

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA CHE PRECEDE IL MARTIRIO

DI GIOVANNI IL PRECURSORE

Non voglio entrare nel merito della scelta del nuovo lezionario ambrosiano di ridare importanza alla memoria della *Decollatio S. Johannis Baptistae* (29 agosto), rendendola festa e crinale di separazione tra le domeniche dopo Pentecoste e le domeniche un tempo appunto chiamate *Post decollationem*. Nel calendario ambrosiano precedente al Vaticano II, però, questa scansione assumeva un semplice valore di cronologia, quasi fossero tre “mensilari” che precedevano la conclusione dell’anno liturgico con la festa di Cristo Re: a) cinque domeniche *Post decollationem*; b) “tre domeniche di Ottobre”, di cui la terza era la *Dedicatio Ecclesiae Majoris*; c) altre tre domeniche *Post dedicationem*.

È comunque novità assoluta l’introduzione di una domenica «che precede il martirio di S. Giovanni il Precursore» con la sottolineatura del tema del *martirio* come “caso serio” della testimonianza, di cui il Battista sarebbe esempio preclaro. Un rilievo di questo genere per la figura del Battista è molto intrigante dal punto di vista biblico, e penso che solo la tradizione dei Mandeï, del Bahā’ismo e forse dei certosini gli abbia dato un risalto tanto grande nella propria spiritualità.

Se non altro, come giustamente il Quarto Vangelo ci attesta, è un modo per rendere i dovuti onori a Giovanni Battista, che è stato il maestro del nostro Maestro. Tutti i vangeli canonici sono concordi, infatti, nel far iniziare l’attività pubblica di Gesù dopo il suo arresto per intervento di Erode Antipa. L’attestazione di Giuseppe Flavio (*Ant. Jud.* XVIII, 106-119) è problematica quanto alla possibile cronologia, ma permette di fissare la data del suo martirio negli anni 28-29 d.C.¹

Vi è però un rischio nel sopravvalutare questo “inizio” che non può essere considerato tale né da un punto di vista storico, né da un punto di vista cristologico:

- 1) ciò che precede quel momento – dal concepimento di Gesù sino al suo discepolato con il Battista – è già parte del “compimento” nella singolare esistenza umana del Figlio di Dio;
- 2) d’altra parte, l’affermazione di Lc 16,16 («*La Legge e i Profeti fino a Giovanni: da allora in poi viene annunciato il Regno di Dio e ognuno si sforza di entrarvi*») certamente ha un rilievo storico-teologico nell’impianto lucano a due tempi (Israele e Chiesa di tutte le genti) con al «centro del tempo» la vita di Gesù di Nazaret. Ma occorre anche fare attenzione a non portare all’estremo tale impianto, in quanto l’esito “marcionita” è sempre in agguato. Se tale estremizzazione potrebbe essere considerata travisamento della posizione paolina, essa – tuttavia – non potrebbe

¹ Per chi volesse approfondire questo aspetto rimando alla trattazione, arricchita da ampia bibliografia, di J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, Traduzione dall’inglese-americano di L. DE SANTIS, Edizione italiana a cura di F. DALLA VECCHIA (BTC 117), Editrice Queriniana, Brescia 2001 [orig. amer. 1991].

stare a fianco della teologia giovannea del compimento della *hesed we'emet* rivelata nel Figlio Unigenito del Padre, capace di dare pienezza al dono della Legge che ha raggiunto Israele per mezzo di Mosè (Gv 1,17).

In tutto questo serpeggia latente anche un concetto ambiguo di *martirio*, che in questi tempi di *kamikaze* islamici e di fondamentalismi e integralismi religiosi di ogni tipo, è necessario disambiguare perché il martirio possa continuare ad essere un vocabolo evangelico. Tra i testi finali di questo commento, nel paragrafo «Per la nostra vita» (pp. 19-20), citerò la conclusione di *Cordula ovverosia il caso serio* di Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Il “caso serio” è appunto il martirio: per il teologo svizzero è questo il criterio che separa il “cristiano anonimo” dal cristiano che segue Cristo fino alla croce e alla perenne fecondità della risurrezione. Il libretto è ormai un classico, scritto poco dopo la fine del Concilio Vaticano II, in polemica contro l’affermazione teologica di Karl Rahner (1904-1984) di un “cristianesimo anonimo”. *Cordula* (in italiano sarebbe Cordelia²) è un libretto di grande attualità. Ma attenzione: martirio non è incapacità a capire le ragioni degli altri al di là delle proprie; martirio non è accusa di essere perseguitati mentre si traligna; martirio non è cocciutaggine bendata da interessi di parte (o partito); martirio non è ottusità intellettuale viziata da ignoranza, ecc.

La beatitudine di Gesù afferma: «Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, *mentendo*, diranno ogni sorta di male contro di voi *per causa mia*» (Mt 5,11). Le condizioni sono quindi due, entrambe importanti, perché si possa parlare di “martirio” secondo il vangelo. La prima è che si tratti di *menzogna* degli avversari: se l’accusa è vera non è persecuzione: è mancanza di testimonianza. La seconda è che deve trattarsi di una persecuzione *per causa del vangelo e per causa di Cristo*, non per palesi interessi personali e di parte o per l’incapacità dei discepoli di dire una parola evangelicamente credibile.

LETTURA: 2 Mac 6,1-2. 18-28

Se si vuole parlare di “martirio” nel senso del vangelo di Gesù, sarebbe meglio non citare il caso dei Maccabei, in quanto chi si opponeva a loro in quel tempo sostiene le nostre posizioni di oggi. La scelta liturgica è pesante, dal momento che la “preferenza maccabaica” interessa tutti e tre gli anni (*anno A*: 1 Mac 1,10. 41-42; 2,29-38; *anno B*: 2 Mac 7,1-2. 20-41; *anno C*: la pericope di questa domenica). È evidente che tale scelta dipende anche dal fatto che i Maccabei sono l’ultimo atto della “storia della salvezza” che ha accompagnato le domeniche dopo la Pentecoste. Ma la mancata percezione del problema è ancora più grave. Vi sono pagine stupende nei libri profetici che avrebbero potuto far riflettere sulla fedeltà sino alla morte e nonostante la persecuzione, per non *tradire* la parola di ADONAI ricevuta come testimonianza da consegnare a tutti (si pensi, ad esempio, alle “confessioni” di Geremia!).

La crisi causata dalla politica di Antioco IV ha una «vulgata» ancora troppo condivisa in modo acritico. In effetti, ciò che accadde nei giorni di Antioco, grande generale e abilissimo politico, non va definito grossolanamente come il progetto di *ellenizzare* Gerusalemme, nel tentativo di cancellare l’anima giudaica della Città Santa, quasi come

² Santa Cordula sarebbe una delle compagne di sant’Orsola, due protagoniste dell’episodio leggendario del martirio delle XI mila vergini. Per paura delle torture e delle sofferenze, Cordula si sarebbe nascosta il giorno dell’eccidio, ma poi, pentitasi per la sua codardia, si sarebbe presentata il giorno dopo al re degli Unni di sua spontanea volontà, divenendo così l’ultima a ricevere la corona del martirio.

anticipatore degli imperatori romani durante le persecuzioni e con una *Kulturkampf* ante litteram. Se così fosse stato, sarebbe difficile giustificare come mai fosse sostenuta dalla parte migliore del sacerdozio di Gerusalemme!

La politica di Antioco IV è il risultato di una dialettica interna al Giudaismo del II secolo a.C. Il suo programma va compreso alla luce di come il mondo greco percepiva il mondo giudaico di allora. Da una parte, l'alta considerazione in cui erano tenuti i «filosofi» di Gerusalemme, con la loro limpida teoria monoteista. Dall'altra, il disprezzo per taluni costumi, considerati dai Greci "abominevoli", che li separavano dagli altri popoli, e precisamente: le leggi di purità/impurità alimentare, il calendario particolare (con il sabato) con tutte le pratiche sacrificali del Tempio e la circoncisione (maschile).

Antioco dunque avrebbe tentato una riforma del Giudaismo, togliendo appunto quegli aspetti che rendevano i giudei invisi alla gente greca, per rendere il Giudaismo la religione di tutto il mondo ellenizzato. Anche la lettura cristiana del martirio dei fratelli maccabei e in genere di questo momento, recependo l'episodio come figura di una persecuzione perpetrata dal tiranno cattivo, contribuì a spostare l'accento sulla venerazione di una falsa divinità, dimenticando che uno dei problemi fondamentali era invece la nuova forma di sacrificio con carne suina.

Quanto non riuscì alla riforma forzata di Antioco IV, lo mise in atto il Cristianesimo, due secoli dopo circa. Le chiese paoline, infatti, diffondono una lettura spiritualizzata degli obblighi derivanti dalla *Tôrāh* proprio a riguardo dell'impurità alimentare, del sabato (insieme ai sacrifici del Tempio) e della circoncisione.

Se così non fosse stato, la rivolta maccabaica si sarebbe dovuta placare con l'editto di Antioco V Eupatore (del 163 a.C.), che ristabiliva l'ordine precedente e cancellava la riforma del padre. Ma in verità fu l'interesse degli Asmonei ad approfittare di quel momento, per concretizzare la loro brama di potere.

¹ Dopo non molto tempo, il re inviò Geronte di Atene per indurre i Giudei ad allontanarsi dalle leggi dei padri e a non vivere più secondo le leggi di Dio, ² ma a profanare il tempio di Gerusalemme e a dedicarlo a Zeus dei cieli e quello sul Garizim a Zeus Ospite, secondo la petizione degli abitanti autoctoni.

[...]

¹⁸ Un certo Eleazaro, uno degli scribi più stimati, uomo già avanti negli anni e molto distinto nell'aspetto della persona, era stato costretto ad aprire la bocca e a ingoiare carne suina. ¹⁹ Ma egli, preferendo una morte gloriosa a una vita ignominiosa, s'incamminò volontariamente al supplizio, ²⁰ sputando il boccone e comportandosi come conviene a coloro che sono pronti ad allontanarsi da quanto non è lecito gustare per attaccamento alla vita.

²¹ Quelli che erano incaricati dell'illecito banchetto sacrificale, in nome della familiarità di antica data che avevano con quest'uomo, lo tirarono in disparte e lo pregarono di prendere la carne di cui era lecito cibarsi, preparata da lui stesso, e fingere di mangiare le carni sacrificate imposte dal re, ²² perché, agendo a questo modo, sarebbe sfuggito alla morte e avrebbe trovato umanità in nome dell'antica amicizia che aveva con loro. ²³ Ma egli, facendo un nobile ragionamento, degno della sua età e del prestigio della vecchiaia, della raggiunta veneranda canizie e della condotta irrepreensibile tenuta fin

da fanciullo, ma specialmente delle sante leggi stabilite da Dio, rispose subito dicendo che lo mandassero pure agli inferi:

– ²⁴ Non è affatto degno della nostra età fingere, con il pericolo che molti giovani, pensando che il novantenne Eleazaro sia passato a usanze straniere, ²⁵ a loro volta, per colpa della mia finzione e per appena un po' più di vita, si perdano per causa mia e così io procuri alla mia vecchiaia disonore e contaminazione. ²⁶ Infatti, anche se ora mi sottraessi al castigo degli uomini, non potrei sfuggire, né da vivo né da morto, alle mani dell'Onnipotente. ²⁷ Perciò, se ora abbandono da forte questa vita, mi mostrerò degno della mia anzianità ²⁸ e avendo lasciato ai giovani un nobile esempio, essi prontamente e nobilmente affronteranno la morte per le sante e venerande leggi.

Dette queste parole, se ne andò dritto al supplizio.

²⁹ *Quelli che ve lo trascinavano, cambiarono la benevolenza di poco prima in avversione, ritenendo che le parole da lui pronunciate fossero una pazzia.* ³⁰ *E mentre stava per morire sotto i colpi, disse tra i gemiti:*

– *Il Signore, che possiede una santa scienza, sa bene che, potendo sfuggire alla morte, soffro nel corpo atroci dolori sotto i flagelli, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il timore di lui.*

³¹ *In tal modo egli morì, lasciando la sua morte come esempio di nobiltà e ricordo di virtù non solo ai giovani, ma anche alla grande maggioranza della nazione.*

La pericope liturgica si compone di due passi distinti: i vv. 1-2, che presentano il protagonista della scena di persecuzione dei vv. 1-17; e i vv. 18-28, in cui si racconta degli ultimi tentativi di convincere Eleazaro a mangiare carne suina, con la sua fiera opposizione e le sue parole di spiegazione, prima del martirio (narrato nei vv. 29-31, non compresi).

vv. 1-2: Il re Antioco IV manda «un ateniese» a Gerusalemme per convincere i Giudei a cambiare le loro leggi. Costui potrebbe essere: a) γέρωντα Ἀθηναῖον «un anziano ateniese», un membro del senato (γερονσία) di quella città; b) oppure Γέρωντα Ἀθηναῖον «Geronte di Atene»: il nome proprio non sarebbe impossibile e tale nome proprio è attestato anche altrove. La precisazione del nome proprio sarebbe più in linea con lo stile della voluminosa storia di *Giasone di Cirene* in cinque libri, di cui – com'è noto – il Secondo Libro dei Maccabei è un compendio.

In ogni modo, la missione di Geronte era di mostrare i valori positivi di una civilizzazione greca, di cui la religione ebraica poteva diventare l'anima spirituale. Lo spirito con cui è presentata l'opera di Geronte da 2 Maccabei è invece diverso: egli era stato mandato da Antioco «per indurre i Giudei ad allontanarsi dalle leggi dei padri e a non vivere più secondo le leggi di Dio».

Anche il «cambiamento» del nome divino può essere interpretato diversamente: per un Giudeo Ζεὺς Ὀλύμπιος potrebbe essere inteso in senso spregiativo nel senso di «Giove del monte Olimpo», polemico cambiamento che sostituisce «~~YHWH~~» del monte Sion»; oppure potrebbe essere inteso in senso positivo nel senso di «Iddio del cielo», espressione molto comune già nel periodo persiano, 'ēlōhē haššāmajim, per indicare il Dio sommo (per i Giudei il Dio unico).

Quanto al tempio sul Garizim e all'espressione usata nella seconda parte del v. 2b, il testo pone non poche difficoltà. Il tempio del Garizim dovrebbe essere già distrutto da qualche decennio (alla fine del III secolo a.C.?), a meno che si faccia riferimento a qualche altra costruzione o alla volontà di ricostruirlo.

Il senso del v. 2b potrebbe essere che a Samaria il cambiamento del nome in *Zeús Eénios* «Zeus Ospite» è avvenuto *καθὼς ἐτύγγανον οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες* «come gli abitanti autoctoni avevano richiesto». Infatti, stando a una notizia trasmessa da Giuseppe Flavio (*Ant. Jud.* XII, v, 5, 257-264), i samaritani avevano rivolto ad Antioco IV una petizione,³ in cui si dichiaravano non-Giudei e chiedevano che il loro tempio fosse dedicato a *Zeús Ἑλληνικός* «Zeus Ellenico». Un'antica interpretazione samaritana di Gn 14,18-20, conservata in greco, racconta di come Abramo stesso, in quanto *gēr*, sia stato ospitato presso il Monte Garizim, la montagna del Dio Altissimo.⁴ *Garizin* potrebbe però essere interpretato anche come la forma ebraica di *Zên* = Zeus *gēr* = *Eénios* «forestiero, ospite».

vv. 18-28: Lo scrittore senza soluzione di continuità passa a narrare del martirio di Eleazaro. Il fatto – si deve supporre – avviene a Gerusalemme, anche se non è esplicitato il luogo dell'evento. Questa sezione e il cap. 7 sono i primi esempi di narrazione di martirio subito per la fedeltà alla propria fede monoteistica: Eleazaro accetta di morire piuttosto che commettere un atto che va contro la sua professione di fede. Da qui emergono quegli elementi narrativi che diventeranno un modello letterario anche per i racconti dei martiri cristiani.

Il compendiatore (e forse già lo stesso Giasone di Cirene) hanno trattato i due episodi di Eleazaro e della madre dei sette fratelli come unità narrativa. Vi sono però diversi indizi per sostenere che le due storie erano originariamente distinte: ad esempio, mentre Eleazaro muore con l'intento di essere un esempio per i giovani, i giovani martiri del cap. 7 non fanno nessun accenno a lui.

In entrambi i casi, rimane secondario il peccato di idolatria, che era il più grave per un pio giudeo; al contrario è molto sottolineata la trasgressione alimentare nel mangiare carne suina. L'intento dello scrittore era forse di problematizzare le “condizioni” per il martirio, se cioè bisognasse dare la vita per la trasgressione di *qualsiasi* comandamento della *Tôrāh* oppure solo in caso di idolatria. Il problema è attestato più tardi della guerra maccabaica. Durante la seconda rivolta giudaica, quella del tempo di Adriano (132-135 d.C.), i rabbini avrebbero sostenuto che il martirio era richiesto solo quando un giudeo era obbligato a violare le leggi contro omicidio, incesto e adulterio oppure contro l'idolatria (cf *j. Sanh.*, 3,5, p. 21b; *b. Sanh.* 74a), benché sia riportato anche il parere di R. Joḥanan il quale sosteneva la necessità del martirio pur di non violare *qualsiasi* comandamento (*b. Sanh.* 74a).

Eleazaro, anche se non è esplicitamente detto, è un sacerdote (Eleazaro è il figlio di Aronne!). E allora la sua posizione si comprende nei riguardi delle forti tensioni presenti all'interno del Giudaismo successivo, fra i due schieramenti a favore o contro gli Asmonei. In questo modo, entrambi i libri dei Maccabei – la tradizione di 1 Maccabei e la tradizione di Giasone di Cirene confluita nella sintesi di 2 Maccabei – hanno mantenuto

³ *τυγγάνω* talvolta ha lo stesso senso di *ἐντυγγάνω*. Giuseppe Flavio però usa il verbo *δέομαι* per la petizione dei Samaritani.

⁴ Cf PSEUDO-EUPOLEMO, in F. JACOBY (Hrg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Weidmann - Brill, Berlin - Leiden 1923ss, 724, F 1.5 = EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica*, ix,17.

la memoria di un anziano sacerdote che ha agito in favore della *Tôrāh*. Nel nostro passo, vi è la memoria di Eleazaro che muore per non voler mangiare carne suina immolata a sacrifici idolatri. In 1 Mac 2,1-28, Mattatia, in presenza degli ufficiali regali, rifiuta di tollerare una violazione della *Tôrāh* e, in un *raptus* di zelo per la *Tôrāh*, uccide il giudeo che sta per offrire un sacrificio pagano e il messaggero del re. Eleazaro muore come esempio che deve essere imitato da tutti; Mattatia invita tutti coloro che hanno zelo per la *Tôrāh* a unirsi a lui in una lotta senza quartiere. Le due figure sembrano essere state create in antitesi ed è più facile pensare che Eleazaro sia stato creato come controfigura di Mattatia, visto che al suo martirio segue subito quello della madre e dei suoi sette figli. In posizione anti-asmonaica, quando ormai la rivolta dei Maccabei aveva ormai fatto vedere il volto obbrobrioso della dinastia regale che ne era seguita, l'autore vorrebbe affermare che non lo zelo esaltato di Mattatia, ma il sangue sacrificale dei martiri procura la misericordia graziosa di Dio e, alla fine, conduce alla vittoria del Giudaismo.

Dal momento che Giasone di Cirene era senz'altro un greco ben formato, non si può non pensare al parallelo tra Eleazaro e Socrate, sebbene il primo sia presentato come «molto distinto nell'aspetto della persona» (v. 18), mentre il secondo era tradizionalmente ricordato per la sua bruttezza. Entrambi sono anziani, vicini alla morte, e considerano il loro poco tempo rimanente come qualcosa da impegnare per il bene (vv. 18. 23-25 e 27; Platone, *Apologia* 38c). Non sono presi dalla paura per la morte (vv. 22-29; Platone, *Apologia* 28b-d). Il rifiuto di arrendersi è coerente con la loro vita passata e la loro caduta sarebbe interpretata come un essere fuori di testa (v. 24; Platone, *Apologia* 28d-30c, 34b-35b). Entrambi rifiutano alternative più facili (vv. 21-28; Platone, *Apologia* 36b-38b; *Critone* 54a). Per entrambi è preferibile scendere agli inferi continuando a obbedire alle leggi (v. 23; Platone, *Critone* 54b-d). Entrambi pensano che non si potrebbe sfuggire alla giustizia divina, anche sfuggendo alla giustizia umana (v. 26; Platone, *Apologia* 39a-b) e per questo attendono un giudizio ultraterreno (vv. 26 e 30; Platone, *Apologia* 41a). Coloro che possono decidere della loro vita, ascoltando i loro discorsi, si sentono urtati e li condannano a morte (v. 29; Platone, *Apologia* 38c). Entrambi muoiono come esempi straordinari per la posterità (v. 31; Platone, *Fedone* 118[*fine*]).⁵

Do voce al sentire di Eleazaro con i sentimenti espressi in una lirica da un altro straordinario martire del XX secolo, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teologo luterano tedesco, giustiziato con l'impiccagione nel campo di concentramento di Flossenbug il 9 aprile 1945:

Vorrei aspirare il profumo del tuo essere,
assaporarlo, restare in lui,
come in un caldo giorno d'estate fiori gravi
invitano le api e le inebriano;
come notturni vagabondi ubriacati dal ligustro
ma una brusca ventata spazza profumo e fiori,
e io sto come un pazzo davanti a ciò che è scomparso, passato.⁶

⁵ Il confronto è preso da J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees. A new translation with introduction and commentary* (AncB 41A), Doubleday and Co., Garden City NY 1983, p. 285. Anche questo stimolante confronto spingerebbe a chiudere la pericope con i versetti finali di 2 Mac 6,29-31, in quanto aggiungono la nobile fermezza di Eleazaro davanti al martirio e l'irritazione colpevole di coloro che lo accompagnano alla morte.

⁶ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa; Lettere e appunti dal carcere*, Introduzione di I. MANCINI (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 6), Bompiani, Milano 1969, 1969, p. 306.

SALMO: 141(140),1-4. 8-9

℟ Beato l'uomo che teme il Signore e nei suoi precetti trova grande gioia.

¹ **ADONAI**, ti ho invocato, vieni in mio aiuto,
porgi l'orecchio alla mia voce quando t'invoco.

² La mia preghiera sia incenso davanti a te,
le mie mani alzate offerta della sera.

℟

³ Poni, **ADONAI**, una custodia alla mia bocca,
sorveglia la porta delle mie labbra.

⁴ Non piegare il mio cuore al male,
a compiere azioni scellerate con i malfattori:
che io non gusti i loro cibi deliziosi.

℟

⁸ Sì, a te, **ADONAI** mio Signore, i miei occhi:
in te mi sono rifugiato, non lasciare indifesa la mia vita.
Guardami dal laccio che mi hanno teso,
dalle trappole dei malfattori.

℟

EPISTOLA: 2 Cor 4,17 – 5,10

La seconda lettera ai Corinzi è davvero un ginepraio di problemi critici, ma non mancano proposte che vedono la lettera coerente in sé da un punto di vista letterario e con una struttura letteraria addirittura a simmetria concentrica (almeno nelle sue parti fondamentali), come quella proposta da G. Segalla:⁷

A. *Prologo* (1,1-11)

B. *Apologia della gloria di Paolo* (1,12 – 7,16)

C. *La grazia della colletta* (8,1 – 9,15)

B'. *L'apologia dell'autorità apostolica di Paolo* (10,1 – 13,10)

A'. *Conclusione* (13,11-13)

La struttura letteraria dell'ampia sezione B, cui appartiene la pericope liturgica, rende ragione della coerenza di questa parte che per molti critici moderni, almeno da 2,14 sino a 6,13,⁸ sarebbe una lettera a sé stante, il cui tema è l'«apologia» dell'apostolato di Paolo. Sempre dallo studio di G. Segalla riprendo la struttura di questa sezione:

B. *Apologia della gloria di Paolo* (1,12 – 7,16)

a. *Apologia di Paolo e Tito* (1,12 – 2,13)

b. *Apologia polemica del ministero di Paolo* (2,14 – 4,6)

c. *Escatologia presente e futura* (4,7 – 5,10)

b'. *Apologia critica del ministero di Paolo* (5,11 – 7,3)

a'. *Apologia di Paolo e Tito* (7, 4-16)

⁷ G. SEGALLA, *Coerenza linguistica ed unità letteraria della 2 Corinzi*, «Teologia» 13 (1988) 149-166.

⁸ Per non pochi critici 2 Cor 1,1 – 2,13; 7,5-16 e 13,11-13 costituirebbe la «lettera della riconciliazione». Secondo molti critici 2 Cor 6,14 – 7,1 sarebbe un passo interpolato, anzi addirittura un passo «anti-paulino».

L'epistola odierna è un paragrafo dedicato alla visione escatologica di Paolo – in quegli anni in profonda trasformazione per la sua teologia –, paragrafo che verrebbe a trovarsi al centro di una struttura simmetrica dedicata alla difesa del proprio apostolato. Per la precisione, il paragrafo escatologico inizierebbe con il v. 7, ma per ovvi motivi di brevità, la cesura della pericope è posta dopo i primi paragrafi dei vv. 7-12 (un tesoro in vasi di creta) e dei vv. 13-15 (la risurrezione). Sarebbe però stato necessario includere almeno il v. 16 per esigenza di comprensione del discorso.

¹⁶ *Perciò non veniamo meno d'animo, ma benché il nostro uomo esteriore si disfaccia, il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno.* ¹⁷ Infatti, il momentaneo leggero peso della nostra tribolazione ci procura un peso eterno di gloria di progresso in progresso, ¹⁸ non tenendo fisso lo sguardo sulle cose che si vedono, ma su quelle che non si vedono, perché le cose che si vedono sono di un momento, mentre quelle che non si vedono sono eterne.

⁵ Sappiamo infatti che, se il nostro alloggio terreno di questo padiglione sarà distrutto, noi abbiamo da Dio un'abitazione, una casa non costruita da mani d'uomo, eterna nei cieli; ² e infatti in questo stiamo sospirando, nel desiderio di essere rivestiti della nostra abitazione che viene dal cielo, ³ se però saremo trovati vestiti ^{9a} e non nudi. ⁴ E infatti, noi che siamo in questa tenda sospiriamo, essendo gravati, visto che non vogliamo essere spogliati ma rivestiti, affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita. ⁵ Ora, colui che ci ha formati proprio in vista di questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito.

⁶ Noi quindi avendo sempre fiducia e sapendo che, mentre dimoriamo come forestieri nel corpo, siamo in esilio lontano dal Signore – ⁷ camminiamo infatti per fede e non per visione –, ⁸ siamo dunque pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore. ⁹ Perciò aspiriamo, sia dimorando come forestieri sia andando in esilio, di essere a lui graditi; ¹⁰ infatti, bisogna che noi tutti compariamo davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno possa ricevere la retribuzione delle opere che egli avrà fatto quando era nel corpo, in bene o in male.

Il passo di 2 Cor 4,16 – 5,10 comprende due paragrafi tra loro ben distinti: a) i vv. 16-18, una transizione tra 2 Cor 4,7-15 che parla della vita nella condizione di morte in cui ci troviamo e 2 Cor 5,1-10 che invece argomenta sulla vita dopo la morte; in un certo senso, i vv. 16-18 comprendono tutti e due i versanti del problema. Lo stile è quello caratteristico di Paolo cui piace portare al massimo le dialettiche oppositive, che in questi versetti sono la dialettica fondamentale di vita e di morte; b) 5,1-10, una sezione che riguarda l'*adesso* della vita del credente con la sofferenza e la morte, e il *dopo la morte*,

^a Il testo qui è abbastanza incerto. Il testo migliore *ἐνδυσάμενοι* «vestiti» è presente in $\mathfrak{P}^{46}$ $\aleph$ B C D² Ψ 075 0150 0243, molti minuscoli con la maggioranza dei bizantini, lezionari, versioni antiche, Clemente, Didimo, Crisostomo, Cirillo, Ambrosiaster (per metà), Girolamo, Agostino (per i 6/7 delle sue opere). Hanno invece *ἐκδυσάμενοι* «svestiti» D^{*c}, alcuni manoscritti della Vetus Latina, Marcione (secondo Marcario/Simeone), Tertulliano, Ambrosiaster (per metà), Pelagio, Ambrogio e Agostino. Hanno *ἐκλυσάμενοι* «sciolti» i due manoscritti F G.

quando saremo esiliati da questo corpo; in entrambe le situazioni la cosa importante è l'essere graditi al Signore.

4,16-18: Non bisogna «lasciarsi andare [nella sfiducia]» (ἐγκακέω): è la conclusione del discorso precedente e l'apertura del nuovo sviluppo. L'atteggiamento corretto del credente, al contrario, è di saper scorgere in questa situazione un progresso spirituale inatteso: «Benché il nostro uomo esteriore si disfaccia, il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno». Due sono le dialettiche da comprendere: a) il disfacciamento ≠ il rinnovamento; b) il nostro uomo interiore ≠ il nostro uomo esteriore.

La prima dialettica è data dai due verbi διαφθείρεται ≠ ἀνακαινοῦται: l'azione del disfacciamento e quella del rinnovamento sono simultanee, ma mentre la prima ha un valore medio-passivo, la seconda è totalmente passiva, perché è lo Spirito che ci rinnova (cf 2 Cor 3,18; Ef 3,16). La seconda dialettica. ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος «il nostro uomo esteriore» ≠ ὁ ἔσω ἡμῶν [ἄνθρωπος] «il nostro uomo interiore», non indica due distinte entità (ad es., «corpo» e «anima»), ma la totalità dell'esistenza umana osservata da due punti di vista diversi. Potremmo dire l'esistenza umana considerata nella sua dimensione di finitudine problematica e nella sua dimensione di eternità promessa. L'uomo esteriore è tendenzialmente equivalente a τὸ ψυχικὸν σῶμα «il corpo psichico» (di 1 Cor 15,44), ma non «l'uomo vecchio» (di Ef 4,22; Col 3,9). L'uomo interiore però non è tendenzialmente equivalente a τὸ πνευματικὸν σῶμα «il corpo spirituale» (di 1 Cor 15,44), in quanto questo sarebbe il corpo dei risorti, mentre l'uomo interiore è qualcosa che comincia già a germinare prima della morte e non nella condizione di risorti.

Il v. 17 esprime con i simboli del «peso»¹⁰ e della «durata» la dialettica dell'attuale afflizione (παραιντίκα ἐλαφρὸν «momentaneamente leggera») rispetto alla gloria futura (αἰώνιον βάρος «peso eterno»). Come il cambiamento precedente era detto, con un quasi neologismo (o semitismo *jôm jôm*) «di giorno in giorno», ora il progresso è pure sottolineato in forma progressiva καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν, fino all'accesso. Il senso della frase è dunque che le sofferenze di questo momento, passeggiere, diventano ancora più insignificanti se paragonate alla gloria eterna che ci aspetta dopo la morte. Le sofferenze sono reali e davvero insopportabili, se viste solo *sub specie humanitatis*; ma esse diventano ben poca cosa quando sono interpretate anche *sub specie aeternitatis*.

La dialettica iniziata nel v. 17 continua in altro modo nel v. 18: noi non dobbiamo tener fisso lo sguardo (μὴ σκοπούντων ἡμῶν) sulle cose che si vedono (τὰ βλεπόμενα), ma su quelle che non si vedono (ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα); le prime infatti sono πρόσκαιρα «di un momento», le seconde sono invece αἰώνια «eterne». τὰ βλεπόμενα / τὰ μὴ βλεπόμενα non denota tanto le cose «visibili» / «invisibili», quanto piuttosto le cose che noi vediamo e quelle che non vediamo. Non si tratta dunque di una distinzione filosofica oppure ontologica, né si vuole entrare nella dialettica platonica del fenomeno e del noumeno. La dialettica è piuttosto la capacità del mortale di andare oltre quello che già è visto, per giungere a quello che non ancora si è in grado di vedere (cf Rm 8,24-25; 1 Cor 13,12). È una dialettica temporale-escatologica più che essenziale-filosofica. Il credente in Cristo deve caratterizzarsi per questa capacità di vedere oltre il *qui* e *ora*.

5,1-10: In questo paragrafo Paolo continua il discorso della sezione precedente: la vita nella condizione di morte e la gloria attraverso e dopo la sofferenza presente. I vv. 1-5 e 6-10 non riguardano però la *parousia* di Cristo, ma la *parousia* del credente. In altre

¹⁰ In ebraico *kābôd* «gloria» deriva dal verbo *kābēd* «essere pesante».

parole, Paolo è ancora angosciato dal problema che ha già trovato espressione, in particolare, nella Prima Tessalonicesi, ovvero la morte del credente prima del ritorno glorioso di Cristo glorificato. È un problema che sarà definitivamente superato con l'introduzione del concetto di *δικαιοσύνη* «giustizia, perdono»: già da ora il credente anticipa il giudizio finale di Dio in Cristo con la decisione di accogliere nella fede il perdono che Dio offre gratuitamente nella croce di Cristo. Il passo mostra l'esuberanza – anche spirituale – del linguaggio di Paolo quando si tratta di questo argomento, non dimenticandoci che ci troviamo nel contesto dell'*apologia* del suo ministero apostolico. Dietro questo sviluppo si sente la rilettura del simbolismo dell'esodo applicato alla propria vita e alla vita di ogni credente: «il nostro alloggio terreno di questo padiglione» (v. 1), «in questo stiamo sospirando, nel desiderio di essere rivestiti della nostra abitazione che viene dal cielo» (v. 2), «noi che siamo in questa tenda» (v. 4), «mentre dimoriamo come forestieri [...], siamo in esilio lontano dal Signore» (v. 6), «camminiamo infatti per fede e non per visione» (v. 7), «andare in esilio [...] e abitare presso il Signore» (v. 8), «sia dimorando come forestieri sia andando in esilio» (v. 9). Non è solo l'esperienza dell'apostolato di Paolo, è l'esperienza della vita di ogni credente!

Metto in evidenza solo tre caratteristiche dell'insieme dei vv. 1-10 (tempo permettendo, sarebbe molto ricco il commento analitico di tutta la pagina!).

- i) Vi sono tre campi semantici dominanti: *a)* la tenda/casa e il soggiornare/abitare; *b)* l'essere nudi/vestirsi; *c)* i sentimenti: sospirare, avendo fiducia, aspirare... Sono i campi semantici della teologia esodica, riletta alla luce della dialettica vita-morte e del dono dello Spirito ricevuto in caparra;
- ii) La stretta logica con cui la pagina è tenuta insieme, di per sé già a partire dal *διό* «perciò» di 4,16, che si ricollega alla prima parte di 4,1-15: *γάρ* «infatti» (v. 1) che rimanda a 4,18b; *καὶ γάρ* «e infatti» (vv. 2 e 4) come affermazione di conferma o di esplicazione; *εἰ γέ καί* «se però» (v. 3) introduce un'ipotesi parentetica; *ἐφ' ᾧ* «visto che» (v. 4) congiunzione esplicativa (come in Rm 5,12); *δέ* «ora» (v. 5) circostanziale; *οὖν* «quindi» (v. 6) conseguenza; *δέ* «dunque» (v. 8) è riassuntivo e dice dunque che il v. 7 – introdotto da *γάρ* «infatti» – è una parentesi esplicativa; *διὸ καί* «perciò» (v. 9) conclusivo; *γάρ* «infatti» (v. 10) dà una seconda motivazione per l'affermazione del v. 9. Tuttavia, in questo contesto di logica stringente, è ancora più evidente l'anacoluto del v. 6 e il carattere di dettatura orale del suo pensiero.
- iii) Se il *background* non è filosofico, ma biblico, e più precisamente esodico, non si deve interpretare questa pagina come prova di un'antropologia dualistica in Paolo. Il senso delle antitesi e della dialettica paolina è invece da cercare nelle pagine esodiche cui si fa allusione, anche per temi come «cammino per fede e non per visione» (Nm 12) o retribuzione, con il giudizio di quanto si è compiuto lungo il cammino (cf Dt 8).

La quinta sezione del Vangelo secondo Matteo (Mt 16,21 – 20,34)¹¹ è normalmente divisa in tre parti principali e, come la precedente (Mt 12,1 – 16,20), comprende due parti narrative (16,21 – 17,27 e 19,1 – 20,34) e un discorso (18,1-35), il più breve dei cinque. Anche in questa sezione Matteo segue la struttura narrativa del vangelo di Marco, prendendo da Mc 8,27 – 10,52, ovvero dalla sezione con le tre predizioni della passione e la formazione dei discepoli (cf Mt 16,21; 17,12. 22-23; 20,18-19). È dunque la *storia di Gesù* e in particolare la storia della sua morte e risurrezione che plasma la figura e la vita della sua comunità il principale argomento di questa sezione.

La struttura del discorso di Mt 18 non è molto chiara, anche per il carattere abbastanza antologico dell'insieme. U. Luz elenca una serie di elementi che possono aiutare a risolvere il problema: *a)* le inserzioni narrative (vv. 1-2 e 21-22); *b)* il riferimento al Regno dei cieli (vv. 1. 3-4. 23); *c)* alcune ripetizioni in paragrafi particolari, come *παιδίον* «ragazzino»: vv. 2-5; oppure *εἷς τῶν μικρῶν τούτων* «uno di questi piccoli»: vv. 6. 10 e 14; *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν οὐρανοῖς* «il padre mio che è nei cieli»: vv. 10. 14; cf vv. 19 e 35...; *d)* versetti simili come 6 e 10, 14 e 35. Con questi indizi, conclude che «in qualunque modo si suddivida il discorso, Matteo non è interessato a una chiara divisione».

Non mi sembra sufficiente. Anche perché vi sono *due altri indizi* molto importanti per scorgere una qualche significativa struttura:

- a)* la domanda dei discepoli (v. 1) e la domanda di Pietro (v. 21);
- b)* le due parabole della pecora perduta (vv. 12-14) e del debitore ingrato (vv. 23-34).

Propongo quindi di vedere in Mt 18 una costruzione su due pannelli paralleli:

A. domanda sul «più grande» (vv. 1-5)	A". domanda di Pietro e risposta di Gesù (vv. 21-22)
A'. evitare lo scandalo de «i piccoli» (vv. 6-10) ^(a)	
B. parabola della pecora smarrita (vv. 12-14)	B". la parabola del debitore (vv. 23-34)
B'. il perdono all'interno della comunità (vv. 15-18)	
C. la relazione positiva con il Padre e il Signore esaltato (vv. 19-20)	C'. la relazione negativa con il Padre nei cieli (v. 35)

In questa proposta, i vv. 6-10 sono un ampliamento dei vv. 1-5 come i vv. 15-18 dei vv. 12-14. L'accenno alla «volontà del Padre mio/vostro che sta nei cieli» chiude i vv. 10. 14. 19 e 35 (potremmo mettere in questo elenco anche il v. 18 per la corrispondenza cielo/terra); il riferimento a Cristo Signore chiude i vv. 5 e 20.

¹ In quel momento i discepoli si avvicinarono a Gesù dicendo:
 – Chi è dunque più grande nel regno dei cieli?
² Egli, chiamato a sé un ragazzo, lo pose in mezzo a loro ³ e disse:
 – In verità io vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i ragazzi, non entrerete nel regno dei cieli. ⁴ Chiunque quindi si farà piccolo come questo ragazzo, questi è il più grande nel regno dei cieli. ⁵ E chi accoglierà un solo ragazzo come questo nel mio nome, accoglie me.

¹¹ Seguo la proposta di U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Volume 3: Commento ai capp. 18-25*, Traduzione di F. RONCHI - C. GIANOTTO, Edizione italiana a cura di C. GIANOTTO (Commentario Paideia. NT 1.3), Paideia Editrice, Brescia 2013 [l'originale tedesco è del 1997].

^(a) Il v. 11 è spurio, si veda qui di seguito l'apparato critico.

⁶ Chi invece scandalizzerà uno di questi piccoli che credono in me, gli conviene che gli venga appesa al collo una macina da mulino e sia gettato nel profondo del mare. ⁷ Povero mondo per gli scandali! È inevitabile che avvengano scandali, ma guai all'uomo a causa del quale viene lo scandalo!

⁸ Se la tua mano o il tuo piede ti è motivo di scandalo, taglialo e gettalo via da te: è meglio per te entrare nella vita monco o zoppo, anziché con due mani o due piedi essere gettato nel fuoco eterno. ⁹ E se il tuo occhio ti è motivo di scandalo, cavalo e gettalo via da te: e meglio per te entrare nella vita con un occhio solo, anziché con due occhi essere gettato nella Geenna del fuoco.

¹⁰ Guardate di non disprezzare uno solo di questi piccoli. Io infatti vi dico che i loro angeli nei cieli vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli. ^(a)

vv. 1-5: L'inizio del capitolo si collega direttamente alla scena precedente, a Cafarnaò, probabilmente nella casa di Pietro. Infatti Matteo esplicita l'unità di tempo (e presuppone quella di luogo): *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* «in quel momento». Se fosse la casa di Pietro, sarebbe una stupenda ambientazione di un discorso sulla comunità dei discepoli. In ogni modo, nel contesto della loro cultura (solo “loro”?) i discepoli domandano circa i “gradi” della comunità.

Gesù chiama a sé un *παιδίον* «ragazzo, servo, garzone»: non è la figura del «bambino», ma quella del garzone o del servo che non aveva alcuna specifica mansione, se non quella di aiutare. Questo è il modello per i discepoli. Infatti la parola del Maestro è chiara: «Se non cambierete modo di pensare (*ἐὰν μὴ στραφῇτε*) e non diventerete come questi garzoni/ragazzi...». È la stessa opzione della prima Beatitudine per poter accedere al dono del Regno dei cieli: «Beati quelli che scelgono di essere poveri, perché Dio è il loro Re» (Mt 5,3). È la stessa condizione, «rinnegare se stessi», posta da Gesù per la sequela (Mt 16,24). È lo svuotamento, la *κένωσις* (cf Fil 2,6), del Figlio di Dio, che ha appunto «umiliato se stesso» (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*: Fil 2,8) per farsi nostro servo. Non si tratta di umiliazione interiore, ma di abbassamento della condizione sociale, perché nella comunità cristiana le relazioni non sono quelle della società mondana.

Ecco quindi finalmente la risposta alla domanda posta all'inizio: «Chi è dunque più grande?». Il più grande è colui che si mette a servizio degli altri membri della comunità. Gesù lo ripeterà dopo la richiesta della madre dei figli di Zebedeo: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo. Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mt 20,25-28).

Alla fine il *παιδίον* «ragazzo, garzone» diventa il modello del discepolo e dell'accoglienza che deve essere il tratto caratterizzante la comunità: accogliere uno di questi servi

^(a) v. 11: «Il Figlio dell'uomo, infatti, è venuto (a cercare e) a salvare ciò che era perduto». L'omissione di tale versetto è abbastanza certa perché attestata da $\aleph B L^* \Theta^*$ minuscoli vari, versioni antiche, Origene, Canone di Eusebio, Girolamo. Hanno come v. 11: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός* D W $\Delta \Theta^c$ molti minuscoli, la maggioranza dei Bizantini, lezionari, versioni antiche, Crisostomo, Ilario e Cromazio. Hanno come v. 11: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός* (cf Lc 19,10) G (L omit καὶ) alcuni minuscoli, lezionari e altre versioni antiche.

«nel nome di Gesù», cioè in quanto suoi rappresentanti o discepoli, *ἐμὲ δέχεται* «accoglierà me» (cf Mt 10,40-42: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato. Chi accoglie un profeta perché è un profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto perché è un giusto, avrà la ricompensa del giusto. Chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli perché è un discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa»; Mt 25,31-46).

vv. 6-10: «I piccoli» sono come il *παιδίον* «ragazzo, garzone» di cui si è parlato prima e sono quei «piccoli» di cui si è già parlato in Mt 10,40-42: sono quei discepoli che accolgono liberamente e gratuitamente il Regno dei cieli, il perdono di Dio.

Lo «scandalo» ovvero l'inciampo più grande di cui parla questa pagina di vangelo è il tentativo dei «grandi» di ostruire l'accesso a questi «piccoli» per giungere ad incontrare il perdono di Dio in Gesù. «Scandalo» in questo senso è stato Pietro per lo stesso Gesù (Mt 16,23), in quanto il suo ragionamento “mondano” gli avrebbe impedito di incamminarsi con fermezza sulla via della croce. Lo «scandalo» presuppone l'idea di un Messia potente e trionfatore, un Messia che giustificerebbe una comunità autoritaria e incapace di accoglienza e di servizio.

οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων «Povero mondo per gli scandali!»: meglio forse tradurre con un'esclamazione di compianto piuttosto che con una maledizione (essa non manca, ma viene pronunciata in seguito per coloro che sono causa di scandalo e di inciampo). Se i discepoli impediscono agli altri di arrivare a comprendere il messaggio di libertà e di solidarietà di Gesù, a causa del loro atteggiamento “mondano” che rimane legato al potere e alla propria vanagloria, davvero diventano come «il sale che perde il suo valore» (Mt 5,13).

Mano e piede esprimono la possibilità di muoversi e di agire; l'occhio esprime la possibilità di vedere e prevedere (vv. 8-9): ebbene tutto – anche il discepolo, persino la stessa comunità cristiana – veramente tutto può trasformarsi in ostacolo e in pietra di inciampo (cf anche Mt 7,22-23; 13,41-42).

La conclusione del v. 10 è un'enfasi di Gesù sulla base delle idee condivise con la tradizione di Enoc a riguardo di angeli e demoni. Secondo la tradizione enochica, soltanto i Sette Angeli del servizio potevano contemplare il volto di Dio. Nei secoli successivi, il rabbينismo affermò che nemmeno costoro potevano contemplare direttamente il volto di Dio. Gesù dunque, per sottolineare l'importanza dei «piccoli» agli occhi di Dio, dice che essi sono in diretto contatto con i loro angeli, come fossero essi stessi presenti con gli Angeli del servizio davanti a Dio!

PER LA NOSTRA VITA

I. Negli ultimi anni ho preso coscienza sempre più precisa del profondo essere-di-questo-mondo del cristianesimo. Non *homo religiosus*, ma uomo, semplicemente, è il cristiano, come Gesù era uomo. Non il piatto e banale essere-di-questo-mondo degli illuminati, degli indaffarati, degli indifferenti o dei lascivi, ma il profondo essere-di-questo-mondo, che è pieno di disciplina e in cui la conoscenza della morte e della risurrezione è in ogni momento presente. [...]

Ricordo una conversazione che ebbi tredici anni or sono in America con un giovane pastore francese. Ci eravamo molto semplicemente posti la questione: che cosa vogliamo

fare della nostra vita? lui disse: «Vorrei diventare santo» (e ritengo possibile che lo sia diventato); la cosa mi fece allora una grande impressione. Tuttavia replicai, dicendo press'a poco: «Io vorrei imparare a credere». Per molto tempo non ho afferrato la profondità di questa replica. Pensavo che avrei potuto imparare a credere, cercando di condurre io stesso qualcosa di simile a una vita di santità. La fine di questo itinerario è stato per me senza dubbio *Sequela*. Oggi vedo chiaramente i pericoli di quel libro, anche se il mio atteggiamento nei suoi confronti non è mutato.

Più tardi ho capito, e non ho ancora finito di capirlo e di impararlo, che soltanto nel pieno essere-in-questo-mondo della vita si impara a credere. Quando si è rinunciato del tutto a fare qualcosa di se stessi – un santo, un peccatore convertito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale!), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano – ed è questo che io chiamo «mondanità» o «essere-in-questo-mondo», cioè nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze acquisite e delle perplessità – allora ci si getta interamente nelle braccia di Dio, allora si prendono finalmente sul serio non le proprie, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani e, io penso, questa è fede, questa è «metánoia»; e così diventiamo uomini, cristiani (cf. Ger 45). Come ci si potrebbe insuperbire dei successi e avvilire per gli insuccessi quando nella vita di questo mondo si è compartecipi del dolore di Dio?¹²

2. La pagina di Matteo avverte sul rischio e sulla tensione di sempre, fuori e dentro la comunità ecclesiale: mettere da parte, ignorare o peggio schiacciare i meno dotati “coloro che portano meno di noi”, i piccoli. A volte rallentano la marcia, interrompono un cammino lineare e ideale. Vengono posti a “paradigma”, a termine di confronto. Che cosa manca loro di cui tenere conto? Che cosa rende debole un piccolo? Perché è possibile lo “scandalo”, la creazione di un impedimento?

“Quell’ora” in cui il Signore ammonisce si riversa sul nostro tempo e sull’itinerario di discepolato. Oggi, nella nostra ora, ancora domandiamo: Chi è il più grande nel Regno?

I discepoli, allora, forse erano disorientati dalla prospettiva di rivelazione della gloria di Gesù che sarebbe passata attraverso la croce.

Non risponde Gesù alle aspettative nascoste nella domanda, e fa un gesto per poi interpretarlo. Al centro un bambino, per dire che il discepolo è colui che si lascia guidare, che deve “voltarsi” per vedere la sua guida. “Se non vi convertirete e non diventerete come bambini non entrerete nel Regno”... L’umiltà, la piccolezza posta a paradigma mette a nudo la vanità di ogni ricerca di primato, di grandezza.

Se non diventerete come questi piccoli...

Non autosufficiente e disarmato quanto a pretese di grandezza.

Lasciarsi condurre: nella stagione umana di un protagonismo esasperato;

affidarsi quando tutto ci porta a concludere che è meglio arrangiarsi, essere autonomi, non bisognosi.

Abbassarsi, quando il parametro di riuscita è quello di predominare su qualcuno, innalzarsi.

¹² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa; Lettere e appunti dal carcere*, Introduzione di I. MANCINI (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 6), Bompiani, Milano ¹1969, ⁴1969, p. 268.

Logica di sovvertimento. La situazione nel Regno sconvolge tante categorie e modi di pensare... C'è crescita da vivere verso prospettive di conversione, di apertura, di attenzione a chi non cammina con passo spedito nella comunità, a chi è trascurato (poco funzionale), a chi è più fragile, meno santo. Ma ciò che ci può sorprendere è una sobria ricerca in noi di quanto siamo piccoli...

Non è un processo di infantilizzazione della fede, bensì una forza che apre ad ogni accoglienza fino a cercare nei "piccoli" i tratti stessi di Gesù: ero malato, ero in carcere, ero nudo, avevo fame... Là si nasconde Dio... È la sorpresa della nostra crescita di fede, da un lato, e dell'apertura del cuore, per non addossare fatiche e pesi, col nostro stile di vita, su chi non ha le forze per trascinarli. Dio passa e i nostri occhi cercano esperienze speciali, splendide.¹³

3. Chi disprezza un uomo non potrà mai ottenere nulla. Niente di ciò che disprezziamo negli altri ci è completamente estraneo. Spesso ci aspettiamo dagli altri più di quanto noi stessi siamo disposti a dare. Perché finora abbiamo riflettuto in modo così poco realistico sull'uomo, sulla sua debolezza?

Dobbiamo imparare a valutare gli uomini più per quello che soffrono che per quello che fanno o non fanno. L'unico rapporto fruttuoso con gli uomini – e specialmente con i deboli – è l'amore, cioè la volontà di mantenere la comunione con loro. Dio non ha disprezzato gli uomini, ma si è fatto uomo per amore loro.¹⁴

In una comunità cristiana la cosa più importante è che ognuno sia un anello indispensabile di una catena. Questa non potrà spezzarsi solo se anche l'anello più piccolo terrà saldamente. Una comunità che lascia inutilizzati alcuni suoi membri, troverà in questo la causa della sua rovina. Sarà bene quindi che ognuno abbia anche un incarico specifico per conto della comunità, in modo da sapere, nell'ora del dubbio di essere anche lui utile e capace. Ogni comunità cristiana deve sapere che non solo i deboli hanno bisogno dei forti, ma che anche questi ultimi non possono essere senza i primi. L'esclusione dei deboli è la morte della comunione...

Ma il cristiano, che non può più contare su di essa, ridimensionerà anche l'importanza dei suoi progetti e intenti, saprà che è bene trovare un ostacolo alla propria volontà nell'incontro con il prossimo. Sarà pronto a ritenere più importante e più urgente la volontà del prossimo che la propria. Che danno c'è se si sono intralci al nostro progetto? Non è meglio servire il prossimo che imporre il proprio volere? Se si cerca il proprio prestigio, non si cerca giù più Dio e il prossimo.¹⁵

4. *Comunità e carisma personale*

Il nostro "dono" per gli altri

Ciascuno di noi ha il suo dono. Ed è utilizzandolo che si costruisce la comunità. Chi invece non è fedele nel suo dono, nuoce alla comunità e a ciascuno dei suoi membri.

È importante riconoscere il proprio dono, esercitarlo e sentirsi responsabili della sua crescita.

¹³ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 255.

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 216.

È necessario anche aiutarsi a scoprirlo ed esercitarlo giorno dopo giorno. Seguire il proprio dono vuol dire anche trovare il proprio posto vitale nella comunità.

La gelosia è un flagello che distrugge la comunità. Deriva dal fatto che si ignora il proprio dono o che non vi si crede abbastanza. Se si fosse convinti del proprio dono non si invidierebbe quello degli altri, che anzi sembrerebbe il più bello.

Bisogna che ciascuno cresca nell'esercizio del suo dono per costruire la comunità e renderla più bella e luminosa, segno del regno.

Ci sono anche dei doni nascosti, latenti, molto più profondamente legati alla grazia dello Spirito Santo e all'amore che siamo chiamati ad irradiare.

In una comunità cristiana, tutto dipende dal fatto che ogni persona è anello indispensabile di una catena.

Quando anche l'anello più piccolo è saldamente attaccato, la catena è infrangibile. Una comunità in cui ci siano membri inutilizzati si romperà. In una comunità cristiana non solo il debole ha bisogno del forte, ma anche il forte non può esistere senza il debole.

L'eliminazione del debole è la fine della comunità.

Bonhoeffer parla di diversi ministeri necessari alla comunità:

umiltà e dolcezza;

saper tacere quando si viene criticati;

ascoltare ed essere sempre pronti nell'offrire piccoli servizi;

portare e sopportare i fratelli; perdonare;

proclamare la Parola; esercitare il ministero dell'autorità.

Alcuni hanno il dono di percepire immediatamente

e di partecipare alla sofferenza di un fratello, ed è la compassione;

altri di intuire che qualcosa va male

e di andare direttamente alle cause ed è il discernimento;

altri hanno il dono dell'illuminazione:

vedono chiaro quando entrano in gioco le opzioni fondamentali della comunità;

altri il dono di animare e di creare un ambiente propizio alla gioia,

alla distensione nella crescita profonda di ciascuno;

altri quello di discernere il bene di ognuno e di sostenerlo;

altri il dono dell'accoglienza.

Ciascuno ha il suo dono e deve poterlo esercitare per il bene e la crescita di tutti.

Rispetto della persona

La comunità è il luogo della crescita verso la liberazione interiore di ognuno, dello sviluppo della coscienza personale, dell'unione con Dio, della coscienza di amare e della capacità di dono e gratuità.

La comunità non può mai avere il primato sulla persona.

Al contrario, l'unità della comunità deriva dall'irradiazione luminosa, vera, amante, liberamente unita alle altre.

In ogni vera comunità, ciascuno deve anche poter conservare l'intimo segreto di se stesso.

Ci sono certi doni di Dio, certe sofferenze, certe sorgenti di ispirazione che devono rimanere nascoste; e ciascuno è chiamato ad approfondire nella sua coscienza personale.

Il primato della persona è anche un forza, perché non c'è niente di più forte di un cuore che si dona gratuitamente a Dio e agli altri.

Per tre volte nel suo ultimo discorso agli apostoli, Gesù prega perché essi siano uniti come lui e il Padre sono una cosa sola. “Che essi siano “consumati” nell’unità.

Queste parole spesso applicate all’ecumenismo, si applicano prima di tutto e soprattutto all’unità all’interno della comunità, perché veramente tutti siano “un cuor solo e un’anima sola”.

Quello dell’unità in tutte le sue profondità e implicazioni è un dono speciale da chiedere allo Spirito Santo. Ed è veramente un dono di Dio al quale si ha diritto e dovere di aspirare.

Questa potrà essere realizzata quando ogni membro è pienamente se stesso, vive talmente l’amore ed esercita il suo dono unico e differente da quello degli altri.

La comunità è allora una, perché pienamente sotto l’azione dello Spirito. La preghiera di Gesù è meravigliosa. La sua visione va molto più lontano di quanto si possa immaginare o desiderare. L’unità del Padre e del Figlio è totale, sostanziale.

Ogni comunità deve tendere verso tale unità che non può essere attuata se non a un livello mistico per mezzo e nello Spirito Santo. Sulla terra tutto quello che si potrà fare è quello di camminare umilmente verso questa meta.

Pazienza e fiducia

La pazienza come il perdono, è il cuore della vita comunitaria; pazienza verso noi stessi è la legge della nostra crescita e pazienza verso gli altri.

La speranza comunitaria è fondata sull’accettazione e l’amore di noi stessi e degli altri, e sulla pazienza e fiducia necessaria alla crescita. Quando si vede che Dio e gli altri hanno fiducia in noi, è più facile acquistare fiducia in sé e la fiducia negli altri si dilata.

La comunità ideale non esiste

Nella comunità cristiane, sembra che Dio si sia divertito a chiamare persone molto diverse, segnate da formazioni e da età diverse.

Le migliori comunità derivano proprio da questa mescolanza di persone e di temperamenti. Siamo così obbligati a superare simpatie e antipatie per amarci con le nostre diversità.

Gesù ha scelto per vivere con lui nella prima comunità degli apostoli, uomini profondamente diversi: Pietro, Matteo il pubblicano, Simone lo Zelota, Giovanni, Giuda... Non si sarebbero mai trovati insieme, se il maestro non li avesse chiamati..

Non bisogna cercare la comunità ideale. Si tratta di amare coloro che Dio ci ha messo vicino oggi. Sono essi il segno della presenza di Dio per noi. Noi avremmo preferito altre persone... ma sono queste quelle che lui ci ha dato, che lui ha scelto per noi. Ed è con loro che dobbiamo creare l’unità e vivere l’alleanza.

Quanta gente si incontra scontenta della propria comunità; se si trova in un piccolo gruppo ne vorrebbe uno di più grande dove si è più sostenuti e liturgie migliori. Se invece si è in comunità grandi si sogna il piccolo gruppo ideale.

Chi ha troppo lavoro vorrebbe più tempo per dedicarsi alla preghiera, mentre chi ha più tempo sembra eternamente annoiato.

Tutto perché si sogna ad occhi aperti la comunità ideale, perfetta, dove vivere in pace, nella perfetta armonia, in un miracoloso equilibrio esteriore ed interiore.

A chi sogna una perfezione impossibile vorrei dire soltanto una parola:

non cercare lontano la pace, ma comincia a donarti dove ti trovi.

Smettila di guardare te stesso e guarda i fratelli che hanno bisogno.

Solo così troverai la pace, il riposo e quel famoso equilibrio tra l'interiore e l'esteriore, tra la preghiera e l'attività.

Tutto potrai risolvere nell'amore, senza perderti dietro alle nuvole di una comunità immaginaria. Vivi pienamente la tua vita nella comunità di oggi.

Non fermarti sui difetti che essa ha (e fortunatamente ne ha molti), ma guarda piuttosto dentro il tuo cuore e sappi che tu sei stato perdonato e che a tua volta puoi perdonare gli altri ed entrare oggi stesso nella conversione dell'amore.

La comunità è fatta anche di attenzioni nella vita quotidiana.

È fatta di piccoli gesti, servizi e sacrifici, segni costanti dell'amore concreto reciproco.

È lasciare che l'altro ci passi avanti, non pretendendo di avere sempre ragione.

È prendere sulle proprie spalle il fardello per risparmiare il vicino.¹⁶

5. A liberarci non sono gli uomini e le ideologie. Se è un uomo a liberarmi, io sarò schiavo di quell'uomo. Per questo nella Bibbia è detto che non è Mosè che libera: nel caso, tu saresti schiavo di Mosè.

La liberazione è molto più misteriosa e radicale, tanto da travolgere e superare ogni ideologia. Ogni ideologia, per quanto rivoluzionaria, una volta arrivata al potere sarà sempre una forza conservatrice: se non altro per conservare il potere che ha conquistato. È così anche per il cristianesimo, qualora lo si riduca a ideologia. La libertà trascende tutti i miti. Ed è la ragione per cui la libertà è molto rara, costosa, e difficile. Perciò gli stessi ebrei nel deserto, a volte, rimpiangevano la loro schiavitù. [...] E dunque, perché questo richiamo? Perché il Faraone non è stato vinto. [...] Perché ho imparato sulla pelle che la liberazione è sempre un miraggio, e che raramente è una realtà, o meglio, un miraggio da realizzare tutti i giorni.

Perché ho imparato che ogni uomo – e tanto più un cristiano! – deve ritenersi sempre un “resistente”: uno nel deserto, appunto. Perché la Terra Promessa è sempre da raggiungere; come il “Regno” ha sempre da venire; e Cristo è per definizione “posto a segno di contraddizione tra le genti”. Perciò la Resistenza fa corpo con lo stesso essere cristiano. Ho scritto un giorno. «Beati coloro che hanno fame e sete d'opposizione»; oggi aggiungerei: «Beato colui che sa resistere».¹⁷

6. La stupidità è un nemico del bene più pericoloso che la malvagità. Contro il male si può protestare, si può smascherarlo, se necessario ci si può opporre con la forza; il male porta sempre con sé il germe dell'autodissoluzione, mentre lascia perlomeno un senso di malessere nell'uomo. Ma contro la stupidità siamo disarmati. Qui non c'è nulla da fare, né con proteste né con la forza; le ragioni non contano nulla; ai fatti che contraddicono il proprio pregiudizio basta non credere (in casi come questi lo stupido diventa perfino un essere critico), e se i fatti sono ineliminabili, basta semplicemente metterli da parte come episodi isolati privi di significato. In questo, lo stupido, a differenza del malvagio, è completamente in pace con se stesso; anzi, diventa perfino pericoloso

¹⁶ P. TARCISIO GEIJER (monaco certosino), *Testi inediti*.

¹⁷ D.M. TUROLDO, *Ritorniamo ai giorni del rischio. Maledetto colui che non spera*, Servitium Editrice, Gorle BG 1985, ²2001.

nella misura in cui, appena provocato, passa all'attacco. Perciò va usata maggior prudenza verso lo stupido che verso il malvagio. Non tenteremo mai più convincere lo stupido con argomenti motivati; è assurdo e pericoloso.

Per sapere come possiamo accostarci alla stupidità, dobbiamo cercare di capirne l'essenza. Per ora è appurato che essa non è un difetto intellettuale ma un difetto di umanità. Ci sono uomini di straordinaria agilità intellettuale che sono stupidi e altri, molto lenti e incerti intellettualmente, che non tutt'altro che stupidi. Con nostra sorpresa facciamo questa scoperta in occasione di determinate situazioni. In questi casi non si ha tanto l'impressione che la stupidità sia un difetto innato, ma che in determinate condizioni gli uomini sono "resi" stupidi o, in altri termini, si lasciano istupidire. Constatiamo inoltre che le persone chiuse, solitarie, denunciano meno questo difetto che le persone o i gruppi sociali inclini o condannati alla socievolezza. Sembra dunque che la stupidità sia forse meno un problema psicologico che sociologico. Essa è una forma particolare dell'effetto provocato sugli uomini dalle condizioni storiche, un fenomeno psicologico che riflette determinate situazioni esterne. A un'osservazione più attenta, si vede che ogni forte manifestazione di potenza esteriore, sia di carattere politico che di carattere religioso, investe di stupidità una gran parte degli uomini. Sì, sembra proprio che si tratti di una legge socio-psicologica. La potenza dell'uno ha bisogno della stupidità degli altri. Il processo attraverso cui ciò avviene non è quello di un'improvvisa atrofizzazione o sparizione di determinate doti dell'uomo - nel caso specifico, di carattere intellettuale - ma di una privazione dell'indipendenza interiore dell'uomo, sopraffatto dall'impressione che su di lui esercita la manifestazione della potenza, tanto da fargli rinunciare - più o meno consapevolmente - alla ricerca di un comportamento suo proprio verso le situazioni esistenziali che gli presentano.

Il fatto che lo stupido sia spesso testardo, non deve farci dimenticare che egli non è autonomo. Lo si nota veramente quando si discute con lui: non si ha affatto a che fare con lui, quale egli è, come individuo, ma con le frasi fatte, le formule ecc. che lo dominano. Si trova messo al confino, accecato; il suo vero essere ha subito un abuso, un maltrattamento. Divenuto in tal modo uno strumento privo di volontà, lo stupido è capace di qualsiasi male e di non riconoscerlo come male. Qui sta il pericolo di un diabolico abuso, con il quale certi uomini possono venir rovinati per sempre.

Ma è particolarmente evidente, proprio in casi come questi, che la stupidità potrebbe essere superata soltanto con un atto di liberazione e non con un atto d'indottrinamento.

[...] La parola della Bibbia, che il timor di Dio è l'inizio della sapienza (Sal 111,10), significa che la liberazione interna dell'uomo per una vita responsabile di fronte a Dio è l'unico reale superamento della stupidità.¹⁸

7. *Cordula ovvero sia il caso serio*

Il commissario (ben intenzionato): Compagno cristiano, mi puoi dire una buona volta chiaramente che cosa siete voi cristiani? Che cosa propriamente volete ancora nel nostro mondo? In che cosa vedete il vostro diritto all'esistenza? Qual è il vostro mandato?

Il cristiano: Anzitutto noi siamo uomini come tutti gli altri, che collaborano all'opera di edificazione del futuro.

Il commissario: La prima cosa la credo, la seconda la voglio sperare.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, pp. 62-64.

Il cristiano: Da qualche tempo noi siamo infatti “aperti al mondo”, ed alcuni di noi si sono persino seriamente “convertiti al mondo”.

Il commissario: Questo mi pare un sospetto linguaggio da prete. Sarebbe, infatti, ancor più bello se voi, “uomini come gli altri”, vi foste convertiti già prima ad un’esistenza degna di uomini. Ma veniamo al fatto. Perché siete ancora cristiani?

Il cristiano: Oggi noi siamo cristiani maturi, pensiamo ed agiamo con responsabilità morale.

Il commissario: Lo voglio sperare, dal momento che vi presentate come uomini. Ma credete qualcosa di particolare?

Il cristiano: Questo non è tanto importante; ciò che importa è la parola epocale; l’accento oggi cade sull’amore del prossimo. Chi ama il prossimo, ama Dio.

Il commissario: Nell’ipotesi che esista. Ma poiché non esiste, non l’amate.

Il cristiano: Lo amiamo implicitamente, in modo non oggettivo.

Il commissario: Ah, la vostra fede quindi non ha un oggetto. Andiamo avanti. La cosa diventa chiara.

Il cristiano: Non è del tutto così semplice. Noi crediamo in Cristo.

Il commissario: Ne ho già sentito parlare. Ma sembra che storicamente se ne sappia maledettamente poco.

Il cristiano: Concesso. Praticamente nulla. Perciò noi non crediamo tanto al Gesù storico quanto al Cristo del *kerygma*.

Il commissario: Che razza di parola è questa? Cinese?

Il cristiano: Greco. Significa la predicazione del messaggio. Noi ci sentiamo toccati dall’evento linguistico del messaggio della fede.

Il commissario: E che mai c’è in questo messaggio?

Il cristiano: L’importante è il modo in cui se n’è toccati. Ad uno può permettere il perdono dei peccati. Questa, in ogni caso, era l’esperienza della comunità primitiva. A ciò dev’essere stata indotta dagli eventi relativi al Gesù storico, del quale veramente non sappiamo abbastanza per essere certi che lui...

Il commissario: E questo chiamate la vostra conversione al mondo? Siete gli oscurantisti di sempre. È con simili chiacchiere prolisse che volete collaborare all’edificazione del mondo!

Il cristiano (gioca la sua ultima carta): Abbiamo Teilhard de Chardin, che in Polonia fa una grande impressione!

Il commissario: La facciamo già noi. Non abbiamo bisogno, per questo, di dipendere da voi. Ma è bello che anche voi siate giunti infine a tal punto; soltanto, liquidate definitivamente le carabattole mistiche, che non hanno nulla a che vedere con la scienza, e allora potremo discorrere tra noi dell’evoluzione. Nelle altre storie non entro. Se voi stessi ne sapete così poco, non siete più pericolosi. Con ciò ci risparmiate una pallottola. Abbiamo in Siberia dei campi molto utili, dove potrete dimostrare il vostro amore per gli uomini e collaborare validamente all’evoluzione. Là si ricaverà di più che sulle vostre cattedre tedesche.

Il cristiano (un po’ deluso): Voi sottovalutate la dinamica escatologica del cristianesimo. Noi prepariamo il futuro regno di Dio. Noi siamo la vera rivoluzione mondiale. Égalité, liberté, fraternité: questo è il nostro compito originario.

Il commissario: Peccato che altri abbiano dovuto lottare per voi. Dopo, non è difficile essere presenti. Il vostro cristianesimo non vale un fico secco.

Il cristiano: Voi siete con noi! Io so chi voi siete. Tu pensi onestamente, sei un cristiano anonimo.

Il commissario: Non diventare insolente, giovanotto. Anch’io ora ne so abbastanza. Vi siete liquidati da soli, e con ciò ci risparmiate la persecuzione. Via.¹⁹

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Cordula ovvero il caso serio*, Traduzione dalla III edizione in lingua tedesca di G. VIOLA - G. MORETTO, Presentazione di E. GIAMMANCHERI (Dibattito sul Cristianesimo 1), Editrice Queriniana, Brescia 1968, ³1969, p. 122-124.