

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

PRIMA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

«Fin dall'età tardo antica l'ordinamento liturgico della Chiesa milanese prevedeva una specifica domenica dopo il Martirio di san Giovanni il Precursore, caratterizzata dalla pericope evangelica [...] di Lc 9,7-11, nella quale Giovanni risalta quale ultimo profeta dell'antica Alleanza inviato a rendere direttamente testimonianza all'adempimento delle promesse di Dio a Israele» (*Norme generali per l'ordinamento dell'anno liturgico e del calendario*, n. 210).

Ma che cosa s'intende qui con «antica Alleanza»? Non si introduce ancora l'ambigua e indebita sovrapposizione con «Antico Testamento» (in quanto “canone biblico”) o con la storia che precede la vita, la morte e la risurrezione di Gesù Cristo (in quanto “periodo storico”)?

La decisione liturgica di istituire delle domeniche dopo il *Martirio di S. Giovanni il Precursore* – intrigante dal punto di vista storico, in quanto l'arresto e, di lì a poco, l'eliminazione del Battista segnarono realmente l'inizio dell'attività di Gesù, che da quel momento in poi non fu più legata al suo maestro anacoreta del deserto – impone però la precisazione di due prospettive cristologiche.

Vi è anzitutto il rischio di sopravvalutare tale “inizio” che non può essere preso in sé come un inizio assoluto né dal punto di vista storico (perché Gesù è stato discepolo di Giovanni prima di cominciare la predicazione con il gruppo dei propri discepoli; si veda la sequenza narrativa di Gv 1,19 – 4,3), né dal punto di vista cristologico (perché ciò che precede quel momento – a partire dal concepimento di Gesù – partecipa già del “compimento” della singolare esistenza umana del Figlio di Dio).

In seconda istanza, il Lezionario Ambrosiano proporrà nelle prossime domeniche, sino alla *Festa della Dedicazione della Cattedrale* «una serie di temi di ordine cristologico, che evolvono in senso ecclesiologico con l'approssimarsi della domenica della Dedicazione: si va dunque, dal mistero del Cristo Unigenito del Padre, alla sua presenza permanente nella Chiesa quale Pane di vita, ai suoi comandi ricapitolati nel precetto dell'amore, alla diffusione del suo annuncio di salvezza tramite i suoi inviati, al riflesso del Regno presente nella comunità dei credenti in lui» (*ibidem*, n. 211).

Ma la liturgia non è forse sempre *celebrazione pasquale* che, attraverso lo Spirito del Risorto, ricorda le parole e i gesti compiuti da Gesù per trasfigurare lungo i secoli la vita di tutti i battezzati in sacrificio spirituale a Dio gradito? Quindi non vi può essere un accesso “ideologico” alla vita di Gesù di Nazaret separabile dall'attraversamento del mistero della sua Pasqua che si rifrange nell'iride dei giorni del nostro anno.

Ogni eucaristia è confessione di fede cristologica: «Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta!». E, nello stesso tempo, è celebrazione di chiesa ed edificazione di quella chiesa che, camminando nella storia, deve giungere a presentarsi al suo Signore e al suo Dio, purificata e santificata dal sangue della Croce, nonostante i peccati di noi che formiamo il corpo di Cristo.

Ho ritenuto necessario soffermarmi su tali domande per smussare possibili sporgenze problematiche e per invitare ad assumere la ricchezza delle pagine bibliche proposte al di là di ogni “tematizzazione” che rischierebbe solo di ridurre la ricchezza della Scrittura, la quale rimane sempre «ispirata da Dio, utile per insegnare, convincere, correggere ed educare nella giustizia, perché l’uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (2 Tim 3,16s).

LETTURA: Is 30,8-15a

Is 30 inizia con un oracolo contro l’alleanza militare con l’Egitto (vv. 1-5), un oracolo parallelo a Is 31,1-3, che esprime in sintesi il pensiero profetico di Isaia, il quale rifiuta il ricorso alla forza umana e sollecita la comprensione del “momento storico” alla luce del progetto di ^{ADONAI}.

Questo primo oracolo del cap. 30 è inserito in una sequenza di oracoli che servono da cornice a quello che alcuni esegeti contemporanei chiamano *Il testamento di Isaia*:

- A. oracolo contro l’ambasciata in Egitto (vv. 1-5)
- A'. un altro breve oracolo con tema identico (vv. 6-7)
 - C. *il testamento di Isaia* (vv. 8-17)
 - C'. annuncio di conversione (vv. 18-26)
 - C". castigo per l’Assiria (vv. 27-33)
- A'. oracolo contro l’ambasciata in Egitto (31,1-3)

Si ha quindi un pannello centrale, con l’elemento C (*il testamento di Isaia*) che genera due esiti opposti: l’elemento C' sottolinea come soltanto attraverso la conversione (*šûbāh*) si giungerà alla restaurazione (vv. 18-26); e l’elemento C", invece, dice che soltanto trovando saldezza in ^{ADONAI} si riuscirà a vincere anche l’Assiria (vv. 27-33)

Agli estremi della sequenza (vv. 1-5.6-7; 31,1-3) è sviluppato il *kerygma* isaiano: non nelle alleanze umane, ma in ^{ADONAI} sta la salvezza (*jšc*) e la saldezza (*ʿmn*). Nel mezzo, *il testamento di Isaia* (vv. 8-17) lo ripete: occorre fiducia (*bithāh*) in ^{ADONAI}, perché in lui solo si trova stabilità; la storia è, infatti, uno strumento nelle mani di Dio.

Nella politica dell’epoca (e non soltanto nell’VIII secolo a.C.), la zona siro-palestinese è sempre stata l’ago della bilancia tra la Mesopotamia e l’Egitto: le due superpotenze potevano congiungersi soltanto attraverso il corridoio di Israele e Siria. A seconda dei periodi storici, chi aveva il predominio si annetteva questo corridoio, importante soprattutto dal punto di vista strategico per il controllo di accesso al Mar Mediterraneo, naturale sbocco delle vie commerciali che attraversavano il deserto arabico. Le città-stato della zona siro-palestinese, a periodi alterni, cercavano rifugio in Assiria, quando la superpotenza dominante era l’Egitto, o in Egitto, quando la superpotenza vincente era quella mesopotamica (Ninive o Babilonia).

Nella seconda metà dell’VIII secolo, la superpotenza in auge era l’Assiria: essa era arrivata sino al Mediterraneo annettendosi Damasco, Samaria e le zone occupate dai Fenici. Per il piccolo regno di Giuda, ormai vassallo dell’Assiria, non rimaneva altro che cercare aiuto e rifugio in Egitto. Ecco il senso dell’intervento di Isaia: il piano di ^{ADONAI} non è questo: Giuda non deve affidarsi né all’Assiria, né all’Egitto. La posizione di Isaia, che era un abilissimo politico della corte di Gerusalemme, era frutto di un’attenta analisi razionale della situazione di politica internazionale, ma soprattutto gli veniva dall’ispirazione del suo pensiero: se Giuda vuole avere stabilità, la deve trovare in ^{ADONAI}.

È lo stesso *kerygma* di Is 7,9: *ʿim lōʾ taʾāmînû kî lōʾ tēʾāmēnû* «se non crederete (= trovate saldezza in ^{ADONAI}), non troverete stabilità». Ora, nel contesto dell’invasione assira del 703-701, quel *kerygma* diventa: «L’egiziano è un uomo, non un Dio; i suoi cavalli sono carne e non spirito» (Is 31,3a). La stabilità sta soltanto nel progetto di ^{ADONAI}: soltanto lo Spirito conduce la storia al suo fine e alla sua mèta. Tutto quanto è surrogato umano, tutto quanto è “carne”, è caduco, transitorio, interlocutorio, non definitivo. L’Egiziano appunto è “carne”, non “spirito”. Solo la fedeltà di Dio è stabile e rende stabili. Quando ^{ADONAI} stende la sua mano, prima l’Assiria e poi l’Egitto cadranno: «*Inciamperà chi porta aiuto e cadrà chi è aiutato: tutti insieme periranno*» (Is 31,3b).

Questo è Isaia. A noi forse fa problema questo integrismo fatalistico nell’affrontare la questione politica, ma è necessario collocare il profeta nel proprio tempo. In ogni modo, il senso della provocazione di Isaia non sta tanto nella soluzione o nel modo di arrivare alla soluzione politica del tempo, bensì nella fonte della propria conoscenza. Questo vale anche per noi e per il nostro oggi. I falsi profeti cercavano la fonte della propria conoscenza nella divinazione; la classe dirigente di Gerusalemme cercava la conoscenza nelle alleanze militari e nell’astuzia politica. Per Isaia, l’unica vera fonte di conoscenza proviene dall’alto: è la rivelazione di Dio, è l’*ispirazione*.

La storia di Giuda, in effetti, ha mostrato ai discepoli di Isaia che la soluzione del maestro Isaia era corretta perché, mentre le alleanze politiche e militari si consumarono in un batter d’occhio, il disegno “completo” di quella storia l’ha tracciato proprio Dio per mezzo di Isaia.

– ⁸ Ora dunque, vieni
e scrivilo su una tavoletta di cornalina,^a
incidilo sopra un documento,
perché sia per il giorno a venire in testimonianza per sempre.

⁹ Sono davvero un popolo ribelle, dei figli bugiardi,
figli che non vogliono ascoltare la legge di ^{ADONAI},

¹⁰ ma dicono ai veggenti: «Non guardate!»
e ai profeti: «Non profetate cose giuste,
diteci cose piacevoli, profetateci illusioni!

¹¹ Scostatevi dalla strada, deviate dal sentiero,
toglieteci dalla vista il Santo d’Israele».

¹² Perciò così ha detto il Santo d’Israele:

– Poiché voi rigettate questa parola
e confidate nella vessazione dei deboli e nella perfidia,
ponendole a vostro sostegno,

¹³ ebbene questo peccato diventerà per voi
come una breccia che sta per crollare,
che sporge su un alto muro,

^a Il TM aggiunge *ʿtm*, vocalizzato dai massoreti *ʿittām* «con loro > davanti a loro». Ma il pronome non è presente nei LXX. Invece di un pronome, si potrebbe meglio intendere come esplicitazione del materiale con cui è fatta la tavoletta e quindi vocalizzare *ʿōtem*, come variante fonetica di *ʿōdem* «pietra preziosa, cornalina». In questo modo si comprende anche perché non sia stato tradotto in greco, essendo stata ritenuta una specificazione superflua.

il cui crollo avviene in un attimo, improvvisamente,
¹⁴ e s'infrange come un vaso di creta,
frantumato senza misericordia,
così che non si trova tra i suoi frantumi neppure un coccio
con cui prendere fuoco dal braciere
o attingere acqua dalla cisterna.

¹⁵ Sì, così ha detto il Signore ^{ADONAI}, il Santo d'Israele:
– Nella conversione e nella pazienza troverete salvezza,
nell'abbandono e nella fiducia sarà la vostra forza.

Ma voi non avete voluto,

¹⁶ *anzi avete detto: «No, noi fuggiremo a cavallo».*

E allora fuggite!

«Cavalcheremo destrieri veloci».

E allora più veloci saranno i vostri inseguitori!

¹⁷ *Mille saranno come uno solo di fronte alla minaccia di un altro,*

per la minaccia di cinque vi darete alla fuga,

finché resti di voi qualcosa

come il palo sulla cima del monte

e come uno stendardo sopra il colle.

Is 30,8-17 ripercorre il *kerygma* di Isaia.¹ A buon ragione, dunque, gli esegeti definiscono questa pagina *il testamento di Isaia*, benché di testamento sarebbe meglio parlare a proposito del passo di Is 8,10-20, versetti molto significativi anche per comprendere il senso dell'evento della parola profetica. Questi versetti sono, in ogni modo, una buona sintesi del pensiero isaiano.

La breve introduzione del v. 8 richiama 8,10-20: la parola profetica, che proviene unicamente dall'ispirazione divina e non da altre tecniche mantiche o divinatorie, deve essere messa per iscritto, perché un domani i discepoli possano attestarne la verità. Se sta la lettura di *ʾōtem* come variante fonetica per *ʾōdem* «cornalina», si tratterebbe di un documento particolarmente importante e di valore, da custodire nel tesoro perché si possa leggere nei giorni a venire.

Dopo questo versetto, vi sono tre momenti, tutti introdotti da avverbi/congiunzioni:

I momento – vv. 9-11 (introdotti da *kî* «poiché»): è la descrizione della testardaggine del «popolo ribelle» (cf Is 1,4), che invita il suo profeta a non parlare con verità, ma a fingere, profetando illusioni;

II momento – vv. 12-14 (introdotti da *lākēn* «perciò»): è la reazione da parte del Santo di Israele. Poiché il popolo, che ha rigettato l'avvertimento profetico, confidava nella malvagità e nella menzogna, capiterà come a un muro decrepito. Certo, è un'azione guidata dal Santo di Israele, ma è un crollo interno (un'auto-distruzione);

III momento – vv. 15-17 (introdotti da *kî* «poiché»): questa critica di Isaia andrebbe in parallelo ai testi di Geremia e di Ezechiele, dedicati alla falsa profezia: Ger 23 ed Ez 13.

¹ Purtroppo, la pericope liturgica tralascia gli ultimi due versetti e mezzo (vv. 15b-17), che qui sono invece riportati in corsivo.

vv. 9-II:

La testimonianza di Isaia è anzitutto una denuncia. Con parole simili era iniziato tutto il libro di Isaia. Ora, con le stesse parole è rinfacciata al popolo la reazione sbagliata nei riguardi della parola profetica. Il profeta parla per il suo oggi; eppure, pronunciando una parola vera, ottiene solo rifiuto. Il vero profeta rimane incompreso perché, mentre altri annunciano pace e benessere, egli è chiamato a mettere in risalto la situazione reale, quel malessere che corrode dall'interno la vita del popolo. Oppure, mentre altri hanno profetizzato che ormai tutto è finito, che non c'è più speranza, che ^{YADONAI} è stato sconfitto da Marduk..., il vero profeta è invece chiamato a gridare: «*Consolate, consolate il mio popolo!*» (Is 40,1).

Il vero profeta è un uomo contro corrente, non per il gusto narcisistico di andare contro la maggioranza del popolo: è un uomo radicato nell'oggi, che si apre al domani di Dio. È molto interessante questa considerazione sul profetismo. Si pensi al momento di Geremia: Anania era considerato in quel momento «il» profeta, era il profeta di successo, mentre Geremia era perseguitato ed emarginato. Di Anania non abbiamo nessun oracolo e nessuna notizia, se non ci fosse il libro di Geremia a ricordarlo!

Al momento di Ezechiele, una generazione dopo Geremia, altri sembravano avere la meglio, con quel proverbio da loro coniato: «*I padri hanno mangiato l'uva acerba e i denti dei figli sono rimasti legati*», mentre il profeta vero – in quel frangente – è chiamato a ricostruire e a far risorgere un popolo che è come un ammasso di ossa secche (Ez 37). Il vero profeta non è colui che cerca la prima pagina per il gusto di essere «contro», di essere il critico della situazione, ma è colui che di fatto diventa critico, perché fonda la sua parola profetica non sulla propria forza, bensì sulla rivelazione di Dio.

Il testo di Dt 18,21-22, redatto all'inizio dell'epoca della ricostruzione (anni 520-515 a.C.) ha avuto l'acutezza di registrare questa difficoltà, che i profeti per secoli avevano vissuto sulla loro pelle. Il criterio principale offerto dalla pagina di Dt 18, oltre alla convinzione soggettiva di essere stati mandati da ^{YADONAI}, non è se non quello della verità che *si mostra e ad-viene* nella storia. Soltanto nell'attesa della verifica storica, si potrà scorgere la verità.

vv. 12-14:

Il secondo momento è un'auto-condanna, un contrappasso spiegato dall'analogia con un crollo improvviso: «*Poiché voi rigettate questa parola e prendete come vostro sostegno la vessazione dei deboli e la perfidia..., il vostro peccato sarà come una breccia di un muro che crolla all'improvviso*. Un'analogia immagine si troverà in Ez. 13: quando un muro avrebbe bisogno di essere rinforzato e reso solido con intonaco di forte cemento, i falsi profeti si accontentano di imbiancarlo con calcina. L'immagine è molto suggestiva perché dice la critica che, dall'interno, porta all'autodistruzione. È una crepa che il muro ha in se stesso e che bisognerebbe rinforzare; invece, quel muro crolla, in un attimo, all'improvviso.

vv. 15-17:

Il terzo momento è invece positivo (v. 15), con la ripresa del *kerygma* isaiano di cui già abbiamo detto. Bisogna però tradurre con attenzione il v. 15, evitando di dare l'idea che Isaia parli di quietismo, di una calma disinteressata o di una mancanza di assunzione di responsabilità.

Esplicito meglio il testo isaiano:

«Così dice il Signore ^{YADONAI}, il Santo di Israele:

“Nella conversione (*nella šûbāh ad ʾADONAI*) e nella pazienza (*nella náḥat che si ha in Dio*) troverete salvezza (*tiwvāšēʿûn*); nell’abbandono (*bʿhašqēṭ*) e nella fiducia (*bʿbiṭhāh*) sarà la vostra forza”».

È il ritrovare l’abbandono in Dio come sorgente di forza: la vera forza non sta nelle alleanze umane, nel chiasso o nella divinazione, ma nell’accoglienza, nel silenzio e nel rifugio in ʾADONAI.

La ricchezza di questo “testamento” sta nella ricapitolazione di tutti gli atteggiamenti fondamentali, che Isaia ha mostrato lungo le sue ricche pagine: il ritorno a Dio, il riposo in lui e l’attesa da Dio della parola risolutrice. Soltanto ricorrendo al progetto di Dio, si può trovare quella sicurezza che l’uomo sperimenta come un desiderio inappagato (tante volte inappagabile perché attende ancora il futuro di Dio).

Le parole di Isaia contro le alleanze umane e contro la ricerca di sicurezze mondane sono provocatorie anche per noi, in questo nostro contesto storico. Il rischio di fare affidamento su nostri mezzi e alleanze politiche è una minaccia anche di oggi: si costruisce una vita che non si affida solo alla forza del Vangelo. Anche quando apparenti e transitori successi sembrano accreditare tali mezzi e tali scelte, noi sappiamo – dovremmo ricordarlo! – che *solo* la parola della Croce è la nostra forza: non un contratto vergato su un documento prezioso quanto si voglia, ma la parola viva del Vangelo.

SALMO: 51(50),9. 11-15

℟ Convertiti a Te, Dio, nostra salvezza.

⁹ Aspergimi con rami d’issopo e sarò puro;
lavami e sarò più bianco della neve.

¹¹ Distogli lo sguardo dai miei peccati,
cancella tutte le mie colpe.

℟

¹² Crea in me, o Dio, un cuore puro,
rinnova in me uno spirito saldo.

¹³ Non scacciarmi dalla tua presenza
e non privarmi del tuo santo spirito.

℟

¹⁴ Rendimi la gioia della tua salvezza,
sostienimi con uno spirito generoso.

¹⁵ Insegnerò ai ribelli le tue vie
e i peccatori a te ritorneranno.

℟

EPISTOLA: Rm 5,1-11

Con Rm 5,1 inizia la seconda sezione della Lettera ai Romani, che si conclude in Rm 8,39 e il cui titolo potrebbe essere: «I doni che si accompagnano alla δικαιοσύνη «giustificazione, perdono» di Dio. Rm 5-8 sarebbe quindi l’esplicitazione dell’evento della δικαιοσύνη per fede, illustrandone le caratteristiche e mostrandone i doni che esso comporta, sia nella rilettura simbolica della teologia dell’esodo, sia nel compimento della *nuova alleanza* profetica.

Non tutti i commentatori sono d'accordo con questa cesura. Alcuni ritengono che la cesura più importante stia dopo Rm 5,11, fondamentalmente appellandosi al criterio del vocabolario. Tuttavia bisogna osservare questi particolari:

- a) *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* (Rm 5,1) è una formulazione che chiaramente si presenta come conclusione e sintesi dell'argomentazione svolta sino a questo punto (cf anche Rm 4,25) e da essa si comincia a dedurre le conseguenze (*οὖν* «dunque»);
- b) il mutamento stilistico tra Rm 4 e Rm 5 è evidente: nel cap. 5 prevale l'uso del plurale con un linguaggio prevalentemente kerygmatico, mentre nel cap. 4 il linguaggio è didattico e argomentativo.

Altri commentatori ritengono invece che la cesura principale stia dopo Rm 5,21, considerando il cap. 5 la conclusione della prima parte della lettera, oppure isolandolo dal resto della lettera, oppure distinguendolo per contenuti dogmatici (ad esempio, la giustificazione di Rm 1-5 e la santificazione di Rm 6-8). Ma per tutti costoro, basti rileggere il passaggio da Rm 5,21 a Rm 6,1 per concludere circa l'impossibilità di spezzare il discorso proprio in quel punto.

Le ragioni che mi portano a leggere in Rm 5,1 l'inizio della seconda sezione di Romani, sono le seguenti:

- i) l'inizio "conclusivo" di Rm 5,1 cui ho già accennato;
- ii) il fatto che Rm 5,1-11 sia ripreso in 8,17-30: la *δόξα τοῦ θεοῦ* «gloria di Dio» (Rm 5,2) è l'annuncio del tema che sarà sviluppato proprio in quella sezione finale;
- iii) il vocabolario utilizzato: il campo semantico della *δικαιοσύνη* «giustizia, perdono» quasi scompare dopo Rm 5;² anche il campo semantico della fede subisce il medesimo declino,³ a confermare che la «δικαιοσύνη per fede» non è più il tema diretto di Rm 5-8 e che questi capitoli siano comunque da prendere in unità;
- iv) ultimo motivo per porre la cesura fondamentale prima di Rm 5,1 è il cambiamento stilistico tra 4,25 e 5,1, che si è già sottolineato in risposta alla prima tesi (cf *supra*).

¹ Perdonáti dunque in base alla fede, noi abbiamo ^{4a} pace nei riguardi di Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, ² attraverso il quale abbiamo ricevuto accesso, [per fede]^{5b}, a questo dono in cui ci troviamo e ci vantiamo

² *δικαιοσύνη θεοῦ* si trova 6 volte in Rm 1-4 (1,17; 3,5. 21. 22. 25. 26), mai in Rm 5-8; *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι* 9 volte in Rm 1-4 (2,13; 3,4. 20. 24. 26. 28. 30; 4,2. 5) e 4 volte in Rm 5-8 (5,1. 9; [6,7;] 8,30. 33); *δίκαιος* 4 volte in Rm 1-4 (1,17; 2,13; 3,10. 26) e 2 volte in Rm 5-8 (5,7. 19); *δικαίωσις* in 4,25 e 5,18; *δικαίωμα* 2 volte in Rm 1-4 (1,32; 2,26) e 3 volte in Rm 5-8 (5,16. 18; 8,4). Si vedrà subito di seguito il perché delle occorrenze in Rm 5 o in Rm 8, sempre in sede riassuntiva.

³ In Rm 1-4 *πίστις* si trova 24 volte e, più precisamente, 21 volte a partire da Rm 3,21. In Rm 5-8 si trova solo in Rm 5,1, in funzione conclusiva; ricompare di nuovo in Rm 9,30. Il verbo *πιστεύειν* occorre 8 volte in Rm 1-4; è assente in Rm 5-8, se si prescinde da Rm 6,8 (che è una formula di fede) e ricompare di nuovo in Rm 9,33.

^a Quasi certo l'indicativo *ἔχομεν* (N¹ B² F G Ψ, molti minuscoli, la maggioranza dei Bizantini, lezionari, versioni antiche, molti e qualificati padri), più del congiuntivo coortativo *ἔχωμεν* (N^{*} A B^{*} C D, qualche minuscolo e padri altrettanto qualificati come Origene, Gregorio di Nissa, Crisostomo, Teodoro, Cirillo, Esichio, Teodoreto, Ambrosiaster, Pelagio, Giuliano di Eclana, Agostino).

^b Specificazione che rimane molto incerta. Hanno *τῇ πίστει* N^{*} C Ψ e la maggioranza dei minuscoli, con lezionari, versioni antiche, Origene, Crisostomo, Cirillo. Lo B D F G, alcuni manoscritti della Vetus Latina, Origene e Basilio, Ambrosiaster, Giuliano di Eclana e Agostino. Hanno *ἐν τῇ πίστει* N¹ A 1962, alcuni lezionari, alcuni mss della Vulgata, Crisostomo ed Esichio.

sulla speranza della gloria di Dio. ³ Non solo, ma ci vantiamo anche nelle sofferenze, sapendo che la sofferenza fa nascere perseveranza, ⁴ la perseveranza discernimento e il discernimento speranza. ⁵ La speranza poi non umilia, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato donato.

⁶ Infatti, ^{6c} quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi. ⁷ Ora, a stento qualcuno muore per un giusto; forse qualcuno osa morire per un onesto. ⁸ Invece Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo morì per noi. ⁹ A maggior ragione, ora che siamo perdonati nel suo sangue, saremo salvati per mezzo di lui dalla condanna.

¹⁰ Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più da riconciliati, saremo salvati nella sua vita. ¹¹ Ma non solo: noi ci gloriamo in Dio attraverso il Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione.

La cesura dopo il v. 11 è necessaria ed è segnalata anche dalla connessione logico-sintattica del successivo v. 12. Inoltre, è confermata dall'inclusione creata dai vv. 1-3a e 9-11 (a dire la verità, il v. 9 è un versetto-ponte tra la motivazione e la ripresa del tema dei vv. 1-3a):

vv. 1-3a	vv. 9-11
¹ δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ² δι' οὗ ... τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν ... καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ³ οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν ...	⁹ ... δικαιωθέντες νῦν ... ¹⁰ ... καταλλάγημεν τῷ θεῷ ... διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, (v. 11: διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν ...καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ...) ¹¹ οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ...

Con il v. 3b inizia una procedura retorica chiamata tecnicamente *sorite* (σωρείτης significa «inganno dell'accumulo»), molto utilizzato dalla letteratura rabbinica per creare l'effetto *crescendo*.

Nel v. 5b si introduce la motivazione, ripresa dal v. 6 (γάρ «infatti») e dal v. 7 (altri due «infatti») e conclusa con il v. 8 (introdotto dall'avversativo δέ «invece»). Da notare che nei v. 5b e 8a, per la prima volta in Romani, occorre il vocabolo ἀγάπη «amore»; il tema sarà poi ripreso e sviluppato in Rm 8.

Nel v. 9 l'argomento *a fortiori*, dai rabbini chiamato *qal wāḥōmer* «dal facile al difficile», e poi, a seguire, i vv. 10-11 riprendono i vv. 1-3a ed enunciano in modo nuovo il tema della seconda parte della lettera. In questi tre versetti la radice della «riconciliazione» καταλλαγ- è ripetuta per 3× e riprende la εἰρήνη «la pace» di cui si è parlato nel v. 1.

Si può quindi suddividere il passo in tre momenti principali:

^c La duplice ripetizione degli avverbi ἔτι γὰρ ... ἔτι rende il giudizio molto incerto. Si può lasciare la ripetizione come *lectio difficilior*.

- a. la tesi fondamentale della seconda parte della lettera (+ *il sorite*): vv. 1-5a
- b. la motivazione: vv. 5b-8
- a'. la ripresa della tesi fondamentale della seconda parte della lettera: vv. 9-11

vv. 1-5a: L'aoristo passivo *δικαιωθέντες* fa riferimento a qualcosa che è già avvenuto e che contraddistingue il "noi" ovvero coloro che credono alla maniera di Gesù. La formulazione ritorna ancora al v. 9, ma mentre qui si dice come si è giunti a questo «essere stati perdonati» (*ἐκ πίστεως* «a partire dalla fede»), nel v. 9 si spiega su quale evento poggi il perdono ricevuto (*ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* «nel suo sangue»). È la croce l'evento fondante, il momento in cui si è ottenuta la pace (v. 1) o la riconciliazione (vv. 10-11).

Tuttavia questo rimando fondante, se si tiene presente lo sviluppo successivo del tema in Rm 6,1ss, è mediato da un evento sacramentale, in cui i credenti sono stati «lavati» (cf anche 1 Cor 6,11). Per Paolo il battesimo è il segno della fede, perché esige la fede e conduce alla fede, è avvio e sigillo del perdono basato sulla fede.

Il referente sacramentale e quello cristologico non sono concorrenziali, ma l'uno è via per l'altro: il battesimo permette di partecipazione alla morte di Cristo nella speranza della sua risurrezione. In questo quadro, si può comprendere meglio che cosa significhi essere stati «giustificati, perdonati».

Anzitutto, significa che «noi abbiamo pace in rapporto a Dio». Bisogna leggere il verbo all'indicativo sia per ragioni di critica testuale esterna, come si è visto, sia per ragioni di critica interna: infatti, è una situazione che si è venuta a creare, quindi è indicativa, come indicativa è anche l'azione del «vantarsi» nei vv. 2-3 e nel v. 11.

Il tema della *pace* è tipicamente paolino (cf GLNT, III, 219-237) e comprende vari ambiti: l'ambito *psicologico*, come sensazione di serenità e tranquillità; l'ambito *religioso*, che è l'esito di una buona relazione con Dio; l'ambito *escatologico*, che è la condizione dell'uomo nella sua interezza storico-sociale. È questo terzo significato a fondare gli altri due e, in questo senso, il suo stretto parallelo è *ζωή* «vita» (cf Rm 8,6). Essa perciò, come nel nostro passo, equivale pienamente al *šālôm* ebraico, che è il bene della nuova creazione. Per questo Paolo usa spesso la qualificazione del *θεὸς τῆς εἰρήνης* «Dio della pace» nei suoi saluti di indirizzo e di commiato, in quanto tale «pace» è lo stato di salvezza dell'umanità nella sua interezza così come Dio l'ha pensata nel Figlio suo.

È questa nuova condizione a fondare la pace in relazione a Dio (*πρὸς τὸν θεόν*). Da nemici che eravamo con Dio (v. 10), tutta l'umanità è con lui «riconciliata» (*καταλλάσσω*; stesso concetto con *ἀποκαταλλάσσω* in Ef 2,14-17 e Col 1,19-20).

Questo nuovo rapporto ricreato viene all'umanità *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* «per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo»: è tipico di Paolo non dimenticare mai la mediazione cristologica negli enunciati fondamentali. L'evento della croce / risurrezione perdura nella continua e ininterrotta azione di questo Signore risorto in virtù dello Spirito che lo rende presente. La continuità di tale mediazione è anche sottolineata dai due verbi al perfetto *ἐσχήκαμεν* «abbiamo ricevuto» ed *ἐστήκαμεν* «ci troviamo»: tramite Gesù Cristo abbiamo avuto accesso alla grazia (e siamo tuttora!) e in essa ci siamo trovati (e ancora ci troviamo).

Nel prosieguo, la *χάρις* «il dono gratuito» sarà descritto come la vicenda gratuita compiuta da Dio in Cristo Gesù (vv. 15b e 17). È un dono tanto traboccante da riversarsi su tutti noi: proprio per questo è la potenza ora regnante (v. 20). Tutto questo è chiaro che avviene *τῇ πίστει* «al modo della fede», un'esplicitazione a questo punto ridondante (e quindi inutile, cf apparato critico).

Non si tratta però solo di un presente che si fonda sul passato; si tratta anche di un presente che è prolettico del futuro. È qualcosa di più di quanto è stato detto finora: *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* «e ci vantiamo sulla speranza della gloria di Dio». Coloro che sono stati perdonati in base alla fede non soltanto sono in pace con Dio, oggetto della sua grazia, ma anche *si vantano* della speranza della gloria di Dio. È una formula molto sintetica che sarà sviluppata nei capp. 6-8. Tuttavia, già da questo passo, si può constatare la triplice dimensione di cui è composta: *a) il vanto; b) fondato sulla speranza; c) nella gloria di Dio.*

- a. *il vanto* (*καυχᾶσθαι*): *καυχᾶσθαι* «vantarsi» è un vocabolo paolino molto importante. Per Paolo, il *vantarsi* sta in parallelo con il *πεποιθέναι* «essere certi, convinti» (cf Fil 3,3-4; 2 Cor 10,7-8; e anche 1,12 e 3,4); è un condensato di quella *fiducia* che può essere costruita, ma in modo fallimentare, su un fondamento autonomo come la nostra «carne» (Fil 3,4; Gal 6,13; 2 Cor 11,8; 1 Cor 3,21); oppure può essere eccentricamente sbilanciata, con successo, in Cristo Gesù (Fil 3,3; 1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17) o in Dio (Rm 2,17; 5,11). «Vantarsi» è allora un atto di fiducia radicale, ma è anche lode e ringraziamento quando il punto di appoggio è Dio stesso (cf Dt 33,29; 1 Cr 15,27s; 29,11; Sal 88,17s; Ger 17,14): è il vanto che trova il suo ultimo compimento nel tempo della salvezza escatologica (Zc 10,12; Sal 149,5; 1 Cr 16,33ss).
- b. Il vanto è fondato sulla *speranza* (cf la preposizione *ἐπί*: si veda anche Rm 4,18. 20; al v. 3 la preposizione *ἐν* ha tuttavia lo stesso significato). Per Paolo, *ἐλπίς* «speranza» non significa, al modo greco, il volgersi dell'animo verso qualcosa che potrebbe capitare o meno, bensì, al modo ebraico, l'attesa di una realtà già garantita. Che l'esperienza del credente alla maniera di Gesù sia nella «forma» della speranza è un concetto che nelle lettere paoline torna con molta frequenza (cf Rm 8,24; 12,12; 15,13; Gal 5,5).
- c. nella *gloria* di Dio: questo è possibile proprio perché la pace con Dio che noi possediamo, in quanto perdonati per fede, è quella di coloro che vivono nella gloria ad un tempo presente e futura. Paolo distingue infatti tra una «gloria» presente e una «gloria» futura. Quel Gesù crocifisso è il Signore della gloria (1 Cor 2,8) e la gloria del Cristo risplende nel vangelo (2 Cor 4,4). D'altra parte, noi siamo chiamati a una gloria che ancora non possediamo (1 Tess 2,12), perché ci stiamo incamminando verso di essa *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* «di gloria in gloria» (2 Cor 3,18). Di *δόξα* futura parlerà Rm 8,18-25, riaffermando che i credenti la posseggono ora come «caparra» e la sperano come pieno possesso per il futuro.

Segno di un non perfetto possesso di questa gloria è l'essere nelle tribolazioni (*ἐν ταῖς θλίψεσιν*). Anche su di esse però noi ci vantiamo, perché ci richiamano al fatto di non aver ancora raggiunto la pienezza della gloria. Il vanto *delle* tribolazioni è paradossale (cf 2 Cor 1,8-11; 12,6-10): ma è proprio questo vanto, che intende la debolezza come possibilità di forza, a manifestare l'autenticità dell'unica fiducia e speranza in Cristo che agisce. In questo ambito, la «sofferenza» comprende ogni dimensione del dolore umano, necessaria manifestazione di questo mondo segnato dalla caducità.

Da qui parte il *sorte* dei vv. 3b-5a, che si fonda su un sapere (*εἰδότες*) frutto di esperienza (cf anche Rm 7,7; 2 Cor 5,11; Ef 1,18) e si compone di tre gradini:

Primo gradino: la «sofferenza» fa nascere ὑπομονή «perseveranza». Il verbo usato, κατεργάζεται significa «procurare, produrre, far nascere» (cf Rm 4,15). In più passi paolini la ὑπομονή sta in parallelo con «speranza» (cf Rm 12,12; 15,5 e 13): essa è la capacità di «rimanere sotto» (ὑπο-μένειν) una certa situazione. Anche in 1 Tess 1,3 vi sono i due concetti strettamente connessi: come la fede si manifesta nella fatica della missione, così la speranza si manifesta nella pazienza perseverante.

Secondo gradino: dalla «perseveranza» alla δοκιμή al «discernimento», nel senso di una «prova, esperimento». Nel NT questo vocabolo compare solo in Paolo, con il senso di «verifica, discernimento» (2 Cor 2,9; 8,2; 13,3; 9,13; Fil 2,22). Il filo del discorso è che proprio perché la perseveranza è manifestazione della speranza, ne costituisce una verifica che a sua volta genera una speranza più viva e sicura. Non si tratta di meriti soggettivi, bensì è la sofferenza che conduce ad una nuova speranza: ecco perché è possibile «vantarsi» sulla sofferenza!

Terzo gradino: dal discernimento alla ἐλπίς «speranza». Questa speranza non porta al baratro della delusione. La frase allude a contesti sapienziali (Sal 21,5 LXX; 24,3. 20; Sir 18,11), ma esprime molto bene il pensiero paolino.

Per concludere: mediante la partecipazione alla fede di Gesù, la nostra esistenza è stata inserita nella vicenda della giustizia di Dio attuata in Cristo Gesù. Tale inserimento ci ha dato la pace con Dio, ma per ora solo *al modo della* speranza, perché siamo ancora nel tempo della prova. Tuttavia, possiamo essere certi che la speranza non delude, perché non è fondata su noi stessi, ma sull'amore di Dio riversato in noi.

vv. 5b-9: La motivazione per la quale la speranza non porta alla delusione non sta nelle capacità del soggetto che spera (*motivazione soggettiva*) e nemmeno nel compimento della speranza stessa (*motivazione oggettiva*). Paolo invece risale al motivo del paradosso sopra enunciato del *vantarsi nella sofferenza*, con una motivazione di stampo autenticamente *spirituale*: la speranza non delude perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito santo donatoci o anche, con una motivazione da intendersi del tutto parallela, perché Cristo è morto per noi peccatori. La motivazione è dunque espressa a due livelli di profondità diversi e l'argomento viene poi sviluppato con un *a fortiori*: perdonati nel suo sangue quando eravamo peccatori, *molto di più* ora saremo salvati da Dio.

Prima motivazione pneumatologica: Dio ha riversato il suo Spirito nei nostri cuori. Il centro del discorso per ora non è il dono dello Spirito, ma il fatto che tramite lo Spirito l'amore di Dio *si trovi* nei nostri cuori (importante è l'uso del verbo al perfetto ἐκκέχυται, esprimendo un'azione avvenuta nel passato ma i cui effetti perdurano nel presente). È il compimento delle parole profetiche della *nuova alleanza* (Ez 36,24-28; 39,29; Zc 12,10: gli ultimi due passi, nei LXX, hanno lo stesso verbo paolino ἐκχύειν).

Per mezzo dello Spirito si riversa in noi l'amore di Dio (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ): l'agápe di Dio è descritta nei vv. 6-8. In Rm 8,35 si parlerà di nuovo dell'agápe di Cristo e in Rm 8,39 dell'agápe di Dio in Cristo Gesù Signore nostro e in Rm 15,30 dell'agápe dello Spirito. Questo amore, riversato nel centro decisionale della nostra vita, afferra e prende tutta la nostra esistenza e ne comanda un'edificazione radicalmente nuova. L'agápe è infatti il centro della progettazione imperativale in Paolo. Ma attenzione che tutto questo è detto in termini *teologici*, non *oggettivi* o *soggettivi*. Paolo non vuol dire che la certezza

della speranza è data dall'amore di Dio, posto nei nostri cuori dallo Spirito; nemmeno dice che lo Spirito genera in noi una certezza di essere amati da Dio; bensì afferma che mediante lo Spirito siamo mantenuti nella sua agápe e per questo viene e verrà a noi quella «gloria» che speriamo. Infatti, i vv. 6-8 non sono che un'illustrazione di quest'agápe di Dio in azione.

Seconda motivazione cristologica: I vv. 6-7 sono un'introduzione alla tesi vera e propria del v. 8 e sottolineano il carattere singolare della morte di Cristo. Nonostante le macerie testuali del v. 6 (cf apparato critico), la tesi è chiara: Dio dimostra il suo amore per noi nel fatto che Cristo morì per noi, quando noi eravamo ancora peccatori. Anzitutto si noti il presente del verbo *συνίστησιν* «dimostra»: è una dimostrazione unica, un *ἐφάπαξ* (cf Rm 6,10; 1 Cor 15,6; Eb 7,27; 9,12; 10,10) valido per tutti i tempi. L'amore di Dio sempre presente per noi in ogni momento è rivelato in quell'evento della morte di Cristo che è avvenuto «una volta per tutte» in un momento preciso della storia.

La singolarità di quella morte è sottolineata dal genitivo assoluto, *ἐν ἡμεῶν ὥντων* «mentre eravamo ancora peccatori» (v. 8): questo è ciò che manifesta l'amore di Dio e alimenta la nostra speranza.

vv. 9-II: Ma il ragionamento non finisce qui. L'*a fortiori* (*qal wāhōmer*) che segue spiega il fondamento ultimo della speranza. Si hanno anche qui le due dimensioni temporali reperite nei vv. 1-3a: il *già* presente in riferimento all'azione *ἐφάπαξ* avvenuta sulla croce e il *non ancora* della gloria futura che è in Dio. La forza dell'argomentazione sta proprio in questo: se quanto già abbiamo ci è stato dato mentre eravamo peccatori, *molto di più* quello che ora speriamo, ci verrà dato in futuro, visto che adesso siamo già perdonati.

a) il «*già*»: il *νῦν* «ora» del v. 9 fa riferimento alla situazione di perdonati già nel presente, quel perdono che ci è giunto *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* «nel suo sangue» (*αἷμα* «sangue» è da intendersi in senso lato come riferimento globale alla crocifissione: cf Rm 3,25; 1 Cor 11,25. 27; Ef 1,7; 2,13; Col 1,20). Nella frase parallela del v. 10, l'espressione che fa riferimento alla croce è *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* «attraverso la morte del Figlio suo» e il verbo *δικαιωθέντες* «perdonati» è sostituito dal verbo *κατηλλάγημεν* «siamo stati riconciliati», che riprende il tema della pace con Dio del v. 1. Il passo che più chiarisce il presente è 2 Cor 5,18ss. Si noti che la «riconciliazione» non è un linguaggio generico da applicarsi indifferentemente a tutte le situazioni (noi lo usiamo anche per la «riconciliazione» del battezzato peccatore!): per Paolo è solo l'evento *ἐφάπαξ* del perdono accordato da Dio in Cristo Gesù. Il passivo esprime l'essere presi da questo perdono e da questa riconciliazione offerta da Dio prima di ogni nostro assenso. Certo, perché questo perdono entri poi nella nostra vita, è necessario l'assenso della nostra libertà (la fede esprime proprio tale adesione).

b) il «*non ancora*»: la salvezza finale è espressa nel v. 9 come un «essere salvati dall'ira attraverso di lui» ovvero un essere salvati dalla condanna del giudizio. Il vocabolo *ὀργή* «ira» usato in senso assoluto (come in Rm 2,5; 1 Tess 1,10; 5,9) è un vocabolo giudiziario che esprime l'esito negativo del giudizio finale, equivalente al nostro vocabolo giudiziario della «condanna». La stessa affermazione è ripresa in positivo nell'*a fortiori* del v. 10: «saremo salvati nella sua vita». Dunque, *ὀργή* «ira» e *ζωή* «vita» sono i due esiti escatologici che si contrappongono. Ma, dal momento che *ζωή* «vita» è equivalente di *śālôm* «pace», la *ὀργή* «ira» esprime l'esito escatologico di Dio che si oppone al male e

quindi al suo regno di «pace». La mediazione unica è la morte/vita di Gesù Cristo, il quale è in persona «l'irrevocabile *per noi* di Dio» (E. Käsemann).

A mo' di conclusione (v. 11), Paolo riprende il motivo del «vanto» dei vv. 1-5. Anche nella struttura logico-sintattica il parallelo è sorprendente, perché è ripetuto: οὐ μόνον δέ «ma non solo». Ma quale verbo è sottinteso? Se teniamo presente la trama dell'argomentazione sin qui svolta ci accorgiamo che manca ancora l'ultima esplicitazione della mediazione cristologica del «vanto». Gesù Cristo è colui attraverso il quale in questo momento della storia (νῦν) abbiamo la riconciliazione con Dio, ma è anche Colui che rimane mediatore unico, per mezzo del quale possiamo edificare la nostra vita nella speranza della sua gloria, con quella fiducia che è «vanto» fondato su Dio.

E si comprende bene come mai, subito di seguito a questo passo, Paolo senta l'urgenza di chiarire i termini della solidarietà in Cristo partendo dalla solidarietà già messa a fuoco dalla *tradizione enochica* («apocalittica») a riguardo del rapporto di tutta l'umanità con il peccato di Adamo (cf Rm 5,12-21).

VANGELO: Mt 4,12-17

La seconda sezione del Vangelo secondo Matteo (Mt 3,1 – 4,22) comprende diversi momenti introduttivi: siamo davvero agli «Inizi dell'attività di Gesù in Galilea». Alcuni commentatori vorrebbero porre la pericope che oggi leggiamo all'inizio della sezione che poi si chiude alla fine del cap. 11. Ritengo però più corretto, proprio per la sua intonazione introduttiva, collocare questo passo (Mt 4,12-17) e il successivo (Mt 4,18-22) nella sezione introduttiva.⁷

Più precisamente, guardando alla sequenza di Mt 3,1 – 4,22, si intravede questa struttura simmetrica, in cui sta in primo piano il Battista. La simmetria tra la predicazione del Battista (Mt 3,1-12) e la predicazione di Gesù (Mt 4,17) è sorprendente e dovrà essere spiegata. Le parole del maestro Giovanni, all'inizio sono infatti ripetute da Gesù senza alcuna variazione (v. 3 e 17: μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν «Cambiate cuore! Si è avvicinato, infatti, il regno dei cieli!»):

- a) l'attività di Giovanni Battista: 3,1-17
 - i. la predicazione del Battista (3,1-12)
 - ii. Battesimo di Gesù e rivelazione come servo di ^{ADONAI} (3,13-17)
- b) le tentazioni: Gesù decide in quale modo “essere Messia”: 4,1-11
- a') arresto di Giovanni e inizio dell'attività di Gesù: 4,12-22
 - i. Gesù nella «Galilea delle genti» (4,12-17)
 - ii. la chiamata dei primi discepoli di Gesù (4,18-22)

¹² Quando Gesù seppe che Giovanni era stato arrestato, si ritirò nella Galilea, ¹³ lasciò Nazaret e andò ad abitare a Cafarnaon, sulla riva del mare, nei confini di Zabulon e di Neftali, ¹⁴ perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia:

¹⁵ *Terra di Zabulon e terra di Neftali,*

⁷ Cf, in modo non del tutto identico, il commento di U. LUZ, *Vangelo di Matteo. 1: Introduzione, commento ai capp. 1-7*, Traduzione di L. BETTARINI, Edizione italiana a cura di C. GIANOTTO (CP.NT 1), Paideia Editrice, Brescia 2006, 263-271 [originale tedesco 1985].

*via del mare, al di là del Giordano,
Galilea delle genti,
¹⁶ il popolo che giaceva nella tenebra
vide una grande luce,
e per quelli che giacevano in regione e ombra di morte
una luce è sorta.*

¹⁷ Da allora Gesù cominciò ad annunziare e a dire:
– Cambiate cuore, poiché ^a si è avvicinato il Regno dei cieli!

L'essenzialità della scrittura matteana rende difficile trovare le relazioni strutturali. Alcuni commentatori vorrebbero far iniziare una nuova sequenza a partire dal v. 17, ma la simmetria con Mt 3,1-2 è troppo forte per perdere questa relazione di simmetria. Quell' *ἀπὸ τότε* «da allora» (v. 17a) è importante, ma si riferisce al momento in cui Giovanni fu arrestato, per sottolineare idealmente la connessione tra la fine del ministero di Giovanni e l'inizio del ministero di Gesù.

Il materiale narrativo è il medesimo di Mc 1,14-15. In un confronto sinottico, si vedono con chiarezza le due aggiunte di Matteo: la scelta di andare a Cafarnao e la citazione di compimento.

Mc 1,14-15	Mt 4,12-17
¹⁴ Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea,	¹² Quando Gesù seppe che Giovanni era stato arrestato, si ritirò nella Galilea, ¹³ lasciò Nazaret e andò ad abitare a Cafarnao, sulla riva del mare, nei confini di Zabulon e di Neftali, ¹⁴ perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: ¹⁵ <i>Terra di Zabulon e terra di Neftali, via del mare, al di là del Giordano, Galilea delle genti,</i> ¹⁶ <i>il popolo che giaceva nella tenebra vide una grande luce,</i> <i>e per quelli che giacevano in regione e ombra di morte una luce è sorta.</i>
Proclamando il vangelo di Dio, ¹⁵ e diceva: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino! Cambiate cuore e credete nel lieto annuncio!	¹⁷ Da allora Gesù cominciò ad annunziare e a dire: – Cambiate cuore, poiché si è avvicinato il Regno dei cieli!

Il passo è dunque composto da tre parti:

a) vv. 12-13: importante notazione cronologica e geografica

b) vv. 14-16: duplice commento (narratore e Scrittura profetica) di quanto è stato compiuto

^a μετανοείτε, ἡγγικεν γάρ (cf 3,2) NB C D L W Δ Θ^{vid} 0233, molti minuscoli, la maggioranza dei Bizantini, lezionari e versioni antiche, molti padri (alcuni manoscritti delle versioni Siriaca e Copta non hanno il γάρ esplicativo). Un manoscritto della Vetus Latina, uno della Siriaca e qualche mss sparso hanno solo ἡγγικεν.

c) v. 17: il *kerygma* (κηρύσσειν καὶ λέγειν) di Gesù (identico a quello del Battista in Mt 3,2 e simile a quello affidato ai discepoli in Mt 10,7).

vv. 12-13: Per l'arresto del Battista si usa il verbo *παραδίδωμι* «consegnare», molto familiare per i racconti della passione di Gesù: il parallelo tra Giovanni e Gesù inizia con dallo stesso *kerygma* e finisce con la stessa testimonianza di una morte senza colpa. Non si danno ragioni né per il ritorno di Gesù in Galilea, né per l'inizio della sua attività di evangelizzazione. Si può dedurre che la scelta di Cafarnao non fu dovuta al rifiuto della città (Tiberiade, appena fondata nel 20 d.C.), ma alla scelta positiva di un centro importante *giudaico* e non pagano. Nazaret era un villaggio insignificante e fuori dalle trame commerciali della Galilea. Tiberiade era considerata impura dai Giudei osservanti, perché fondata sopra dei resti cimiteriali. Cafarnao invece era un incrocio molto attivo per le carovane ed era anche città di confine, aprendosi sui territori non giudaici della Decapoli. La localizzazione "teologica" offerta da Matteo è importante: si trova sulla riva del mare (in realtà è il Lago di Gennezaret, chiamato anche il Mare di Galilea) e nei confini di Zabulon e Neftali. La parola della Scrittura chiarirà il perché di queste coordinate.

vv. 14-16: La Scrittura di Is 8,23 – 9,1 è citata con un testo che non corrisponde né al TM né ai LXX e non è nemmeno uno dei Targum a noi noti. Ecco qui di seguito anzitutto i tre testi principali a confronto (TM, LXX e Matteo):

TM	LXX	Matteo
ʿaršāh zēbūlūn wʿaršāh naptālī ...	χώρα Ζαβουλων ἡ γῆ Νεφθαλιμ	γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλίμ,
derek hajjām ʿēber hajjardēn gʿlīl haggōjīm	ὁδὸν θαλάσσης ... καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας	ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν,
9:1 hāʿām hahōlēkīm baḥōšek rāʾū ʾōr gādōl jōšēbē bʿeres šalmāwet ʾōr nāgah ʿālēhem	9:1 ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς	16 ὁ λαὸς ὁ κατήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς

La parte più difficile da interpretare è la prima riga. È vero che Nazaret si trova nel territorio di Zabulon e Cafarnao nel territorio di Neftali, ma che senso ha questa esclamazione di Matteo? In Matteo, il testo di Is 8,23b è abbreviato sia rispetto al TM sia rispetto ai LXX: probabilmente è una citazione "per assonanza" che Matteo riceve già dalla tradizione a lui precedente e quindi da interpretare per il suo valore complessivo, più che per il valore preciso di ciascun elemento. Nell'ultima riga sorprende invece l'insierimento del verbo ἀνέτειλεν «sorgerà», che potrebbe riprendere Nm 24,17, il quarto oracolo di Bala'am.

Al di là delle molte difficoltà interpretative, l'oracolo di Isaia nel suo insieme appare come promessa di liberazione: il profeta annuncia la nascita di un nuovo erede della casa di Davide, insieme alla fine della guerra e alla vittoria di יָדֹנָאִי come al tempo di Gedeone (a Madian). La via del Mare era soprattutto quella che costeggiava il Mediterraneo e univa la Mesopotamia e l'Egitto, la via dei movimenti militari delle superpotenze del passato. La Galilea delle genti è un territorio periferico, di razza mista. La luce che deve

sorgere a favore di questo popolo che giace nelle tenebre sembra alludere alla speranza proclamata da Bala'am.

Ora, in tutte queste allusioni, il testo è letto come una promessa messianica e il ritorno di Gesù in Galilea viene fatto coincidere da Matteo con l'inizio della liberazione promessa da Isaia e il compimento di tale attesa messianica. Ma Gesù, da chi libererà? Dal potere dei Romani, o dall'autorità dei sacerdoti di Gerusalemme, o dal Maligno?

Probabilmente, la citazione di Isaia permette a Matteo di dare alla «Galilea delle Genti» un duplice e paradossale valore: il ritiro in una zona di confine, abitata da un popolo misto, non esclusivamente giudaico; e insieme l'inizio dell'annuncio evangelico e del far discepoli tutte le genti, come appunto si concluderà il vangelo di Matteo (Mt 28,16-20). Gesù avrebbe cominciato sin dai suoi primi passi a guardare oltre i confini di Israele per abbracciare nella sua missione anche tutte le Genti.

v. 17: «Da allora»: vi è dunque un inizio puntuale della predicazione di Gesù (κηρύσσειν καὶ λέγειν). Senza esplicitarlo, Matteo fa capire che considera Gesù un discepolo di Giovanni, perché la sua prima parola di annuncio è del tutto identica a quella del maestro del deserto (Mt 3,2). Certo, questa relazione rende ancora più sorprendente la scelta e lo stile dell'annuncio di Gesù, diametralmente opposti a quelli del suo maestro: Giovanni predicava nel deserto, mentre Gesù sceglie la città come “aula” di predicazione; Giovanni invita Israele a uscire dalle città e a immergersi (βαπτίζειν) nel Giordano per confessare le proprie colpe e idealmente ricominciare il cammino dell'esodo nella conquista della Terra d'Israele, mentre Gesù passa nelle piazze e nelle case per dire a Israele che Dio ha offerto a tutti una gratuita *chance* di perdono; Giovanni ha una parola dura di giudizio senza appello, mentre Gesù proclama un lieto annuncio di perdono, prima del giudizio finale; Giovanni vive da anacoreta nel deserto, mentre Gesù banchetta con i pubblicani e i peccatori senza timore di tradire la propria confessione di fede...

Il *kerygma* di Gesù è un invito a μετανοεῖτε «cambiare mentalità / cuore». Ma ciò che viene prima nell'annuncio è in realtà l'effetto causato dall'indicativo già realizzato: ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν «si è avvicinata [e quindi è vicina] la signoria di Dio». È la presenza di Dio in Gesù che rende possibile questo ultimo appello: «Cambiate cuore». Gesù si presenta dunque con l'ultima *chance* proveniente direttamente da Dio, perché sia possibile avere la forza di cambiare vita e di ritornare alla fedeltà della *b'rit* «alleanza».

Gesù non si presenta con un battesimo come Giovanni, benché il Quarto Vangelo ci attesti che, quando era discepolo del Battista, anche Gesù battezzava presso il Giordano (Gv 3,22-24). Il ritorno in Galilea ha significato anche questo cambiamento di stile. «La tua fede ti ha salvato» ripeterà a molti di coloro che sono guariti (cf Mt 9,22; 15,28); affermazione che equivale all'altra, ancora più scandalosa agli occhi dei sacerdoti e degli scribi, perché Dio solo può perdonare i peccati: «Coraggio, ti sono rimessi i tuoi peccati!» (Mt 9,2).

Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν... «Da allora Gesù cominciò ad annunziare...»: la prima fase di attività di Gesù inizia nella «Galilea delle Genti» ed è rivolta a tutto il popolo. La seconda fase, rivolta invece ai soli discepoli, lo porterà a Gerusalemme e inizierà in un modo simile: Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ... «Da allora Gesù cominciò a manifestare ai suoi discepoli...» (Mt 16,21).

PER LA NOSTRA VITA

I. (*Madame Gervaise, nel «Quaderno per la festa d'Ognissanti e per il giorno dei Morti della XIII serie»*)

La fede che preferisco, dice Dio, è la speranza.
La fede non mi stupisce.
Non è stupefacente.
Risplendo talmente nella mia creazione. [...]
Che per non vedermi veramente ci vorrebbe che quella povera gente fosse cieca.

La carità, dice Dio, non mi stupisce.
Non è stupefacente.
Quelle povere creature sono così infelici che a meno di avere un cuore di pietra, come non avrebbero carità le une per le altre.
Come non avrebbero carità per i loro fratelli.
Come non si toglierebbero il pane di bocca, il pane quotidiano, per darlo a dei bambini disgraziati che passano.
E mio figlio ha avuto per loro una tale carità. [...]

Ma la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce.
Me stesso.
Questo è stupefacente.
Che quei poveri figli vedano come vanno le cose
e che credano che andrà meglio domattina. [...]
Questo è stupefacente ed è proprio la più grande meraviglia della nostra grazia.
E io stesso ne sono stupito.
E bisogna che la mia grazia sia in effetti di una forza incredibile.
E che sgorgi da una fonte e come un fiume inesauribile. [...]
Quello che mi stupisce, dice Dio, è la speranza.
Non me ne capacito.
Questa piccola speranza che ha l'aria di non essere nulla.
Questa bambina speranza.
Immortale.⁸

2. Si potrebbe credere che il Vangelo, istituendo la distinzione tra spirituale e temporale, tra religione e politica, tra salvezza dell'anima e interessi della città terrena, abbia instaurato un principio che distoglie dall'azione sociale. È invece accaduto proprio il contrario, in piena logica. Il Vangelo, infatti, con tale distinzione libera il germe della libertà spirituale che si trova nel fondo di ogni individuo e spinge a vedere in lui non soltanto il soggetto che deve servire alla costruzione di un impero o il cittadino che deve svolgere il suo ruolo in seno alla città, ma anche l'essere personale, nell'interesse del quale si deve operare. Era necessario che il Vangelo ci facesse, per così dire, decollare da terra, che facesse emergere in noi qualche cosa che alla terra sfugge, affinché anche l'interesse per il sociale si liberasse dall'interesse per la città terrena e la sua coesione, interesse che regnava sovrano nel mondo antico. E perché è sempre vivo il rischio che

⁸ CH. PÉGU, *I misteri: Giovanna d'Arco, La seconda virtù, I santi innocenti*, Traduzione di M. CASSOLA, Con una presentazione di G. BOGLIOLO (Jaca Letteraria 19), Jaca Book, Milano 1978, ²1984, p. 163s.

assorba nuovamente il primo, bisogna che la fedeltà all'evangelo mantenga in noi questa "emergenza".⁹

3. La lettura continua dei libri biblici costringe chiunque sia disposto ad ascoltare a portarsi, a farsi trovare là dove Dio ha agito per la salvezza dell'uomo una volta per tutte. [...] Diventiamo partecipi di ciò che un tempo accadde per la nostra salvezza, ci dimentichiamo di noi stessi e ci perdiamo, nel partecipare al passaggio del Mar Rosso, nella traversata del deserto, nel passaggio del Giordano per giungere alla terra promessa, sprofondiamo nel dubbio e nella mancanza di fede insieme con Israele, e rinnoviamo l'esperienza dell'aiuto e della fedeltà di Dio attraverso la punizione e la penitenza; tutto questo non nell'immaginazione irrealistica, ma nella santa realtà di Dio. Siamo sradicati dalla nostra personale esistenza e trapiantati nella storia santa di Dio sulla terra. È lì che Dio ha agito su di noi, e ancora oggi Dio agisce su di noi, sulle nostre miserie, sui nostri peccati, per mezzo dell'ira e della grazia. Non nel senso che Dio sia spettatore e partecipe della nostra vita attuale, ma nel senso che noi siamo ascoltatori e partecipi dell'agire di Dio, nella meditazione della storia sacra, della storia del Cristo in terra: questo è l'importante, e solo per quel tanto che ne siamo partecipi Dio anche oggi è con noi.¹⁰

4. Non la religione ci rende buoni davanti a Dio, ma Dio soltanto; è dalla sua azione che questo dipende. Di fronte a essa ogni nostra pretesa viene a cadere. La cultura come la religione stanno sotto il giudizio divino. Le cause della nostra moralità e della nostra religione sono smascherate, vorremmo essere signori dell'eterno e ora siamo schiavi. Rimane solo una salvezza: il cammino di Dio, che significa della grazia. [...]

Non la religione, ma la rivelazione, la grazia, l'amore, non il cammino verso Dio, ma il cammino di Dio verso l'uomo, questa è la somma del cristianesimo. Qui si trova una grande disillusione e tuttavia una speranza ancora più grande. Il nostro guadagno, la nostra superbia, il nostro onore, tutto questo è finito. Ma allora inizia la grazia di Dio, la gloria di Dio, l'onore di Dio. Non la nostra religione – nemmeno quella cristiana – ma la grazia di Dio, questo è il messaggio di tutto il cristianesimo. Non è importante la mano tesa a mendicare, ma il fatto che Dio la riempia; e questo significa che non siamo assolutamente noi e il nostro agire a essere importanti, ma Dio e il suo agire. Il nostro agire lo è soltanto nella misura in cui crea spazio per l'agire di Dio, perché fa essere la grazia di Dio grazia. La nostra speranza non si fonda su di noi, ma su Dio.¹¹

5. (*Madame Gervaise, «Quaderno per la festa d'Ognissanti e per il giorno dei Morti della XIII serie»*)

Gesù Cristo, bambina, non è venuto per dirci frivolezze,
Capisci, non ha fatto il viaggio di venire sulla terra [...] per venire a contarci indovinelli
E barzellette.

... e Gesù non ci ha neanche dato delle parole morte

⁹ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, ²1989, p. 68.

¹⁰ 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. 313.

¹¹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 236.

Che noi dobbiamo chiudere in piccole scatole (o in grandi.)
 E che dobbiamo conservare in olio rancido
 Come le mummie d'Egitto.
 Gesù Cristo, bambina, non ci ha dato delle conserve di parole
 Da conservare,
 Ma ci ha dato delle parole vive. Da nutrire.
 Io sono la via, la verità e la vita.
 Le parole di vita, le parole vive non si possono conservare che vive.
 Nutrite vive,
 Nutrite, portate, scaldate, calde in un cuore vivo...
 Come Gesù ha preso, è stato costretto a prendere corpo, a rivestire la carne
 Per pronunciare queste parole (carnali) e per farle intendere,
 Per poterle pronunciare,
 Così noi, ugualmente noi, a imitazione di Gesù,
 Così noi, che siamo carne, dobbiamo approfittarne, [...]
 Dobbiamo nutrire, abbiamo da nutrire nel nostro cuore,
 Con la nostra carne e col nostro sangue,
 Col nostro cuore,
 Le Parole carnali,
 Le Parole eterne, temporalmente, carnalmente pronunciate. [...]
 È a noi, infermi, che è stato dato,
 È da noi che dipende, infermi e carnali,...
 di assicurare (è incredibile) di assicurare alle parole eterne
 Inoltre come una seconda eternità, ...
 Un'eternità terrena.¹²

6. *C'era, sì, c'era – ma come ritrovarlo
 quello spirito nella lingua
 quel fuoco nella materia.
 Chi elimina la melma, chi cancella la contumelia?
 Sepolto nelle rocce,
 rocce dentro montagne
 di buio e grevità –
 così quasi si estingue,
 così cova l'incendio
 l'immemorabile evangelio...*¹³

¹² CH. PÉGUY, *I misteri*, pp. 209-212.¹³ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 42001, p. 509.

¹³ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 42001, p. 509.