

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## UNDICESIMA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Se la *b'rit* «alleanza» è il contributo religioso più originale di Israele lasciato in eredità alla storia religiosa dell'umanità, l'attestazione dell'illacerabile fedeltà di **יְהוָה** alle promesse sancite con i padri – nonostante la ripetuta caduta del popolo – ne è il miracolo più sorprendente.

Sul versante antropologico, la fedeltà è strada per la santità, perché ci rende simili a Dio che è “il fedele” per antonomasia. La storia biblica d'Israele ci racconta di **יְהוָה** che mantiene le promesse anche quando Israele viene meno e lo rinnega. La fedeltà dell'uomo, infatti, non può che essere imitazione e partecipazione della fedeltà di Dio. Più volte **יְהוָה** è definito “fedeltà” nel Deuteronomio, nel Salterio e nei Profeti. «La roccia: perfetta è la sua opera, tutte le sue vie sono giustizia. È un Dio di fedeltà» (Dt 32,4).

In effetti, non si capisce la fedeltà di Dio se non si lega la fedeltà alla libertà. C'è vera fedeltà la dove c'è pienezza di libertà. La virtù della fedeltà ci parla di un Dio che ci lascia liberi di aderire al patto. Tuttavia, l'uomo senza fedeltà rischia di diventare vuoto, vanità, nullità alla pari degli idoli (Is 19,1. 3; Ez 30,13; Sal 96,5; 97,7). Per questo è necessario proclamare la fedeltà di Dio (Sal 36,6), invocarla (1 Re 8, 56-58) perché faccia germogliare nella nostra terra la fedeltà a Lui.

La risposta fedele e libera dell'uomo al Dio sempre fedele, diviene fondamento e, in qualche modo, condizione indispensabile della fedeltà dell'uomo verso gli altri uomini. Nella Scrittura l'immagine che per eccellenza è utilizzata per descrivere la fedeltà è quella nuziale. Si pensi ad esempio alla storia di Amos, o a quella struggente di Osea.

Nel matrimonio di Osea, la fedeltà è messa alla prova dall'errore. Come si fa ad avere la costanza della fedeltà? La fedeltà passa attraverso il perdono: ciascuno è amato nonostante ciò che ha fatto. Questo è il perdono autentico del Dio biblico: è un perdono che proviene da un Dio che fa promesse di futuro all'uomo e le mantiene nonostante tutto, persino quando l'uomo è infedele.

LETTURA: 1 Re 18,16b-40

Il racconto è molto ampio, ma pur sempre costruito con estrema precisione. La sequenza delle scene è perfetta. Sulla base del criterio fondamentale del cambio dei personaggi, si possono distinguere le seguenti scene:

SCENA	PERSONAGGI
vv. 1-2: Elia riceve una parola da <b>יְהוָה</b>	<b>יְהוָה</b> ed Elia
vv. 3-6: Obadjahu riceve una parola da Aḥab	Aḥab e Obadjahu
vv. 7-16: Elia incontra Obadjahu	Elia e Obadjahu
vv. 17-20: Aḥab incontra Elia	Elia, Obadjahu e Aḥab
vv. 21-24: Elia lancia la sfida al popolo	Elia e il popolo
vv. 25-29: il tentativo dei profeti di Ba'al	Elia e i profeti di Ba'al
vv. 30-37: preparativi di Elia e sua preghiera	Elia e il popolo
vv. 38-40: conclusione della sfida	Elia e il popolo (e i profeti)

vv. 41-42a: Elia promette la pioggia ad Aḥab  
vv. 42b-44: Elia sulla cima del Carmelo  
vv. 45-46: fine della siccità

**Elia e Aḥab**  
**Elia e il suo servo**  
**Elia e Aḥab**

Le undici scene possono essere articolate in tre *sequenze*, a partire dalla presenza dei principali elementi cosmici menzionati (in particolare l'acqua e il fuoco).

L'*acqua* (piovana) è al centro della parola di <sup>YADONAI</sup> rivolta a Elia (v. 1: *māṭār*); la sua mancanza spinge Aḥab e Obadjahu a percorrere tutto il paese in cerca di *kol-māʿjné ham-majim* («tutte le sorgenti d'acqua») e di *kol-han-n'ḥālîm* («tutti i torrenti») e ciò crea l'occasione per l'incontro di Elia prima con Obadjahu e poi con lo stesso Aḥab. La prima sequenza giunge quindi sino al v. 20.

Dal v. 21 entra in azione l'altro elemento cosmico, il *fuoco*. La sfida lanciata da Elia è infatti centrata sul fuoco: «la divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio!» (v. 24). La sequenza comprende le scene dei tentativi messi in atto invano dai profeti di Baʿal, ma con efficacia da Elia, e si conclude al torrente Kišon, che diventa un torrente di sangue (= di fuoco?) e abbraccia quindi i vv. 21-40.

Con il v. 41 ritorna il tema dell'*acqua* (*qôl ḥāmôn haggāšem*) che rimane al centro delle tre scene finali. L'ultima di esse si chiude con la corsa prodigiosa (ed enigmatica) di Elia che dalla cima del Carmelo «corse davanti ad Aḥab, finché giunse a Izreel» (Elia veloce come un «baleno?»).

Per ora, basti aver trovato la struttura generale delle tre sequenze del racconto:

A) Elia ed Aḥab: vv. 1-20

B) La sfida del Carmelo: vv. 21-40

A') Elia ed Aḥab: vv. 41-46

La lettura liturgica propone l'ultima scena della prima sequenza (vv. 16b-20) e quasi per intero la seconda sequenza (vv. 21-40). Esclude dalla lettura soltanto l'ultima parte del v. 40 e si capisce il perché. Ma la satira e l'iperbole fanno parte dei generi letterari della comunicazione (anche della «Parola di Dio»!)

Aḥab andò allora incontro a Elia.

<sup>17</sup> Appena Aḥab vide Elia, gli disse:

– Tu sei tu colui che rovina Israele!

<sup>18</sup> Ed egli replicò:

– Non sono io a rovinare Israele, bensì tu e la casa di tuo padre, perché avete abbandonato i comandamenti di <sup>YADONAI</sup> e tu sei andato dietro ai Baʿal. <sup>19</sup> Manda dunque a radunare presso di me tutto Israele sul monte Carmelo e i quattrocentocinquanta profeti di Baʿal e i quattrocento profeti di Astarte che mangiano alla mensa di Gezabele.

<sup>20</sup> Aḥab mandò a chiamare tutti i figli d'Israele e radunò i profeti sul monte Carmelo.

<sup>21</sup> Elia si avvicinò a tutto il popolo e disse:

– Fino a quando voi danzerete a doppio passo? Se <sup>YADONAI</sup> è Dio, andategli dietro; e se lo è Baʿal, andate dietro a lui!

Il popolo non gli rispose alcuna parola. <sup>22</sup> Elia riprese a dire al popolo:

– Sono rimasto solo io come profeta di <sup>YADONAI</sup>, mentre i profeti di Baʿal sono quattrocentocinquanta! <sup>23</sup> Dateci due giovenchi: essi se ne scelgano uno, lo facciano a pezzi e lo mettano sulla legna, senza appicarvi il fuoco. Io preparerò

l'altro giovenco, lo metterò sulla legna e non vi appiccherò il fuoco. <sup>24</sup> Voi invocherete il nome del vostro dio e io invocherò quello di  $\overline{\text{IADONAI}}$ . Il dio che risponderà con il fuoco, quegli è Dio!

Tutto il popolo rispose:

– Va bene!

<sup>25</sup> Allora Elia disse ai profeti di Ba'al:

– Sceglietevi un giovenco e agite voi per primi, perché siete più numerosi. Invocate il nome del vostro dio, senza appiccare il fuoco.

<sup>26</sup> Essi presero il giovenco, lo prepararono e poi invocarono il nome di Ba'al dal mattino fino a mezzogiorno:

– Ba'al, rispondici!

Non ci fu né voce né risposta. Essi danzavano attorno all'altare che avevano costruito. <sup>27</sup> A mezzogiorno Elia incominciò a burlarsi di loro:

– Gridate più forte perché egli è certamente dio, però forse è distratto o è indaffarato o è in viaggio; forse dorme e deve essere svegliato!

<sup>28</sup> Essi si misero a gridare più forte e a farsi incisioni con spade e lance, secondo la loro usanza, fino a versare sangue. <sup>29</sup> Passato mezzogiorno, caddero in estasi fino al tempo di offrire l'oblazione; ma non si ebbe né voce né risposta né segno d'attenzione.

<sup>30</sup> Allora Elia disse a tutto il popolo:

– Avvicinatevi a me.

E tutto il popolo gli si avvicinò ed egli ricostruì l'altare di  $\overline{\text{IADONAI}}$  ch'era stato demolito. <sup>31</sup> Prese dodici pietre, in corrispondenza del numero delle tribù dei figli di Giacobbe, cui  $\overline{\text{IADONAI}}$  aveva detto: "Il tuo nome sarà Israele!".

<sup>32</sup> Con le pietre ricostruì l'altare al nome di  $\overline{\text{IADONAI}}$  e vi scavò intorno un canale che conteneva due misure di frumento. <sup>33</sup> Accatastò la legna, fece a pezzi il giovenco e lo pose sopra la legna.

<sup>34</sup> Poi ordinò:

– Riempite quattro brocche di acqua e versatela sopra l'olocausto e sulla legna. Essi fecero così. Di nuovo ordinò:

– Fatelo per la seconda volta.

Essi lo fecero. E ancora:

– Fatelo per la terza volta.

Essi lo fecero. <sup>35</sup> L'acqua si sparse intorno all'altare e il canale si riempì.

<sup>36</sup> Giunto il tempo di offrire l'oblazione, il profeta Elia s'avvicinò e disse:

–  $\overline{\text{IADONAI}}$ , Dio di Abramo, di Isacco e di Israele, oggi appaia che tu sei Dio in Israele e che io sono tuo servo e che dietro tuo volere ho compiuto tutte queste cose.

<sup>37</sup> Esaudiscimi,  $\overline{\text{IADONAI}}$ , esaudiscimi e questo popolo sappia che tu,  $\overline{\text{IADONAI}}$ , sei Dio e che converti il loro cuore.

<sup>38</sup> Cadde il fuoco di  $\overline{\text{IADONAI}}$  che consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la polvere e prosciugò l'acqua ch'era nel canale. <sup>39</sup> A tal vista, tutto il popolo si prostrò con la faccia per terra esclamando:

–  $\overline{\text{IADONAI}}$  è Dio,  $\overline{\text{IADONAI}}$  è Dio!

<sup>40</sup> Elia allora ordinò:

– Prendete i profeti di Ba'al, non ne scampi neppure uno.

*Elia li fece scendere al torrente Kīšon e là li sgozzò.*

Anche questa seconda sequenza del racconto è composta da quattro scene (vv. 21-24. 25-29. 30-37. 38-40), secondo lo schema numerico 3+1, molto utilizzato dal libretto di Elia. L'ultima, oltre a dire la vittoria di Elia nella sfida con i profeti di Ba'al, ha un elemento eccedente che lascia non poco perplessi: lo sgozzamento dei 450 profeti presso il Kišon.

Nei vv. 21-24, il confronto con il popolo è costruito in due fasi. Di fronte all'accusa di Elia, il popolo tace (v. 21). In un secondo tempo, dopo che Elia ha esposto il progetto della sfida (vv. 22-24a), il popolo acconsente: *ṭōb haddābār* (v. 24b).

Il tentativo dei profeti di Ba'al (vv. 25-29) è scandito da un ritornello che appare nel v. 26 (*w'ên-qôl w'ên-ōneh*) e 29 (*w'ên-qôl w'ên-ōneh w'ên qāšeb*). La "duplicazione" è uno stilema molto usato dall'autore di queste pagine. Entrambi i momenti sono caratterizzati da un intervento diretto di Elia (v. 25 e 27) e da un atto cultuale dei profeti di Ba'al: nel primo momento, la danza e la preghiera (v. 26: *hab-ba'al 'ānēnū*); nel secondo, la preghiera "più forte" e l'estasi, provocata con incisioni e mutilazioni (v. 28 e 29a: *wajjītnabb'ū*).

I preparativi di Elia (vv. 30-37) sono descritti con più particolari, e riprendono lo schema numerico (3+1). Dopo la ricostruzione dell'altare di  $\overline{\text{YADONAI}}$ , per tre volte Elia dà ordini di versare l'acqua sull'olocausto e sulla legna (v. 34: la scansione numerica è molto enfatizzata). Il quarto momento, diverso, è la preghiera rivolta ad  $\overline{\text{YADONAI}}$  (vv. 36-37), che riprende parzialmente la stessa invocazione dei profeti di Ba'al (*'ānēnī 'ānēnī*).

Il "fuoco di  $\overline{\text{YADONAI}}$ " che cade dal cielo e consuma il sacrificio porta anzitutto il popolo a prostrarsi e a proclamare  $\overline{\text{YADONAI}}$  come il Dio:  $\overline{\text{YADONAI}}$  *hū' hā'ēlohīm*  $\overline{\text{YADONAI}}$  *hū' hā'ēlohīm*. Questa conclusione è coerente con la sfida di partenza: bisognava scegliere chi fosse il vero Dio tra  $\overline{\text{YADONAI}}$  e Ba'al.

Il v. 40 eccede la sfida di partenza: la strage cruenta ha qualcosa di veramente iperbolico, un'"eroicità" carica d'ironia dell'assurdo, paragonabile alla corsa che concluderà la terza sequenza (v. 46).

**vv. 16b-20:** Alla fine, le strade di Elia e di Aḥab s'incontrano. Con Aḥab, Elia tratta alla pari. È Aḥab a lanciare la prima accusa al profeta: *ha'attāh zeh 'ōkēr jīsrā'el* «Tu sei colui che rovina Israele!». In Gs 6,18 il verbo *'kr* «rovinare» sta in parallelo a *śīm l'hērem* «votare allo *herem*», e riappare in Gs 7,25s come eziologia del toponimo Akor (valle di). È un'accusa molto forte, ricordando il racconto del libro di Giosuè, a riguardo di Akan ben-Karmî.

Ma Elia contrattacca con la medesima accusa (è ripetuto lo stesso verbo), con una motivazione di stampo deuteronomistico: « perché avete abbandonato i comandi di  $\overline{\text{YADONAI}}$  e tu sei andato dietro ai *Ba'al* ». L'uso del plurale è canzonatorio; in realtà, benché sia presentato con diversi titoli e sia attorniato da una corte di dei, il dio Ba'al era unico (cf subito dopo, al v. 19).

Comunque sia, Elia si sente provocato dall'accusa di Aḥab e gli lancia la sfida. L'incontro con Aḥab era stato voluto da  $\overline{\text{YADONAI}}$  per comunicargli la fine della siccità. Lo "zelo" di Elia ha il sopravvento sulla parola ricevuta. La sua permalosità ha la meglio. Prima egli vuole chiarire chi sia davvero causa di "sventura" per Israele. La sfida proposta ha qualcosa di grandioso e spettacolare: *tutto* Israele deve essere convocato, insieme ai 450 profeti di Ba'al e ai 400 profeti di 'Ašera, stipendiati da Gezabele.

Il cammino spirituale di Elia è all'inizio e il narratore allude, *in negativo*, alla scoperta centrale nel cammino del suo protagonista: il Dio vivo e vero non si manifesta nella potenza, ma nella debolezza. Il v. 20 è tuttavia importante per la conclusione della quarta scena e della prima sequenza: Aḥab si sottomette alla volontà del profeta (schema ordine-esecuzione). In particolare, accetta la localizzazione della sfida, il monte Carmelo, «il giardino di Dio», un nome che può alludere ancora a quell'Akan ben-Karmî di Gs 7.

**vv. 21-24:** L'immagine del v. 21 è molto efficace, se tradotta in modo più perspicuo di quanto faccia la traduzione CEI: *‘ad-mātaj’ attem pōs<sup>e</sup>hîm ‘al-š<sup>e</sup>tê hass<sup>e</sup>ippîm* «Fino a quando danzerete a doppio passo?». Il verbo *pāsaḥ* «saltare, danzare»,<sup>1</sup> qui al participio *qal*, viene ripreso al Piel nel v. 26: in entrambe le occorrenze si tratta della danza cultuale. Per quanto riguarda il significato dell'hapax *s<sup>e</sup>ippîm*, teniamo presente che deriva dalla  $\sqrt{s^c}p$  I «essere diviso, scisso», per cui il senso di «passo di danza» oppure «ritmo» va molto bene per il nostro contesto.

Il senso dell'immagine è la necessità di scegliere un solo “passo di danza”: quello di Ba‘al o quello di  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Il popolo non sa scegliere e non risponde nulla. Anche Elia però dovrà in seguito cambiare atteggiamento, quando giungerà a scoprire il vero volto di  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Per ora, in questo confronto del Carmelo, egli è troppo ancorato a un Dio della potenza, come dimostrerà la narrazione seguente. Egli dovrà capire che la potenza di Dio si manifesta nella debolezza, perché «ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (cf 1 Cor 1,25).

Elia sa di essere rimasto l'unico profeta di  $\overline{\text{ADONAI}}$  (v. 22), perché Gezabele ha mandato a morte tutti gli altri (cf vv. 4 e 13; in questo la regina è stata più coerente del popolo, incapace di decidersi) e anche perché tutti gli altri hanno abiurato a favore di Ba‘al. Il popolo ha sempre bisogno di segni spettacolari per decidersi: ma la sua scelta, proprio a causa di questa opzione, rimane mutevole e incoerente.

In questo contesto emergono diversi livelli di religiosità:

- \* la religiosità baalica, quella di Gezabele, un’“ideologia militante” che porta ad atti d’ingiustizia;
- \* la religiosità popolare, la meno affidabile e la più sincretista;
- \* la religiosità jahwista, condivisa da Elia a questo punto del suo itinerario;
- \* manca ancora la via mistica, che sarà il punto di arrivo dell’itinerario di Elia.

Non a caso, Elia propone come segno di riconoscimento per l'intervento della divinità il “fuoco”: nell'esperienza dell'Horeb, il fuoco sarà solo la terza tappa che prelude al momento decisivo del *qôl d<sup>e</sup>māmāh daqqāh* «una voce di silenzio svuotato».

**vv. 25-29:** Il sacrificio dei profeti di Ba‘al presenta i medesimi tratti rituali del sacrificio in onore di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , messo in atto da Elia subito dopo. Persino la preghiera sembra essere la medesima. In questo confronto, si può comprendere anche il Sal 4 (o preghiere simili). Nei momenti di difficoltà (anche nel Sal 4 il problema era la siccità, la mancanza del “bene”, cioè della pioggia), occorre attenersi ai «sacrifici legittimi» (*zibhê sedeq*) e non affidarsi a pratiche sincretiste, che sono atti di sfiducia in  $\overline{\text{ADONAI}}$ .

La danza rituale e la pratica delle incisioni o mutilazioni per raggiungere l'estasi ricordano i rituali per Melqart, il dio fenicio, il “Ba‘al della danza”. Si potrebbe ricordare la satira di queste pratiche di Is 28,7-13 (cf anche Os 7,14; Ger 16,6; 41,5; 47,5). Per lo jahwismo, tale pratiche furono sempre vietate, perché sentite come un modo illusorio di intervenire a manipolare la potenza di Dio.

Ma, nonostante tutto, *w<sup>e</sup>ên-qôl w<sup>e</sup>ên-ōneh* «nessuna voce e nessuna risposta». Al contrario, Elia otterrà la risposta del fuoco di  $\overline{\text{ADONAI}}$  dal cielo. Ma dovrà ancora imparare che la più alta espressione della presenza divina è il *qôl d<sup>e</sup>māmāh daqqāh*.

La satira di Elia contro questi profeti è feroce: essendo «dio del cielo» (*ba‘al šāmêm*), Ba‘al potrebbe essere distratto (*kî šîḥ*) oppure indaffarato (*kî-šîg lô*) o forse in viaggio (*kî-derek lô*). Nelle sue parole, vi è anche un'allusione al ciclo mitologico baalico, che narra della sua morte e risurrezione (cf *Ba‘al e Môt*): « se è addormentato [oppure: *se si trova agli inferi*], si sveglierà

<sup>1</sup> Il verbo richiama la festa di *pesaḥ*. Ma non sembra che il nostro testo permetta di sfruttare narrativamente questo richiamo.

[oppure: *risorgerà*] ». La danza e il rito hanno dunque il compito di “far risorgere” Ba‘al, come nella festa del nuovo anno.

Ma l'estasi (*hitnabbē*) di questi profeti non ha esito positivo. Le loro pratiche rituali rimangono inascoltate e disattese.

**vv. 30-37:** I preparativi di Elia seguono le norme contenute in Es 20,25: l'altare deve essere costruito con pietre grezze, non toccate da ferro, per non essere contaminate. Anche la menzione delle dodici pietre collega il gesto di Elia a quanto avevano compiuto Giacobbe, Mosè e Giosuè.

Dal momento che niente è casuale nel nostro racconto, non deve passare inosservato il ricordo di Gn 32,23-33, quando Giacobbe lotta con Dio: Giacobbe esce zoppicante dalla lotta, ma ottiene la benedizione e gli viene cambiato il nome. Elia non sta forse lottando con Dio? Quanto Elia sta facendo è una provocazione: Dio non gliel'aveva ordinato, ma ora è chiamato in causa dal suo profeta.

La triplice libagione dell'acqua non va interpretata come rito magico per implorare la pioggia; il problema della pioggia è infatti trascurato nella seconda sequenza dei vv. 21-40. Forse vi può essere un'allusione a quanto avveniva nel rituale dell'olocausto (cf Lv 1,9; anche se questa legislazione è sicuramente posteriore rispetto al racconto di Elia). Il dato va probabilmente letto per il suo valore simbolico: perché si dia pienamente l'evento, devono esserci tutt'e quattro gli elementi fondamentali (terra, acqua, fuoco e aria). Ciò avverrà in modo parziale nell'esperienza dell'Horeb e pienamente soltanto alla fine dell'itinerario, quando Elia sarà rapito in cielo. Per ora vi sono solo due elementi (acqua e fuoco) o tre, se s'incluse anche l'elemento “solido” della vittima sacrificale.

La preghiera di Elia è diretta al Dio dei padri, ma il suo valore è ambiguo: da una parte Elia implora l'intervento di Dio perché «sia noto che tu sei Dio in Israele» (v. 36), contro l'usurpazione di Ba‘al, e «il popolo sappia che tu <sup>YADONAI</sup> sei Dio e tu converta il loro cuore (v. 37)»; dall'altra parte, <sup>YADONAI</sup> deve intervenire, perché «si sappia che io sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose per tuo comando» (v. 36). Ma non sembra che <sup>YADONAI</sup> abbia chiesto a Elia questa prova di forza contro i profeti di Ba‘al. È Elia ad aver bisogno dell'intervento di <sup>YADONAI</sup> per non essere smentito davanti alla grande sfida ingaggiata...

È questo secondo elemento che fa pensare: nel prosieguo del suo itinerario spirituale, Elia deve superare questo bisogno di conferma per il suo operato. Dio agisce anche nel fallimento del suo profeta e nonostante l'apparente sconfitta (cf I Re 19,15).

**vv. 38-40:** Il popolo, vedendo un segno di forza, viene sempre convinto. Ora è pronto a prostrarsi e ad acclamare: «<sup>YADONAI</sup> è il nostro Dio! <sup>YADONAI</sup> è il nostro Dio» (v. 39). Ma la fede popolare non è presa troppo sul serio dal nostro narratore: egli sa quanto sia volubile la decisione della folla. L'esperienza religiosa si radica in un altro livello di profondità.

Quanto segue è davvero sconcertante e volutamente “assurdo”: sembra quasi un sacrificio umano (cf l'uso del verbo *šāḥaṭ*). Ma <sup>YADONAI</sup> non si compiace di questa sorta di sacrifici: cf Sal 50! Dio non aveva comandato lo sterminio dei profeti di Ba‘al: è un'azione intrapresa in proprio da Elia, per il suo *zelo*.

Nella Bibbia ebraica, il Kišon richiama le gesta gloriose di Debora (cf Gdc 4,7. 13; 5,21 e Sal 83,10): questo torrente è menzionato infatti solo in relazione a quelle vicende e al nostro episodio. Un ricordo dunque che è un invito a superare la visione di un Dio guerriero, <sup>YADONAI</sup> *šēbā'ōt*: <sup>YADONAI</sup>, il vero Dio, non è così!

**℞ Sei tu il mio Dio, l'unico mio bene.**

1	Proteggimi, o Dio: in te mi rifugio.	
2	Ho detto ad <b>יְהוָה</b> : «Il mio Signore sei tu, solo in te è il mio bene».	℞
4	Moltiplicano le loro pene quelli che corrono dietro a un dio straniero. Io non spanderò le loro libagioni di sangue, né pronuncerò con le mie labbra i loro nomi.	
5	<b>יְהוָה</b> è mia parte di eredità e mio calice: nelle tue mani è la mia vita.	℞
8	Io pongo sempre davanti a me <b>יְהוָה</b> , sta alla mia destra, non potrò vacillare.	
11	Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena alla tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra.	℞

EPISTOLA: Rm 11,1-15

La sezione di Rm 9-11 è senz'altro una delle più appassionanti della Lettera ai Romani, in quanto Paolo vuole risolvere il problema che gli sta tanto a cuore: come mai il Giudaismo di Gerusalemme, i sacerdoti e i grandi maestri, non hanno voluto dare credito alla pretesa di Gesù? In questa sezione, si ha il pensiero più maturo di Paolo sul ruolo di Israele nella storia della rivelazione e della salvezza compiutasi in Cristo Gesù. Qui abbiamo – come giustamente è stato detto – la *magna charta* della nuova interpretazione cristocentrica e la sua interpretazione giudaica. Pensiero occasionale, come in tutte le lettere paoline, non sistematico, ma certamente il più organico che ci è stato lasciato nella letteratura neotestamentaria a riguardo del tema in questione.

A modo di premessa bisogna ricordare che Paolo non si è mai separato dalle sue radici giudaiche: non ha mai abiurato dall'Israele della fede e il titolo *israelita*, o meglio *figlio d'Israele*, è sempre stato ritenuto da lui un titolo onorifico (cf anche 2 Cor 11,22; Fil 3,4-6).

Il cammino teologico-spirituale nello Spirito del Risorto porta Paolo a due convinzioni complementari:

- a) i figli d'Israele restano sempre l'Israele di Dio, perché **יְהוָה** è fedele a se stesso e quindi rimane fedele alla promessa abramitica;
- b) ad essi, *per primi*, spettano le benedizioni e la salvezza che derivano dall'adempimento delle promesse e in particolare della promessa abramitica di Gn 12,3: *w<sup>e</sup>nibr<sup>e</sup>kû b<sup>e</sup>kā kōl mišp<sup>e</sup>hōt hā'ādāmāh* «e saranno benedette in te tutte le famiglie della terra».

È l'accoglienza entusiasta del Vangelo dei Gentili non-giudei che porta Paolo a riflettere su quale sia il ruolo di Israele nel piano divino e a porsi la domanda circa la sua permanenza anche dopo il compimento in Cristo Gesù.

Ciò significa che tutto quanto è contenuto nel resto del *corpus paolinum* e anche nella letteratura del NT andrà letto alla luce della riflessione di Rm 9-11, nonostante vi siano delle espressioni che, almeno a prima lettura, possono sembrare contrarie o contrastanti con quanto qui è espresso.

Infine, nel contesto della Lettera ai Romani, questi capitolo non sono un *excursus* estemporaneo, ma un complemento importante, anzi necessario, dell'argomento principale dello scritto espresso in Rm 1,16-17: «Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede: del Giudeo prima (*πρῶτον*), come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà». Quel *πρῶτον* è l'argomento posto al centro di Rm 9-11. Già era stato sfiorato *in obliquo* il tema (Rm 3,1-5) e aver già trattato di Abramo in Rm 4 presentandolo come il primo dei credenti alla maniera di Gesù.

La struttura retorica globale di Rm 9-11 è la seguente:

- a. i privilegi di Israele sono irrevocabili (9,1-5)
- b. l'elezione di Dio e la libertà della risposta umana (9,6-33)
- c. lo zelo per Dio e il "fine" della Legge, Cristo (10,1-21)
- b'. il "resto di Israele" e la caduta interlocutoria (11,1-24)
- a'. i privilegi di Israele che rimangono e la *dossologia* conclusiva (11,25-36)

<sup>1</sup>Io domando dunque: Dio ha forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Anch'io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino. <sup>2</sup>Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin da principio.

Non sapete ciò che dice la Scrittura, nel passo in cui Elia ricorre a Dio contro Israele? <sup>3</sup>Signore, hanno ucciso i tuoi profeti, hanno rovesciato i tuoi altari, sono rimasto solo e ora vogliono la mia vita. <sup>4</sup>Che cosa gli risponde però la voce divina? Mi sono riservato settemila uomini, che non hanno piegato il ginocchio davanti a Baal. <sup>5</sup>Così anche nel tempo presente vi è un resto, secondo una scelta fatta per grazia. <sup>6</sup>E se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia.

<sup>7</sup>Che dire dunque? Israele non ha ottenuto quello che cercava; lo hanno ottenuto invece gli eletti. Gli altri invece sono stati resi ostinati, <sup>8</sup>come sta scritto:

*Dio ha dato loro uno spirito di torpore,  
occhi per non vedere  
e orecchi per non sentire,  
fino al giorno d'oggi.*

<sup>9</sup>E Davide dice:

*Diventi la loro mensa un laccio, un tranello,  
un inciampo e un giusto castigo!*

<sup>10</sup>*Siano accecati i loro occhi in modo che non vedano  
e fa' loro curvare la schiena per sempre!*

<sup>11</sup>Ora io dico: forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no. Ma a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai Gentili, per suscitare la loro gelosia. <sup>12</sup>Se la loro caduta è stata ricchezza per il mondo e il loro fallimento ricchezza per i Gentili, quanto più la loro totalità!

<sup>13</sup>A voi, Gentili, ecco che cosa dico: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero, <sup>14</sup>nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue

e di salvarne alcuni. <sup>15</sup>Se infatti il loro essere rifiutati è stata una riconciliazione del mondo, che cosa sarà la loro riammissione se non una vita dai morti?

Il paragrafo funge sia da sintesi della tesi di Rm 9-11, sia da importante passaggio alla fase finale dell'argomento (Rm 11,11-32). Per questo, il problema di fondo della fedeltà di Dio già posto in in Rm 9,6 è esposto ancora in Rm 11,1-2 con termini ancora più scomodi (scomodi almeno per il Paolo giudeo): «Dio ha forse rigettato il suo popolo?». E gli argomenti-chiave di Rm 9,6-13. 27-29 e di 9,31-33; 10,18-21 sono ripresi dai vv. 2b-6 (un resto, per grazia, non per le opere) e vv. 7-10 (il resto respinto da Dio) rispettivamente, con la parte dei vv. 1-6 più apologetica e dei vv. 7-10 più polemica. I vv. 7-10 non sono semplicemente una conclusione, ma, come spesso capita con le conclusioni paoline, esse aprono a un nuovo sviluppo della tesi

È importante notare che tutti e tre i corpi scritturistici della Bibbia Ebraica sono citati in questo passo: la *Tôrāh* (Dt 29,4 [LXX 3]), i Profeti (Is 29,10) e gli Scritti (Sal 69,22-23) coerentemente con i principi dell'ermeneutica rabbinica. La forma mantiene lo stile argomentativo dell'intera sezione (Rm 10,18 – 11,12), in cui predominano le questioni retoriche, ciascuna di esse accompagnata da un passo scritturistico.

<i>Domanda</i>	<i>Passo scritturistico</i>
10,18a	10,18b
10,19a	10,19b-21
11,1a	11,2a
11,2b	11,3
11,4a	11,4b
11,7a	11,8-10
11,11	

Anche la domanda iniziale (Rm 11,1) è una naturale conclusione (*οὖν*) delle risposte precedenti (Rm 10,18b e 19b-21).

**vv. 1-2a:** L'uso del verbo ἀπωθέομαι «rigettare» richiama molti testi del Primo Testamento (Gdc 6,13; 2 Re 23,27; Sal 44,9. 23 [LXX 43,10. 24]; 60,1. 10 [59,3. 12]; 74 [73],1; 78[77],60. 67; 108,11 [107,12]; Ger 7,29; 31,37 [non nei LXX]; Lam 2,7; 5,22; Ez 5,11; 11,16; Os 9,17). In riferimento al tema seguente del “resto” bisogna ricordare particolarmente 2 Re 21,14. Del resto non bisogna dimenticare che il tema attraversa – ben prima di Paolo – l'intera letteratura biblica. Si legga in particolare 2 Mac 6,12-16, la cui risposta lascia non poco sorpresi:

<sup>12</sup> Io prego coloro che avranno in mano questo libro di non turbarsi per queste disgrazie e di pensare che i castighi non vengono per la distruzione, ma per la correzione del nostro popolo. <sup>13</sup> Quindi è veramente segno di grande benevolenza il fatto che agli empì non è data libertà per molto tempo, ma subito incappano nei castighi. <sup>14</sup> Poiché il Signore non si propone di agire con noi come fa con le altre nazioni, attendendo pazientemente il tempo di punirle, quando siano giunte al colmo dei loro peccati; <sup>15</sup> e questo per non doverci punire alla fine, quando fossimo giunti all'estremo delle nostre colpe. <sup>16</sup> Perciò egli non ci toglie mai la sua misericordia, ma, correggendoci con le sventure, non abbandona il suo popolo.

Quanto al tema di λαός «popolo», Paolo usa questo vocabolo coerentemente con la tradizione giudaica a lui precedente e contemporanea (e a tutto il Giudaismo rabbinico seguente), in cui λαός serve in particolare a parare del popolo di Dio che si differenzia per la sua chiamata dalle altre nazioni (ἐθνη). A proposito di Paolo si devono ulteriormente notare queste due particolarità: a) egli usa λαός solo quando cita passi del Primo Testamento (cf Rm

9,25-26; 10,21; 11,1-2; 15,10-11; 1 Cor 10,7; 14,21; 2 Cor 6,16); b) in ogni caso, almeno nella Lettera ai Romani, il passo citato è quello che prevede una forte sfida per un dato di fatto senza problemi che Israele possa di fatto essere “il popolo di Dio”. Paolo aggiunge fortemente l'impressione che voglia reagire contro l'idea più tipicamente giudaica che “il popolo di Dio” sia un'entità etnica o nazionale, cercando invece di ridefinire “il popolo di Dio” e di ridisegnarne i confini (cf Am 9,7-10).

La venerazione per la sua ascendenza israelitica dimostra chiaramente che Paolo vuole mantenere la continuità con la radice giudaica, benché egli definisca in modo nuovo i confini di *popolo di Dio*. Sembra soprattutto che egli voglia evitare ogni fraintendimento secondo cui aprire ai Gentili le promesse abramitiche significhi che Dio abbia abbandonato il *suo popolo* o cambiato il suo originario piano per Israele. Paolo parla sempre *dall'interno* di Israele e sembra portare se stesso a prova che Dio non ha rigettato Israele perché non ha rigettato lui, anzi l'ha chiamato per essere *apostolo dei Gentili*.

La risposta scritturistica alla domanda retorica del v. 1 è data da 1 Sam 12,11 e Sal 94 [LXX 93],14:

1 Sam / Salmo:	ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ
Romani:	οὐκ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ

Come si può notare, l'unica differenza sta nel tempo verbale: quanto per i due testi del Primo Testamento è detto in tempo futuro («<sup>YADONAI</sup> non ripudierà il suo popolo») nella citazione di Rm 11,2a è invece espresso al passato («Dio non ha ripudiato il suo popolo»). Ora, questa affermazione sarà rielaborata di seguito su due temi: a) il tema del *λεῖμμα* «resto» (vv. 2b-6); b) il riconoscimento di tutto Israele nella confessione di Gesù Signore (vv. 7-10).

**vv. 2b-6:** Il tema del *λεῖμμα* «resto» è illustrato con la citazione del libretto di Elia. La citazione – come in altri passi paolini – segue il pensiero che Paolo sta sviluppando più che entrare a comprendere che cosa dicesse veramente il libretto di Elia. In effetti, però Elia – come il Giudaismo ufficiale del tempo di Paolo – pensa di essere l'unico autentico interprete e mediatore della Parola, mentre Dio gli dimostra che vi sono ben settemila ginocchia che non si sono piegati per adorare Ba'al. A questo riguardo, si noti la particolarità che Paolo usa il femminile *τῆ Βάαλ*, invece che il normale maschile *τῷ Βάαλ*: la ragione sta nel fatto che probabilmente sta pensando alla normale sostituzione di *ba'al* con *bōšet* «vergogna» che è appunto un nome femminile

Proprio la sottolineatura che Dio *si sia riservato* (*κατέλιπον ἐμαυτῷ*) questo resto permette a Paolo di determinare (v. 5) che anche il *resto* a lui contemporaneo dell'Israele che ha aderito alla rivelazione in Cristo Signore sia stato scelto dalla grazia (*κατ' ἐκλογὴν χάριτος*) e non dalle opere [della Legge] (*οὐκέτι ἐξ ἔργων*), tema ampiamente sviluppato nelle prime due parti della Lettera ai Romani.

**vv. 7-10:** *τί ουν;* «e allora?». La conseguenza è che ciò che Israele andava cercando, non l'ha ottenuto; l'hanno ottenuto invece gli eletti (*ἡ δὲ ἐκλογὴ*, in forma astratta in greco). Chi siano costoro, lo dobbiamo capire dal contesto: non possono essere i Gentili venuti alla fede in Gesù Signore, in quanto la missione ai Gentili è pura grazia inattesa. Stando al ragionamento di Paolo, dovrebbe trattarsi quindi di quei Giudei che hanno accolto il Vangelo, tanto è vero che subito di seguito Paolo si pone il problema del perché alcuni abbiano creduto e invece la maggior parte l'abbia contestato. Quindi *ἡ ἐκλογὴ* = *τὸ λεῖμμα*, ovvero «elezione» che equivale al «resto» ha creduto al vangelo, mentre «gli altri» (*οἱ ... λοιποὶ*) furono induriti. Siamo vicini alle pagine classiche del Primo Testamento che cercano di capire la dialettica tra grazia e libertà: l'indurimento del cuore di Faraone (Es 7-14), la vocazione di Isaia (Is 6), la

spiegazione in parabole (Mt 13 e paralleli), la conclusione di At 28... in questi passi, per spiegare la ragione della fede e dell'incredulità si rimanda al mistero della libertà umana e della grazia divina in quell'intreccio inestricabile che appunto solo la causa prima divina può spiegare.

Come prova scritturistica Paolo non cita Is 6,9-10, pagina troppo complessa e forse già in sé ambigua, ma una rielaborazione di Dt 29,4 [LXX 29,3]. Difficile capire se il passo sia citato a memoria, oppure rielaborato in vista del contesto specifico dell'argomentazione:

Deuteronomio: *καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς*  
 Romani: *ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως ὀφθαλμοῦς*

(Dt): *βλέπειν καὶ ὧτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*  
 (Rm): *τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὧτα τοῦ μὴ ἀκούειν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας*

Il cambio dal negativo al positivo e la costruzione del genitivo con l'infinito costruito rafforzano il senso dell'intento deliberato dell'azione divina verso Israele. Lo scostamento maggiore dal testo di Deuteronomio è l'inserzione di alcuni stralci di Is 29,10, soprattutto quella di *πνεῦμα κατανύξεως*<sup>2</sup> «spirito di torpore». Ci si deve ricordare che Is 29,10 fa parte di una sezione di Isaia molto citata dalle prime chiese cristiane in relazione al problema della incredulità del Giudaismo. Il verbo *ἐπωρώθησαν* del v. 7 probabilmente è però un'allusione alla vocazione di Isaia. Sarebbe molto strano che il profeta non ricordasse per nulla il passo di Isaia mentre parla del tema della fede e dell'incredulità.

La seconda prova scritturistica nei vv. 9-10 è quasi completamente il Sal 69,22-23 (LXX) con una conflazione, probabilmente inconscia, di Sal 35,8. Come in Rm 3,10-18, Paolo rivolta contro il proprio popolo le imprecazioni di Davide contro i suoi nemici. Coloro che avevano riconosciuto Gesù come Signore sapevano bene che il Sal 69 era ampiamente accolto nei circoli "cristiani" come un testo profetico circa le sofferenze del Messia (cf anche Rm 15,3!). Comunque è chiaro che l'interpretazione di Paolo presuppone uno scambio di posizioni tra quanto Israele pensava un tempo contro i Gentili e quanto oggi Paolo stesso sta pensando contro il suo popolo. Avendo Israele posto opposizione all'elezione «per grazia» (v. 5), ha fatto sì che si mettesse da sé nella posizione di coloro contro i quali Davide originariamente aveva invocato la maledizione. È possibile quindi che il riferimento alla «loro tavola» sia un riferimento al culto (cf I Cor 10,21) o alle leggi di purità che circondavano la tavola e la purità alimentare (cf Gal 4,21 – 5,1; Fil 3,6-9).

**vv. 11-15:** Qual è dunque il senso di questo frangente storico, in cui Cristo è divenuto una «pietra d'inciampo» per una parte di Israele?

Non è una caduta perenne, ma è un momento di grazia a motivo della fedeltà immortale di Dio. In questo modo, «a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai Gentili, per suscitare la gelosia d'Israele» (v. 11). Anche il momento interlocutorio di rifiuto diventa ricchezza e non per i meriti di Israele o dell'Apostolo, ma per la illacerabile fedeltà di Dio. E quindi quale ricchezza sarà mai la partecipazione totale...

Mi torna alla mente una pagina di un famoso filosofo ebreo, Armand Abécassis, dedicatosi con tutte le sue forze a costruire il dialogo tra ebraismo e cristianesimo:

Israele è un popolo, una terra, una lingua, che Dio ha scelto per rendere l'umanità capace di dialogare con Lui. La chiesa è uno spirito di amore e di apertura a tutti, senza alcuna distinzione, sparso su tutti gli uomini per farli meglio partecipare al compito d'Israele.

<sup>2</sup> *κατανύξις* è molto raro e si trova solo in Is 60,3 [LXX 59,5] oltre che in Is 29,10.

C'è da chiedersi se il popolo ebraico si rende ogni giorno capace del suo attributo di "Israele", colui che lotta con Dio. Se veramente si sta lottando con Dio, e se i cristiani sono all'altezza della Chiesa da costruire sullo spirito di Pietro, come l'ha voluto il Rabbi, il profeta, l'uomo di Dio Gesù! Solo cessando di scavare l'abisso che le ha separate per 2000 anni, la Chiesa e la Sinagoga comprenderanno che uno stesso Padre nei cieli, le ha chiamate tutte e due ad insegnare agli uomini a cantare la lode di Dio. Perché di questo si tratta e non si può trattare se non della gloria esaltante del Creatore dell'Universo e del Padre di tutti gli uomini.<sup>3</sup>

La «gelosia» (*παραζήλω*) di cui parla Paolo è lo zelo positivo che egli vuole suscitare nei figli di Israele verso l'unico Signore. È lo zelo dei Gentili-cristiani verso il Signore medesimo, uno zelo che è un'emulazione reciproca, una gara nel superarsi per raggiungere l'unica mèta che è l'unico Signore.

Paolo concepisce un unico *popolo di Dio*, quello di Israele: non ce sono e non ce ne possono essere altri. Un "nuovo popolo di Dio" è un concetto del tutto estraneo alla teologia paolina, perché *unico* è infatti il progetto di salvezza. La visione paolina ha due poli: Israele e Cristo, con quelli che credono in lui e che per mezzo di lui sono inseriti nel *vero* Israele.

Attenzione però perché si potrebbe insinuare il pensiero errato della *conversione di Israele*. Paolo non pensa alla conversione di Israele, e nemmeno alla conversione escatologica di Israele (cf infatti la conclusione dossologica di Rm 11,33-36). Paolo pensa alla fedeltà di *יְהוָה*, il Dio delle promesse e delle *b'rit*, e confida nella sua capacità di vincere ogni incomprensione e ogni rifiuto, senza per questo schiacciare la piena libertà nella decisione dell'autentico Israele. Vi è forse qualcosa di più inedito e grande che la fedeltà di Dio possa presentare nella storia degli uomini che *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* «una vita dai morti» (v. 15)?

VANGELO: Mt 21,33-46

Il ministero di Gesù in Gerusalemme nella versione di Matteo comprende tre sezioni: un trio di parabole polemiche (Mt 21,28 – 22,14), le dispute con i vari gruppi giudaici (Mt 22,15-46: cf Marco) e la diatriba contro i Farisei (Mt 23).

Le tre parabole dei due figli (21,28-32), dei vignaioli omicidi (21,33-44) e dell'invito alla festa nuziale (22,1-14) formano una sola unità. Due sono i criteri che la dimostrano in modo particolare: la sequenza tematica che le collega di fronte ai medesimi interlocutori e un vocabolario simile sotto molti aspetti.

Gli interlocutori di Gesù sono i capi del popolo, i sacerdoti e gli anziani: la prima parabola è centrata sul rifiuto di Giovanni Battista, mentre la seconda e la terza spaziano sull'intera storia della salvezza con approcci complementari. La seconda parabola riguarda il destino di tutti i profeti in Israele con l'acme per il «figlio». La terza riguarda la missione dei discepoli: dapprima al solo Israele e poi a tutte le Genti, sino ad arrivare all'ultimo giudizio.

La terza parabola è la più esplicita e diretta. La prima insinua soltanto il sospetto che gli uditori sarebbero stati esclusi dal Regno di Dio. La seconda indica che il regno sarebbe stato strappato agli interlocutori. La terza afferma esplicitamente che Gerusalemme sarebbe stata distrutta. Inoltre, se la prima parabola oppone i capi all'atteggiamento dei pubblicani e delle prostitute, la seconda parla di un *ἔθνος* «una nazione» per il futuro, la terza – al contrario – presenta la convocazione di tutte le Genti dagli estremi confini della terra.

Quanto al vocabolario, tutte e tre le parabole hanno come protagonista un *ἄνθρωπος* «un uomo» (21,28. 33; 22,2); nelle prime due parabole si parla di vigna (*ἀμπελών*: 21,28. 33), con procedimento di somiglianza (*ὡσαύτως*: 21,30. 36), periodizzazione dei tempi (*ὑστερον*: 21,29).

<sup>3</sup> *Iniziazione alla pratica della teologia; Volume 1: Introduzione*, Pubblicato sotto la direzione di B. LAURET - F. REFOULÉ, Edizione italiana a cura di C. MOLARI, Editrice Queriniana, Brescia 1986, vol. I, p. 418.

32. 37); è ripetuta l'introduzione «Gesù dice loro» (λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς) come segnale per l'affermazione finale (21,31. 42); il tema è il Regno di Dio (βασιλεία τοῦ θεοῦ: 21,31. 43); altri vocaboli comuni sono: «non voglio» (οὐ θέλω, 21,29; 22,3; cf μεταμέλομαι-ἀμελέω: 21,29. 32; 22,5); «egli mandò i suoi servi» (ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ: 21,34; 22,3); «di nuovo mandò altri servi» (πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους: 21,36; 22,4), «uccidere» (ἀποκτείνω: 21,35. 39; 22,6), «figlio» (υἱός, 21,37-38; 22,2), «distruggere» (ἀπόλλυμι: 21,41; 22,7), «parabole» (παραβολαί: 21,45; 22,1).

– <sup>33</sup> Ascoltate un'altra parabola: c'era un uomo che possedeva un terreno e vi piantò una vigna. La circondò con una siepe, vi scavò una buca per il torchio e costruì una torre. La diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano. <sup>34</sup> Quando arrivò il tempo di raccogliere i frutti, mandò i suoi servi dai contadini a ritirare il raccolto. <sup>35</sup> Ma i contadini presero i servi e uno lo bastonarono, un altro lo uccisero, un altro lo lapidarono. <sup>36</sup> Mandò di nuovo altri servi, più numerosi dei primi, ma li trattarono allo stesso modo. <sup>37</sup> Da ultimo mandò loro il proprio figlio dicendo: «Avranno rispetto per mio figlio!». <sup>38</sup> Ma i contadini, visto il figlio, dissero tra loro: «Costui è l'erede. Su, uccidiamolo e avremo noi la sua eredità!». <sup>39</sup> Lo presero, lo cacciarono fuori dalla vigna e lo uccisero. <sup>40</sup> Quando verrà dunque il padrone della vigna, che cosa farà a quei contadini?

<sup>41</sup> Gli risposero:

– Quei malvagi, li farà morire miseramente e darà in affitto la vigna ad altri contadini, che gli consegneranno i frutti a suo tempo.

<sup>42</sup> E Gesù disse loro:

– Non avete mai letto nelle Scritture:  
*La pietra che i costruttori hanno scartato  
 è diventata la pietra d'angolo;  
 questo è stato fatto dal Signore  
 ed è una meraviglia ai nostri occhi?*

<sup>43</sup> Perciò io vi dico: a voi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che ne produca i frutti. <sup>44</sup> Chi cadrà sopra questa pietra si sfracellerà; e colui sul quale essa cadrà, verrà stritolato.

<sup>45</sup> Udite queste parabole, i capi dei sacerdoti e i farisei capirono che parlava di loro. <sup>46</sup> Cercavano di catturarlo, ma ebbero paura della folla, perché lo considerava un profeta.

La seconda parabola precisa che cosa significa accogliere il Figlio. Riprendendo il tema del «dire» e del «fare» (vv. 28-31) e quello del fico senza frutto (vv. 19-20), Gesù interpella di nuovo i capi del popolo facendo loro capire che il momento dei frutti (vv. 34. 41), momento decisivo nel quale Dio chiede conto alla sua vigna, è «oggi» (v. 28).

Dopo l'invito a «udire la parabola» (v. 33, cf v. 45), cioè a lasciarsi da essa interpellare e giudicare, Gesù ricorda, in Matteo come in Mc 12,1, il cantico della vigna di Is 5, che appartiene al medesimo contesto di giudizio tramite lo smascheramento dell'ingratitudine di Israele e Giuda.

L'applicazione è immediata: dopo essersi sempre più opposti alle sollecitazioni del Signore della vigna, colpendo, uccidendo, lapidando i servi da lui inviati, nei quali si possono

riconoscere i profeti (cf Mt 23,37), i vignaioli, cioè i responsabili del popolo, possono ancora cogliere l'ultima occasione loro offerta di pentirsi accogliendo il Figlio, l'erede. Mentre però Dio manifesta la sua illacerabile fedeltà all'alleanza, i vignaioli – invece che rendere al padrone della vigna i frutti dovuti – vogliono appropriarsi del dono loro fatto. È un motivo questo già presente nei profeti (cf soprattutto Os 2,7-10; Ez 16,15-19).

La parabola presenta la morte del Figlio come un crimine premeditato; coscienti della sua identità e della sua missione, essi lo gettano fuori (v. 39), come faranno con Gesù (cf Mt 27,32), e l'uccidono. Qui si sente la contemplazione della parabola dopo la Pasqua di Gesù, con la sua crocifissione e risurrezione. Certo, i contemporanei di Gesù non potevano percepire la profondità singolare del titolo di «Figlio» adoperato qui da Matteo. La parabola è però una rivelazione che suscita una presa di coscienza e smaschera un atteggiamento.

Dopo aver chiesto ai suoi interlocutori di tirare essi stessi la conclusione della parabola (v. 41) – nel senso di Is 5,5-7 –, Gesù rende esplicito il loro giudizio. Ricompare qui, ma questa volta sulla bocca di Gesù stesso, il Sal 118 che l'aveva accompagnato nel momento del suo ingresso in Gerusalemme (Mt 21,9; cf anche 23,39): «La pietra scartata dai costruttori è diventata testata d'angolo» (v. 42). Questo salmo era diventato ben presto importante nelle comunità per comprendere e confessare la messianicità di Gesù. D'altra parte, il riconoscimento della fedeltà di Dio al suo piano di salvezza malgrado l'infedeltà di Israele era stato trattato numerose volte dai profeti, utilizzando l'immagine della pietra d'inciampo (cf Is 8,14-15; Dn 2,44-45), rifiutata (cf Ger 51,26; Zc 4,7) o esaltata (cf Is 28,16). Queste reminiscenze devono aver ispirato lo scrittore matteoano, poiché paiono presenti nei termini dei vv. 43 e 44, dove si ritrova soprattutto Is 8,14 e Dn 2,34. 44; 7,27. Matteo ha infatti composto la sua parabola, così da porre in parallelo i vv. 39-41 che trattano della morte del Figlio e del trasferimento della vigna, e i vv. 42-43 che parlano della pietra rigettata e del trasferimento del regno di Dio. Questo parallelismo sottolinea l'interpretazione cristologica ed ecclesiologica che egli fa della parabola.

Attenzione però a non creare pericolose confusioni, introducendo in Matteo posizioni a lui estranee e impercorribili.

A chi sarà tolto il regno di Dio? Non certo a *Israele*, preso nel suo insieme quale popolo dell'alleanza. La vigna, infatti, lo rappresenta come lo mostra la citazione di Isaia (v. 33). Gli interlocutori diretti sono invece i sommi sacerdoti e i capi di Gerusalemme, dei quali dice il v. 45: «riconobbero che parlava di loro». Mentre però cercano di impadronirsi di Gesù, ne sono di nuovo impediti dalla paura delle folle che ritengono Gesù un profeta, come già Giovanni Battista (Mt 21,27).

A chi dunque sarà dato questo regno? «A una gente che faccia i suoi frutti» (v. 43). Il vocabolo «gente» (ἔθνος) al singolare non può designare «le genti» nel senso dei «Gentili», ma un corpo che si costituisce e si edifica. Per Matteo, si tratta della trasfigurazione di Israele attraverso la presenza del Cristo risuscitato, che porta a compimento l'alleanza di <sup>Y</sup>ADONAI con Israele e gli permette di produrre i suoi frutti: regno da venire senza dubbio, ma già presente nella comunità cristiana dei piccoli e dei poveri, che vede crescere sotto i suoi occhi e dove prende corpo l'universalità della salvezza.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Il commento alla parabola è tratto da J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Traduzione di R. PASSINI (Lettura Pastorale della Bibbia 1), EDB, Bologna 1974, pp. 285-286.

## PER LA NOSTRA VITA

1. Lo spirito della chiesa è: non ridurre, non escludere. Non ridurre l'altezza e la scoscesa severità del vangelo; non escludere gli uomini, nella loro diversità e perfino nelle loro debolezze, finché essi preferiscono la comunione alla propria pretesa di restare soli escludendo gli altri.<sup>5</sup>

2. Ci siamo trastullati con il nome di Dio. Abbiamo nominato gli ideali invano, lo abbiamo predicato ed eluso, lodato e sfidato. Ora raccogliamo i frutti del fallimento. Attraverso i secoli la sua voce è risuonata nel deserto. Con quanta abilità essa è stata catturata e imprigionata nei templi! Con quanta cura è stata distorta! Ora ci accorgiamo che essa a poco a poco si allontana, abbandonando un popolo dopo l'altro, staccandosi dalla loro anima, sdegnando la loro scienza. Il gusto della bontà è quasi del tutto scomparso dalla terra.<sup>6</sup>

3. La dimensione intima del tempo biblico, è l'alleanza. Tutto conduce ad essa, tutto ne deriva. La concezione di un'*alleanza* tra Dio e gli uomini, e non di una semplice relazione, è il contributo più originale del pensiero ebraico alla storia religiosa dell'umanità. Essa sconvolge la sensazione umana del divino. Ridesta nell'uomo un'opzione che nessun'altra rivelazione divina ha potuto proporre: né religione, né venerazione, né culto, ma amore. Che la vocazione dell'uomo sia di amare Dio, ecco il segreto svelato dall'alleanza a tutti quelli che vi aderivano. Il tempo biblico è il ritmo di questa vocazione.<sup>7</sup>

4. Che gli Ebrei non siano scomparsi dalla storia universale con l'anno 70, ma che, fra tutti i popoli grandi o piccoli che nell'Antichità li circondavano, proprio loro abbiano continuato ad esistere ed oggi esistano più energicamente che mai, considerato dal punto di vista biblico, ha il suo evidente fondamento nel fatto che il decreto divino dell'elezione concerne proprio questo popolo e che proprio nell'alleanza con esso risulta un decreto eterno, imm modificabile. Che questo popolo fosse infedele, che si trattasse di un popolo che voleva da sempre essere come tutti gli altri, con un medesimo re e una medesima storia, non cambia nulla a proposito della fedeltà di Dio nei suoi confronti. Nella misura in cui esistono l'elezione e il patto – che in Gesù Cristo non sono tolti, ma portati a compimento! – anche gli Ebrei esistono come un popolo della storia universale; un popolo che non è un popolo e proprio per questo è il popolo di Dio, con una storia che non è una storia e proprio per questo, nella sua problematicità dal punto di vista della storia universale, è la storia nel suo senso veramente umano, la storia dell'uomo con Dio. Poiché gli Ebrei sono tali, riguardo a essi vale fino ad oggi il monito: «Chi vi tocca, tocca le mie pupille» (Zc 2,9). Ma nessuno può toccare le pupille di Dio.<sup>8</sup>

5. Chi dei due è cambiato:  
io o tu, Dio?  
Che cosa vuoi di più  
da questa mia vita?

<sup>5</sup> M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Traduzione dal francese di A. RIZZI (Quaderni di Ricerca 87), Servitium Editrice, Gorle BG 2003, p. 117.

<sup>6</sup> A. HESCHEL, *L'uomo non è solo* (Uomini e Religioni), Mondadori, Milano 2001, p. 134.

<sup>7</sup> A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Traduzione di E. PIATTELLI, Presentazione di R. FABRIS (Radici 4), Marietti, Casale Monferrato AL 1984, p. 96.

<sup>8</sup> K. BARTH, *Momenti. Testi di meditazione*, a cura di E. BUSCH, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI (Meditazioni 180), Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 41s.

Non voglio vantarmi  
 come il Fariseo davanti all'altare.  
 Quello che sono e ho fatto  
 è presente ai tuoi occhi.  
 E a te non basta:  
 sei un Dio esigente!  
 Non ti basta la giustizia  
 vuoi la misericordia.  
 Non ti basta la mia mano  
 vuoi tutto il mio corpo.  
 Non ti basta la fedeltà  
 vuoi tutto il mio amore.  
 Amante mai sazio di baci,  
 vuoi, vuoi ed ancora vuoi.  
 Sto invecchiando, o Dio,  
 e faccio fatica a correre verso di Te.  
 T'amavo di più da giovane;  
 questo ora è il mio peccato.  
 Non adirarti contro di me, Signore:  
 fammi sentire il tuo amore.  
 Fammi capire che non sei cambiato:  
 la tua fedeltà mi ringiovanisca!<sup>9</sup>

4.

#### ISRAELE, 1969

*Temetti che in Israele attendesse  
 con dolcezza insidiosa  
 la nostalgia che secoli d'esilio  
 accumularono, triste tesoro,  
 nella città degl'infedeli, nei ghetti,  
 nei tramonti della steppa, nei sogni,  
 la nostalgia di quelli che ti piansero,  
 Gerusalemme, schiavi in Babilonia.  
 Perché cos'eri se non nostalgia,  
 Israele, se non voler salvare  
 tra le forme incostanti del tempo  
 la liturgia, il tuo vecchio libro magico,  
 il tuo star solo con Dio?  
 Invece, la più antica delle patrie  
 è anche la più giovane.  
 Non hai tentato con giardini gli uomini,  
 né con l'oro e il suo tedio,  
 bensì con il rigore, terra estrema.  
 Israele senza parole ha detto:  
 tu scorderai chi sei.  
 Scorderai l'altro che lasciasti.  
 Scorderai chi tu fosti nelle terre  
 che ti dettero sere e mattini*

*e cui tu non darai la nostalgia.  
 Scorderai la tua lingua paterna, imparerai  
 quella del Paradiso.  
 Sarai un israelita, un soldato.  
 Costruirai la patria con fangaie; l'innalzerai  
 con deserti.  
 Con te sarà al lavoro tuo fratello, di cui tu  
 ignori il volto.  
 Solo una cosa ti è promessa:  
 il tuo posto in battaglia.<sup>10</sup>*

<sup>9</sup> V. SALVOLDI, *I volti di Dio*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1984, 1994<sup>3</sup>, pp. 74-75.

<sup>10</sup> J.L. BORGES, *Elogio dell'ombra* (1969), in ID., *Tutte le opere*, II, a cura di D. PORZIO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1985, 2004<sup>13</sup>, pp. 252-365: pp. 328-331.