili e senza bisogno di nulla, ma compartecipi di gioia e dolore, e aver aperta la mano in dare e ricevere.<sup>18</sup>

9. *Cerchiamo a volte di esserlo*

*fedeli alla consegna,*

*pari all'ammonimento, svegli*

*cioè, attenti ai molti inganni,*

*molto vigilanti.*

*I segnali sono lucenti e oscuri.*

*Sono nitide a leggersi*

*ma indecifrabili le carte.*

*S'avvede o non s'avvede*

*l'epoca*

*di quel venire in luce*

*della sua occulta parte? –*

*s'interroga qualcuno*

*più acuto e solerte:*

*e intanto*

*siamo continuamente altri,*

*continuamente tramutiamo noi,*

*i testimoni, noi gli attanti.<sup>19</sup>*

<sup>18</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, Traduzione italiana di G. SOMMAVILLA (I Triangoli), Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1994,<sup>2</sup>1998, pp. 133-136.

<sup>19</sup> M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998,<sup>4</sup>2001, p. 751.