

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA QUINTA DI PASQUA

Qualcuno potrebbe obiettare che le letture di oggi richiamano troppo da vicino le precedenti della IV Domenica di Pasqua. Soprattutto per costoro vale l'invito di trovare nella proposta di questa domenica almeno uno spunto originale: perché definire "nuovo" il comandamento di Gesù? Il mio augurio – anzi il mio invito pressante – è di evitare ogni superficiale trattazione della "novità" del comandamento di Gesù che implichino o dichiarino "vecchio" il comandamento della *Tôrâ* (Lv 19,18) o stabilisca un confronto quantitativo o qualitativo fuori luogo con il *Vecchio* (!) Testamento, dimenticando che la novità sta proprio in quell'amore di Dio da sempre proclamato dai profeti e ora incarnato e manifestato nell'amore sino all'estremo con cui Gesù ha amato tutti, persino Giuda e chi, come Giuda, continua a rifiutarlo nella propria illusoria libertà.

L'amore di JHWH è un amore che vince persino il rifiuto, l'odio, la morte... senza mai schiacciare la libertà dell'altro. Un tale amore è stato rivelato nella vita di Gesù, sino all'estremo della croce. Questa è la "novità"!

LETTURA: At 4,32-37

Si è già avuto modo recentemente (II Domenica di Pasqua) di affrontare il capitolo 4 degli Atti, molto importante nella strategia narrativa di Luca. Egli, rimarcando l'opposizione e la persecuzione dei sacerdoti e del sinedrio di Gerusalemme e sottolineando le difficoltà interne alla stessa comunità a motivo delle tensioni sorte tra il gruppo giudaico e quello ellenista, mostra la progressiva trasformazione del piccolo cenacolo "quasi monastico" delle origini in una grande comunità, pronta ormai a uscire da Gerusalemme, per andare in Giudea, Samaria, Galilea e in tutto il territorio dell'impero, sino agli estremi confini della terra.

Ecco il quadro della *struttura narrativa* di At 2,1 – 8,4, sezione dedicata alla testimonianza della prima comunità di Gerusalemme nella città santa:

A. appello a tutto Israele (2,1-47)

1. evento di Pentecoste: battesimo nello Spirito (2,1-13)
2. discorso di Pietro al popolo di Israele (2,14-36)
3. reazione al discorso di Pietro (2,37-41)

Primo Sommario (2,42-47)

B. il segno compiuto da Pietro e Giovanni presso la Porta Bella (3,1 – 4,31)

4. il segno (3,1-11)
5. il discorso di Pietro davanti a tutto il popolo (3,12-26)
6. Pietro e Giovanni arrestati (4,1-7)
7. il discorso di Pietro davanti al Sinedrio (4,8-22)
8. la preghiera della comunità (4,23-31)

→ *Secondo Sommario* (4,32-35)

C. esempi di condotta nella prima comunità di Gerusalemme (4,36 – 5,11)

1. esempio positivo di Giuseppe – Barnaba (4,36-37)
2. esempio negativo di Anania e Saffira (5,1-11)

Terzo Sommario (5,12-16)

D. Persecuzioni e liberazione di Pietro (5,17-42)

1. Sadducei contro apostoli (5,17-28)
 2. breve discorso di Pietro e reazione (5,29-33)
 3. discorso di Gamaliele e liberazione (5,34-41)
- Quarto Sommario* (5,42)

E. Nuova configurazione della comunità e nuove persecuzioni (6,1 – 8,4)

1. istituzione dei “Sette” (6,1-7)
2. testimonianza di Stefano (6,8 – 7,1)
3. discorso di Stefano (7,2-53)
4. reazione alla testimonianza di Stefano e lapidazione (7,54 – 8,1a)
5. *Conclusioni*: nuova persecuzione e dispersione in Giudea e Samaria (8,1b-4)

La liturgia odierna ci invita a leggere il *secondo sommario*, cui aggiunge – in eccedenza – il comportamento positivo di Giuseppe «Barnaba». In verità tale esempio, poco più di una nota, andrebbe letto in antitesi al comportamento di Anania e Saffira.

³² La comunità di coloro che avevano creduto aveva un cuore e un’anima sola^a e nessuno diceva essere sua alcuna cosa che gli apparteneva, ma per loro tutto era comune. ³³ E con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e una grande grazia era su tutti loro. ³⁴ Nessuno, infatti, era tra loro bisognoso, in quanto coloro che possedevano campi o case, vendendoli, portavano il ricavato di ciò che era stato venduto³⁵ e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno.

³⁶ Così Giuseppe, soprannominato dagli apostoli Barnaba, che interpretato è «figlio dell’esortazione», Levita, cipriota di origine, ³⁷ possedendo un campo e avendolo venduto, portò il ricavato e lo depose ai piedi degli apostoli.

Le due parti del passo scelto appartengono a due pericopi di genere diverso: nei vv. 32-35 vi è il *secondo sommario* dedicato alla vita della prima comunità di Gerusalemme; nei vv. 36-37 vi è invece la nota a riguardo del comportamento esemplare di Giuseppe.

vv. 32-35: Il *secondo sommario* caratterizza la vita della prima comunità con una descrizione molto sbilanciata sulla sottolineatura della comunione dei beni. È vero che vi era già stata una sintesi nel *primo sommario* di At 2,42-47. Tuttavia, questa preferenza va compresa alla luce del fatto che la narrazione successiva prevede la presentazione di un caso esemplare di comunione dei beni, quello di Giuseppe-Barnaba (vv. 36-37), e di un caso negativo, quello di Anania e di sua moglie Saffira (At 5,1-11).

Quattro punti descrivono *la comunità di coloro che avevano creduto* (τὸ πλῆθος τῶν πιστευσάντων).

a) «avevano un cuore e un’anima sola e nessuno diceva essere sua alcuna cosa che gli apparteneva, ma per loro tutto era comune». Il testo di riferimento più convincente per intrecciare le dimensioni definite da Luca è Dt 6,5. La formulazione del *primo comandamento* secondo quel testo suona: *w^oāhaptā ’ēt JHWH ’ēlōhèkā b^ekol-l^ebāb^ekā ūb^ekol-naps^ekā ūb^ekol-*

^a Il codice D e Cipriano aggiungono: *καὶ οὐκ ἦν διάκρισις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία* «e non vi era fra loro alcuna divisione». Similmente il codice E e il codice r hanno: *καὶ οὐκ ἦν χωρισμός ἐν αὐτοῖς τις*.

m^eōdekā «Amerai JHWH tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la anima e con tutta la tua forza». Ciò spiegherebbe anche il motivo per cui si parla subito della comunione dei beni: è compreso nella formulazione del *m^eōd* inteso quale «forza economica», come ancora oggi il rabinismo interpreta.

La novità della vita della prima comunità non sta nel vivere una qualche forma di comunione dei beni; già la comunità degli Esseni e la comunità di Qumran vivevano questo valore. La “novità” sta piuttosto in quanto viene detto subito di seguito, ovvero nel fondamento su cui si basa la decisione stessa del vivere insieme: la risurrezione del Signore Gesù.

Un'altra osservazione. Il primo comandamento di Dt 6,5 aveva come oggetto di amore JHWH tuo Dio; ora invece è la comunità dei fratelli. In realtà non vi è alcuna sostituzione. Non significa aver sostituito all'amore di Dio l'amore del fratello, ma – al contrario – significa che anche l'amore del fratello diventa “teofania” al pari dell'amore di Dio.

¹⁹Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. ²⁰Se uno dice: «Io amo Dio» e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. ²¹E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello (1 Gv 4,19-21).

b) «con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù»: questo è il punto nevralgico della novità stampata in tutti i passi della prima comunità. La scelta di questa fede è il pilastro portante della loro vita e la condizione di possibilità stessa della vita comune.

c) «una grande grazia era su tutti loro»: si potrebbe tradurre anche «un amore generoso era su tutti loro». Preferisco nel primo senso, per non creare un duplicato della frase precedente. La *χάρις... μεγάλη* «grande grazia» è ciò che permette alla testimonianza della risurrezione di essere credibile, riuscendo a commuovere gli animi, perché anche altri credano alla testimonianza degli apostoli.

d) «nessuno, infatti, era tra loro bisognoso (*ἐνδεής*), in quanto...» (vv. 34-35). La promessa di Dt 15,4 sembra davvero attuarsi in questa comunità: «*Non vi sarà alcun bisognoso (ἐνδεής) in mezzo a voi; perché JHWH certo ti benedirà nella terra che JHWH, tuo Dio, ti dà in possesso ereditario*». Quello che nel testo ebraico originario è una raccomandazione diventa nella versione greca una promessa che Luca vede attuata nello stile di vita dei primi discepoli. Da qui nasce la responsabilità degli apostoli che non riguarda solo la testimonianza della risurrezione di Gesù, ma anche la distribuzione dei beni perché nessuno manchi del necessario. È la caratteristica di un popolo messianico, ormai aperto alla vita, alla speranza e alla libertà donate dalla risurrezione di Gesù, che per mezzo dello Spirito suscita risposte nuove, capaci di trasformare persino le strutture in risorse di *comunione*.

vv. 36-37: La figura di Giuseppe-Barnaba è di enorme rilievo storico, per il ruolo che egli ha avuto nel presentare Paolo alla comunità di Gerusalemme (At 9,27-30), nel difendere l'unità della comunità di Antiochia contro i giudaizzanti (At 11,22), nell'andare a Tarso a prendere Paolo e condurlo ad Antiochia (At 11,25-26), nel portare insieme a Paolo la colletta alla comunità di Gerusalemme (At 11,30 e 12,25), nell'accompagnarlo lungo il primo “viaggio missionario” (At 13,1 – 14,28), nel difendere Paolo durante il primo “concilio” di Gerusalemme (At 15,2-35) e nella decisione di lasciare Paolo al “suo” vangelo, per ritirarsi con Giovanni Marco a Cipro (At 15,36-40).

Il gesto positivo di Giuseppe-Barnaba è dunque da leggere in vista del ruolo che successivamente questo apostolo avrebbe avuto con il suo lavoro missionario.

SALMO: Sal 132 (133)

℟ Dove la carità è vera, abita il Signore.

oppure

℟ Alleluia, alleluia, alleluia.

1 ^b	Ecco, com'è bello e com'è piacevole che i fratelli stiano insieme!	℟
2	Come l'olio migliore [versato] sul capo, che scende sulla barba, la barba di Aronne, che scende sul lembo delle sue vesti.	℟
3	Come la rugiada di Hermon, che scende sul monte di Sion: proprio là JHWH manda la benedizione, [che è] vita sino all'estremo!	℟

EPISTOLA: I Cor 12,31 – 13,8a

Ci sono due difficoltà che bisogna superare prima di procedere a leggere questa sublime pagina di Paolo.

La prima riguarda il modo di tradurre *ἀγάπη*. Alcune versioni moderne, tra cui anche la nuova versione CEI (2008), alla pari dell'edizione del 1971, traducono *ἀγάπη* con «carità», un vocabolo di connotazione più religiosa e apparentemente meno esposto ai fraintendimenti grossolani del più generico «amore». Ma con questa operazione, che ha senz'altro il vantaggio di sbaragliare subito dall'arena della discussione forme diverse di amore, come *ἔρως* «amore in senso erotico», *φιλία* «amicizia, affinità elettiva» oppure *φιλόστοργος* «colui che ama cordialmente»,¹ ha anche un contro-esito nefasto: quello di pensare che Paolo descriva un amore estraneo alle esigenze della vita di ogni uomo e donna di questa terra, “scarnificandolo” di tutto quanto è propriamente umano, facendo perdere ogni traccia di «carne e sangue» che invece devono essere trasformati dall'*ἀγάπη* che ci è donato da Dio in Cristo Gesù.

La seconda difficoltà è in certo modo antitetica alla prima. Soprattutto negli ultimi anni, tante volte mi è capitato di vedere coppie di sposi scegliere questa pagina di Paolo per preparare il libretto del loro matrimonio. Insieme al Cantico, è sicuramente la pagina più “gettonata” nelle liturgie nuziali. Ho l'impressione che questa sia una riduzione indebita e ad essa sia sottesa un'interpretazione romantica e una riduzione di quanto Paolo dice all'amore di coppia. Ciò sarebbe di disturbo al messaggio paolino, che invece è indirizzato allo stile di amore, incarnato dai discepoli di una comunità cristiana che cerca di essere memoria viva di Cristo Gesù. Rimane certamente legittimo reinterpretare ciò che Paolo dice della via di eccellenza a riguardo del modo di amare in una comunità alla situazione di amore di coppia

¹ L'aggettivo *φιλόστοργος* deriva dal verbo *στέργω* «amare teneramente (ad es., tra genitori e figli, tra re e sudditi)» ed è usato da Paolo in Rm 12,10. Nel NT, vi è anche la forma negativa *ἄστοργος* «uno senza amore» (Rm 1,31 e 2 Tim 3,3). Per approfondire, cf K. NEUMANN, «Amore», in *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, a cura di A. BERLEJUNG - CH. FREVEL, Edizione italiana a cura di F. DALLA VECCHIA (BTC 143), Editrice Queriniana, Brescia 2009, pp. 142-147.

entro le mura domestiche. Ma questa trasposizione ermeneutica deve essere dichiarata ed è necessario partire dalla considerazione di ciò che Paolo ha espresso per la comunità di Corinto.

La ricollocazione del passo nel contesto prossimo della Prima Corinzi può già essere un ottimo aiuto per recuperare questo orizzonte ermeneutico originario.

In I Cor 7-15, sono trattati in sequenza quattro temi principali:

- a) matrimonio e verginità (cap. 7)
- b) le carni sacrificate agli idoli (capp. 8-10)
- c) le assemblee liturgiche (capp. 11-14)
- d) la risurrezione dai morti (cap. 15)

Dal momento che da I Cor 14,40 a I Cor 15,1 si passa all'improvviso, con un semplice δὲ, che è una leggera transizione cronologica più che logica, ad un nuovo argomento, si potrebbe anche pensare con K. Barth, che la Prima Corinzi sia stata pensata a partire da questo argomento finale del cap. 15 e che i problemi precedenti siano una specie di preambolo per mostrare l'importanza del tema cruciale trattato in seguito: l'escatologia cristiana alla luce della risurrezione di Cristo e, in Lui, della risurrezione di tutti i credenti.

La sezione di I Cor 11,2 – 14,19 forma un'unica sezione tematica che riguarda i raduni della comunità, sebbene tratti di diversi problemi:

- a) 11,2-16: il ruolo delle donne nelle assemblee liturgiche
- b) 11,17-34: il modo di celebrare la Cena del Signore
- c) 12,1 – 14,19: i doni spirituali

Dovendo prendere in considerazione il cap. 13, analizzo con più attenzione la terza parte, dedicata ai carismi spirituali:

- i. 12,1-3: il criterio fondamentale
- ii. 12,4-31: la molteplicità dei carismi per l'unità del corpo di Cristo
- iii. 13,1 – 13,7: *la via dell'amore come dono carismatico sublime*
- iv. 13,8-13: *il carisma più grande – l'amore – e ciò che rimane*
- v. 14,1-19: i carismi delle lingue e della profezia

Il passo che la liturgia odierna propone è il centro di questo originale sviluppo (di per sé dovrebbe continuare sino a comprendere anche i vv. 8b-13!). Potremmo dire di più: il cap. 13 – anticipato dal "titolo" di I Cor 12,31 – forma quasi una sezione a sé stante e indipendente. Lo conferma la sutura un po' grossolana che unisce I Cor 12,31 a I Cor 14,1.

³¹ Bramate dunque i carismi più grandi.

E ancora vi mostro una via di eccellenza.

13¹ Quand'anche parlassi nelle lingue degli uomini e degli angeli,
ma non ho amore,

sarei diventato come bronzo risonante o tintinnante cimbalo.

² E se avessi carisma profetico

e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza,

se avessi tutta la fede tale da trasportare montagne,

ma non ho amore, non sono niente.

³ E se anche dessi via tutte le mie sostanze

e consegnassi il mio corpo per poi vantarmi,^a
ma non ho amore, a niente mi giova.

⁴ L'amore è paziente, è benevolo,^b
l'amore non è geloso, [l'amore]^c non millanta,
non si gonfia d'orgoglio, ⁵ non agisce disonestamente,^d
non cerca il proprio interesse, non si adira,
non tiene conto del male, ⁶ non gode dell'ingiustizia,
ma si rallegra della verità.

⁷ Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta.

⁸ L'amore non verrà mai meno.

Considerando che 1 Cor 12,31 è la chiusura del passo precedente e il v. 8 è l'apertura della seconda parte di 1 Cor 13,8-13, si deve concentrare l'attenzione su 1 Cor 13,1-7 per fare emergere la *struttura retorica*.

I vv. 1-3 per quattro volte sono costruiti con un periodo ipotetico della possibilità (ἐάν + congiuntivo):

- v. 1: quand'anche parlassi...
- v. 2a: e se avessi carisma profetico...
- v. 2b: se avessi tutta la fede...
- v. 3: e se anche dessi via...

Accanto a queste possibilità, si esprime per tre volte la condizione reale:⁴ «ma non ho amore», che genera tre apodosi diverse:

- v. 1: sarei diventato come bronzo risonante o tintinnante cimbalo
- v. 2: non sono niente
- v. 3: a niente mi giova

Quattro e tre sono due numeri che ritorneranno ancora poco più avanti.

I vv. 4-6 sono un “decalogo” che descrive le dimensioni dell'amore autentico con due verbi in positivo e otto in negativo. A conclusione del “decalogo”, un verbo finale, eccedente e sintetico, che dice il significato di tutto il decalogo precedente: «ma si rallegra della verità». Nel v. 4 per due o forse meglio tre volte (cf testo critico) è ripetuto il soggetto ἡ ἀγάπη «l'amore».

Infine, nel v. 7 un “quadrato cosmico” in cui sono tracciati i punti cardinale del mondo dell'amore: «Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta».

^a Sebbene *difficilior*, i migliori manoscritti hanno *καυχῆσθαι* «vantarmi» (P⁴⁶ N A B 048, altri minuscoli e un manoscritto di S. Gerolamo). Hanno invece *καυθήσομαι* «sarò bruciato» (o altre varianti minori dello stesso verbo) C D F G L, molti minuscoli, altri manoscritti di S. Gerolamo, Tertulliano e Ambrosiaster.

^b Problemi di punteggiatura. Non poche traduzioni moderne preferiscono questa punteggiatura, segnalata dal manoscritto C.

^c La ripetizione del soggetto ἡ ἀγάπη è abbastanza incerta. Lo possiedono N A C D F G Ψ 048 0150 0243, molti minuscoli, lezionari, versioni antiche e anche Origene. È spostato dopo *περπερεύεται* da P⁴⁶ e un manoscritto copto. È omesso da B, minuscoli, lezionari e molti padri.

^d *ἀσχημονεῖ* (o *ἀνοσχημονεῖ*) testo quasi certo, benché P⁴⁶ abbia *εὐσχημονεῖ* «si comporta con ipocrisia».

⁴ O possibile? di per sé ἔχω potrebbe essere sia presente indicativo che congiuntivo. Preferisco intendere all'indicativo.

12,31: La frase potrebbe essere intesa anche a modo di domanda: «State davvero aspirando ai carismi più alti (cf 12,28)?». In altre parole, la richiesta ironica di Paolo è di invitare i corinzi a guardare alto. La conclusione del discorso carismatico s'innesta direttamente sul nuovo discorso di 1 Cor 13.

L'immagine della via è molto comune nella tradizione biblica, a partire dalla teologia esodica: la *via del deserto*, la *hālākā*, diventa infatti il simbolo più eloquente per parlare della via etica da seguire in ogni tempo. A Qumran, il simbolo assume valore dualistico, per l'influenza dei due spiriti del bene e del male. Da qui deriva quella dialettica tra via della vita e via della morte che si trova nella *Didachè* o *Dottrina dei Dodici Apostoli*, uno scritto di epoca subapostolica. Paolo non parla di una via che è da mettere a confronto con gli altri doni spirituali, ma come via «di eccellenza»,⁵ il carisma più alto e sintetico, l'amore sino all'estremo. Non si tratta di una via che conduce all'amore, ma dell'amore che è esso stesso quella via, qualitativamente superiore a tutti gli altri carismi.

vv. 13,1-3: L'amore è il fondamento della vita di discepoli. Se non c'è «amore» tutte le azioni – persino le più meritorie – non sono nulla!

L'essenza della vita del discepolo è di ritornare ogni volta a questo dono dall'alto e interrogarsi con verità circa il perché della propria azione. Se la risposta non dovesse essere «per amore», dovremmo subito mettere in crisi ciò che stiamo progettando di fare, quasi fosse un avviso di fallimento!

Le immagini usate da Paolo in questi versetti sono molto poetiche, non paradossali. Con più precisione sono discussi tre grandi carismi spirituali in relazione all'amore:

a) il carisma delle lingue, un carisma molto utile per poter comunicare in tanti modi e in tanti linguaggi l'uno diverso dall'altro (si pensi ad At 2!). Persino il dono delle lingue, senza amore sarebbe vuoto eco di bronzo o di cimbalo;

b) il carisma profetico con il dono della fede, della conoscenza e della scienza. Tutto questo apparato carismatico senza amore, darebbe come risultato il nulla;

c) il carisma della testimonianza, del condividere le proprie sostanze e persino di dare il proprio corpo (la variante più difficile dice «per vantarmi», la più facile «per essere bruciato»), se non lo facessi con motivazioni di amore, non mi gioverebbe a nulla. Solo l'amore vero, quello che Gesù ha vissuto sino all'estremo, può dare senso alle nostre decisioni di vita e ai nostri doni spirituali.

vv. 13,4-6: L'amore vero non è solo una questione istintiva e sentimentale. Ha bisogno di lunga formazione per essere in grado di *permanere* nella nostra esistenza. Le attitudini dell'amore nei vv. 4-6 e poi nelle quattro azioni del v. 7 hanno bisogno di lunghi tempi e di tanto addestramento perché ciascuno di questi atteggiamenti necessita di una domestichezza da conquistarsi giorno dopo giorno.

All'inizio di questo “decalogo” il soggetto ἀγάπη è ripetuto per tre volte: è il tracciato del numero divino a illuminare la mappa del mondo umano (quattro punti cardinale, cf al v. 7).

Si può discutere alcuni di questi atteggiamenti a motivo della difficoltà di traduzione, ma l'errore sarebbe di tradurre solo in base all'etimologia. È l'enciclopedia – ovvero anzitutto l'utilizzo nell'epistolario paolino, poi nel Nuovo Testamento, poi nelle Sacre Scritture in generale, e alla fine nel contesto della cultura greca del I secolo – a dare contenuto a ognuno di questi esempi di *virtù umane*. Bisogna riconoscere che soltanto l'ambiente in cui si vive è in grado di plasmare in profondità il nostro comportamento.

⁵ Il modismo καθ' ὑπερβολὴν è usato anche in Gal 1,13; 2 Cor 1,8; 4,17; Rm 7,13. In 1 Cor 12,31 ha quasi valore di aggettivo.

Do solo qualche rimando a testi paolini, neotestamentari o biblici per illustrare ciascuna delle virtù ricordate:

- μακροθυμῆ «l'amore è paziente»: cf Rm 2,4 (di Dio); 9,22 (di Dio); 2 Cor 6,6; Gal 5,22; Ef 4,2; Col 1,11; 3,12; 1 Tess 5,14; 1 Tim 1,16; 2 Tim 3,10; 4,2; ...
- χρηστεύεται «è benevolo»: Salmi di Salomone 9,6⁶ (*hapax*);
- οὐ ζηλοῖ «l'amore non è geloso»: Gal 4,17; At 7,9; 17,15; Gc 4,2; Gn 30,1; 37,11; Is 11,13;
- [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται «[l'amore] non millanta»: [*hapax biblico*] unica altra attestazione nelle opere dell'imperatore Marco Antonino V,5 (II sec. d.C.);
- οὐ φυσιοῦται «non si gonfia d'orgoglio»: 1 Cor 4,6. 18. 19; 5,2; 8,1; Col 2,18;
- οὐκ ἀσχημονεῖ «non agisce disonestamente»: 1 Cor 7,36; Dt 25,3; Ez 16,7. 22. 39; 23,29;
- οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς «non cerca il proprio interesse»: 1 Cor 10,24. 33; 2 Cor 12,14; Fil 2,21;
- οὐ παροξύνεται «non si adira»: At 17,16;
- οὐ λογιζεται τὸ κακόν «non tiene conto del male»: Zc 8,17;
- οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ «non gode dell'ingiustizia»: Rm 1,18; 2,8; 2 Tess 2,12.

Quanto all'ultima frase positiva che segue come avversativa il “decalogo” (συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ «ma si rallegra della verità»), essa è chiarita dai versetti citati per la frase precedente che offrono altri passi paralleli, ove Paolo istituisce l'antitesi tra il «godere dell'ingiustizia» e il «rallegrarsi della verità» (*hapax* come sintagma).

v. 13,7: Le quattro azioni seguenti sono i quattro punti cardinali del mondo guidato dall'amore: ciascuno di essi esprime in effetti un modo di essere che nella complementarità degli altri atteggiamenti costruisce un mondo rinnovato e antitetico all'attuale, anticipando il confronto che il v. 13 costruirà circa le tre cose che rimangono: fede, speranza e amore.

a) πάντα στέγει «tutto copre»: *στέγειν* potrebbe significare «coprire (con un velo di silenzio)» oppure «sopportare». Entrambi i significati potrebbero andar bene nel contesto. Visto lo stretto parallelo del secondo e terzo verbo (vedi *b-c*), si potrebbe supporre che anche per il primo e il quarto verbo vi sia sinonimia. Personalmente preferisco vedere un parallelo complementare rispetto al verbo del punto *d*).

b-c) πάντα πιστεύει «tutto crede», *πάντα ἐλπίζει* «tutto spera»: fede e speranza sono le due facce della medesima realtà (cf Eb 11,1) e nel Medio Giudaismo sono spesso unite (1 Mac 2,59. 61; Sir 2,6. 8s; Sal 77,22). Talvolta accanto a *πίστις* «fede» vi è *ὑπομονή* «sopportazione» (4 Mac 17,2. 4; 2 Tess 1,4; cf Ap 2,19), in quanto nella speranza biblica vi è sempre unito un registro di attesa e fiducia. Per questo si può avere anche l'endiadi *ἐλπίς* «speranza» e *ὑπομονή* «sopportazione» (1 Tess 1,3; Rm 5,4s; in entrambi i passi vi è soggiacente la triade fede-speranza-amore: Rm 8,25; 15,4);

d) πάντα ὑπομένει «tutto sopporta»: l'atteggiamento della «perseveranza/pazienza» è molto importante per la figura del credente secondo Paolo (cf Rm 2,7; 5,3s; 8,25; 15,4s; 2 Cor 1,6; 6,4; 12,12; Col 1,11; 1 Tess 1,3; 2 Tess 1,4; 3,5; 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tito 2,2; come verbo: Rm 12,12; 1 Tim 2,10. 12). Essa esprime la forza – attiva, non passiva! – di vivere la sofferenza e la fatica sotto la guida dello Spirito (cf Rm 5,3-4).

v. 13,8a: Propriamente la frase d'inizio del v. 8 appartiene allo sviluppo seguente (vv. 8-13) al cui centro sta la discussione della grandezza dell'amore in riferimento agli altri carismi e in riferimento alla fede e alla speranza. Rispetto a tutti i carismi, «rimangono queste tre realtà: la

⁶ «Verso chi sei benevolo (χρηστεύση), o Dio, se non verso coloro che invocano il Signore? Tu purifichi l'anima che è nei peccati quando essa li confessa e li riconosce perché noi e i nostri volti ci vergogniamo di tutte queste cose».

fede, la speranza e l'amore» (v. 13a). Rispetto alla fede e alla speranza «il dono più grande di tutti è l'amore» (v. 13b).

La traduzione del v. 8a deve quindi tenere conto del confronto che qui si apre. Il verbo *πίπτειν* «cadere» acquista dunque da questo contesto il senso di «scadere, venire meno». Mentre la conoscenza in questo momento storico è parziale e incompleta e sarà sopraffatto dalla perfezione della nuova creazione quanto è ora legato a questo stato di cose (profezia, dono delle lingue e scienza), l'amore non scadrà mai e mai verrà meno, perché è la vita stessa di Dio. E l'amore di Gesù ne è lo svelamento ultimativo.

VANGELO: Gv 13,31b-35

Per comprendere meglio il breve passo, bisogna inserirlo nel contesto di Gv 13; soprattutto senza quanto precede non è possibile capire le affermazioni che Giovanni pone sulla bocca del Maestro.

Dopo l'introduzione del v. 1 alla Pasqua di Gesù, Gv 13 inizia subito con la lavanda dei piedi (vv. 2-20), che – a seguito della resistenza posta da Pietro davanti al gesto di Gesù (vv. 6-11) – continua con un'istruzione di Gesù che interpreta il segno compiuto (vv. 12-15) e termina con ammonimenti circa la fedeltà degli inviati, il tradimento di uno «che mangia il pane con me» e infine l'annuncio del frutto di comunione che sgorga dalla fedeltà (vv. 17. 18-19 e 20).

La scena seguente (Gv 13,21-32) è dedicata a Giuda: Gesù ne annuncia il «tradimento» (vv. 21-22), Pietro fa cenno al «discepolo che Gesù amava» per conoscerne il nome (vv. 23-26a), Gesù compie verso Giuda un gesto che solo Giuda comprende; questi si alza dalla cena e se ne va (vv. 26b-30); e a questo punto inizia il passo liturgico odierno (vv. 30-31). Purtroppo è stato sottaciuto l'*incipit* del versetto. In esso l'evangelista annota il particolare più importante per comprendere le prime parole di Gesù, che si riferiscono proprio al tradimento di Giuda!

³¹ *Quando [Giuda] fu uscito, Gesù disse: «Ora si è manifestata la gloria del Figlio dell'uomo e Dio è stato glorificato in lui. ³² [Se Dio è stato glorificato in lui],^a Dio manifesterà la sua gloria in lui^b e la manifesterà subito».*

³³ *Figlioli, solo per poco sono ancora con voi. Voi mi cercherete e, come dissi ai Giudei: «Dove vado io, voi non potete venire», lo dico adesso anche a voi.*

³⁴ *Un comandamento nuovo do a voi, che vi amiate l'un l'altro; come io ho amato voi, così amatevi anche voi l'un l'altro.*

³⁵ *Se avete amore gli uni per gli altri, tutti riconosceranno che mi siete discepoli».*

L'introduzione della seconda persona plurale nel v. 33 e l'*incipit* di un nuovo discorso (*τεκνία* «Figlioli..., Figli miei...») confermano la cesura tra il v. 31-32 e 33-35. Il passo liturgico selezionato comprende infatti due segmenti distinti, il primo dei quali conclude la scena

^a Il testo fra parentesi quadre è molto incerto. È attestato da \aleph^2 A C² Δ Θ Ψ 0233, molti minuscoli, alcuni lezionari, versioni antiche e padri della chiesa. È invece omesso da \wp^{66} \aleph^* B C^{*} D L W, pochi minuscoli, molti lezioni ari e alcuni altri padri della chiesa.

^b Discussione aperta. *ἐν αὐτῷ* P⁶⁶ \aleph^* B H 1006, lezionari, Vetus Latina e alcuni manoscritti della Vulgata. *ἐν ἑαυτῷ* «in sé» \aleph^1 A D L W Δ Θ Ψ 0233, molti minuscoli, tra cui la maggioranza dei Bizantini. Ma è *lectio facilior*. Omette il pronome la versione etiopica.

dedicata a Giuda, interpretando quanto sta accadendo (vv. 30b-32). Il secondo segmento (vv. 33-35) è la chiave di volta per comprendere l'identità della comunità che (ri)nasce dalla Pasqua di Gesù.

vv. 30b-32: Gesù interpreta il senso del “tradimento” di Giuda, che è appena uscito dalla sala della cena. Ciò che Giuda ha tramato è ancora ignoto agli altri discepoli. Nella prima scena di questo capitolo, Gesù aveva parlato della sua scelta di amore «sino all'estremo» attraverso il segno della lavanda dei piedi. Ora le sue parole vogliono interpretare la *consegna* che Giuda ha ordito: Gesù accetta liberamente la sua morte, con la certezza che essa realizza pienamente il progetto del Padre, che non è la morte in croce, ma la gloria sua e del Padre insieme (cf Gv 1,14).

Gesù ha messo la sua vita liberamente nelle mani del nemico e del discepolo che non l'ha compreso, ma invece di screditarlo davanti agli altri discepoli, sembra davvero che il dialogo sia avvenuto in modo cifrato fra Gesù e Giuda perché gli altri non fossero in grado di capire. L'amore di Gesù che dona la sua vita per tutti gli uomini *ora* manifesta anzitutto la gloria del Padre, che è anche quella dell'Uomo pensato sin dall'inizio della creazione secondo l'immagine del Figlio di Dio.

Sin qui si è parlato della manifestazione dell'amore di Gesù e di Dio per l'uomo attraverso il gesto di Gesù di non punire nemmeno la mano del traditore, ma di lasciarlo agire nella sua piena libertà. Ora, nelle due frasi criticamente certe del v. 32, «*Dio manifesterà la sua gloria in lui e la manifesterà subito*», si parla della gloria manifestata da Dio nel gesto d'amore di Gesù stesso. È questo, del resto, il tema di tutto il Quarto Vangelo sino al momento della croce, quando il sangue e l'acqua fluiscono dal costato del Crocifisso.

Per questo, qui si tratta successivamente delle due glorie, che si confondono in una. La gloria/amore di Gesù si manifesta nel dono della sua vita, ed esprime l'amore di Dio per l'uomo; la gloria di Dio si manifesta nel dono dello Spirito, che avviene per mezzo di Gesù. Questo sarà l'amore ricevuto che risponde al suo amore dimostrato (1,16).⁹

vv. 33-35: Gesù ha offerto il segno di lavare i piedi ai suoi discepoli, per dire che l'amore da lui proposto consiste nel *servire* il fratello sino a dare la propria vita per lui. Trattando con Giuda, ha dimostrato che questo amore deve valere persino per il nemico, deve escludere ogni odio e violenza, perché l'amore vero è più forte dell'odio e della violenza e non può assumerne gli stessi mezzi. Ora eleva a principio primo, o meglio a *primo comandamento*, quanto ha già fatto e spiegato a parole.

Il tono si fa molto affettuoso, solenne e nello stesso tempo tragico, visto che si è ormai alla consumazione del tradimento. Le parole che Gesù sta pronunciando sono un *testamento*: gli rimane ormai poco tempo prima della definitiva dipartita. Anche nel Deuteronomio, il *primo comandamento* (cf Dt 6,4-9) è pronunciato da Mosè come un *testamento*, la vigilia della sua morte, «nel quarantesimo anno, l'undicesimo mese, il primo giorno del mese» (Dt 1,3) da quando Israele era uscito dalla casa di schiavitù, dall'Egitto. Questo contesto è decisivo anche per dare un contenuto corretto alla qualifica del comandamento di Gesù: in che cosa il suo comandamento è «nuovo»?

Comincio dalla frase detta ai Giudei e citata nel v. 33: essa è riferita al dialogo del cap. 8, e precisamente a Gv 8,21. Ora, nel cammino che Gesù deve percorrere per raggiungere il Padre

⁹ J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, p. 573.

si frappone la croce, non perché il Padre abbia bisogno della croce per perdonare il peccato del mondo, ma perché così può dimostrare la potenza del suo amore, che è in grado di trarre la gloria per il Figlio persino dalla croce e *nonostante* la croce. In questo cammino, tuttavia, almeno per ora, nessuno è in grado di accompagnarlo. In effetti, per il Quarto Vangelo, insieme alla Madre e ad altre donne sotto la croce sta solo il discepolo che Gesù amava, ovvero il discepolo ideale (Gv 19,26-27; cf anche 13,23; 18,15-16; 19,35), quello che, essendo corso con Pietro al sepolcro «il primo giorno dopo i sabati», per primo «vide e credette» (Gv 20,8). I discepoli reali, prima di comprendere e poter giungere ad amare come Gesù, hanno bisogno del dono dello Spirito, che sarà consegnato loro da Gesù stesso al momento della sua morte (Gv 19,30) e soprattutto la sera di quel «primo giorno dopo i sabati» (cf Gv 20,22). Per questo, tutti fuggirono fino a quando accolsero il dono dello Spirito. Ciò ci fa già intuire perché il comandamento di Gesù sia definito “nuovo”.

La gloria di Dio si è sempre manifestata come *hesed we'emet*, *χάρις καὶ ἀλήθεια*, «amore e lealtà» (cf Es 34,6; Gv 1,14; 13,33).¹⁰ La novità sta nel fatto che tale manifestazione della vita divina diventa qui comandamento per il discepolo. Ma attenzione: è un comandamento che non chiede nulla né per Gesù, né per Dio; l'unica richiesta riguarda il fratello («amatevi l'un l'altro»). Ci si aspetterebbe almeno una corrispondenza d'amore: “amatevi, perché io vi ho amato”. E invece, Gesù chiede amore per l'altro, esattamente come JHWH, secondo Is 5,1-7: l'attesa di JHWH era che Giuda-Israele rispondesse al suo amore con giustizia e diritto (*wajqaw l'mišpāt w'hinnēh mišpāh l'š'dāqā w'hinnēh š'āqā* «attendeva diritto ed ecco delitto, giustizia ed ecco ingiustizia»: Is 5,7b), l'attesa di Gesù è che il discepolo risponda con amore. Ma l'*ἀγάπη* «amore» giovanneo non è niente di meno della *š'dāqā* «giustizia» di Isaia; al contrario, ne è il suo pieno compimento.

La “novità” del comandamento di Gesù è che esso diventa praticabile non per la buona volontà o per un particolare impegno del discepolo, ma per il fatto che Gesù per primo ha amato noi così. Esattamente come l'amore di JHWH previene e rende possibile la risposta di Israele: «Ascolta, Israele! JHWH, nostro Dio, JHWH, uno! Amerai dunque JHWH tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua vita, con tutta la tua forza» (Dt 6,4-5). E come il primo comandamento per Israele è reso praticabile dal perdono e dal dono dello Spirito di JHWH (cf Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28), così il comandamento “nuovo” di Gesù, per diventare carne e sangue nella vita del discepolo, ha bisogno di Lui e del suo Spirito.

Giovanni ha collocato l'affidamento del comandamento “nuovo” tra la decisione fatale di Giuda (Gv 13,21-32) e la predizione del rinnegamento di Pietro (Gv 13,36-38), che boriosamente vorrebbe già «dare la sua vita per il maestro». In questa dislocazione narrativa, Matteo (26,26-30) e Marco (14,22-26) pongono la consegna dell'eucaristia. In realtà, la “novità” del comandamento sta proprio nel significato profondo della Santa Cena, del «fare quella Cena per diventare sua memoria, perché *«chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui»* (Gv 6,56). L'eucaristia è la via per assimilare l'amore di Gesù, che rimane presente con i suoi non solo come “modello” o come “ricordo”. Nell'eucaristia, Gesù

¹⁰ Ecco di seguito i passi della Bibbia Ebraica che contengono l'endiadi *hesed we'emet*: Gn 24,27. 49; 32,11; 47,29; Es 34,6; Gs 2,12. 14; 2 Sam 2,6; 15,20; 1 Re 3,6; Sal 25,10; 26,3; 40,11f; 57,4. 11; 61,8; 69,14; 85,11; 86,15; 89,15; 108,5; 115,1; 117,2; 138,2; Pro 3,3; 14,22; 16,6; 20,28; Is 16,5; Os 4,1; Mic 7,20; Zc 7,9. Più difficile è dare l'elenco dei passi presenti solo in greco, in quanto l'endiadi può apparire in forme diverse (ad es., *δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια*: Gn 24,27; 32,11; 1 Re 3,6; Tob 1,3; 12,8; 14,7; 14,8; Sal 14,2; 39,11; 44,5; 84,11f; 88,15; 95,13; 118,75. 138. 142. 160; 142,1; Odi 5,10; Pro 20,28; Sap 5,6; Zc 8,8; Is 11,5; Is 16,5; Is 26,2. 10; 45,19; 48,1; 59,14; 4,2; 2 Cor 6,7; Ef 4,24; 5,9; 6,14), oltre che come *χάρις καὶ ἀλήθεια* (Gn 47,29; Sal 83,12; Sap 3,9; Gv 1,14. 17; 13,33; Col 1,6; 2 Gv 3).

si ripresenta ai suoi e comunica ogni volta il suo Spirito. Ciò che è avvenuto la sera del «primo giorno dopo i sabati» (cf i racconti pasquali di Gv 20,19-29) continua ad avvenire in ogni eucaristia. Così la vita dei discepoli si trasforma progressivamente, perché amino l'altro – ogni altro, persino si rende nemico come Giuda! – con la misura con cui Gesù li ha amati.¹¹

Il discepolo è chiamato dunque ad assimilare la vita del suo Maestro: solo così gli diventa possibile *amare sino all'estremo καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς* «come/perché io ho amato voi» (v. 34b). Il senso di quel καθὼς «come/perché» è stato spiegato da Gesù con il segno della lavanda dei piedi e con gli ammonimenti a riguardo del modo di trattare Giuda. Questa è dunque la novità rispetto al *primo comandamento* di Deuteronomio: il modo di essere di Gesù, la misura del suo amore e il bisogno di «mangiare la sua carne e bere il suo sangue» per assimilare la sua decisione d'amore e rendere così possibile ciò che senza di lui continuerebbe a rimanere impossibile. Anche le «dieci parole» iniziano con ᾠνόκη Ἰηωὴ ἑλὸὴκᾶ... «Io Sono JHWH tuo Dio...» e terminano con רֵעֵךְ «il tuo prossimo»; le «dieci parole» conoscono bene che non è possibile separare l'amore di Dio e l'amore del prossimo, come afferma la 1 Gv 4,19-21:

Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. Se uno dice: «Io amo Dio» e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello.

La novità del comandamento sta dunque nel fatto che l'amore di JHWH si è rivelato in Gesù ed in una misura straordinaria e sublime. Questo è il comandamento di Gesù: essere assimilati al suo amore per mezzo dell'eucaristia e amare come lui senza limiti, sino all'estremo. Se la misura dell'amore rimane il proprio «io», presto crolla. Se la misura dell'amore è il donarsi di Gesù sino all'estremo (εἰς τέλος), allora si potrà veramente comprendere qual è il bene che l'altro mi sta chiedendo.

Lo stile di amore dei discepoli di Gesù non sarà quindi caratterizzato da stravaganze; al contrario, sarà invece facilmente riconoscibile da tutti e proprio per questo la comunità dei discepoli può diventare fermento per un progetto di umanità rinnovata dallo Spirito, che attua la volontà del Padre in questo mondo.

PER LA NOSTRA VITA

1. Il contenente è solidale con il contenuto. Quest'ultimo è generalmente un fluido, e ciò unisce i simbolismi acquatici dell'intimità allo schema della via percorsa dagli alimenti per essere assimilati. L'atto della discesa digestiva e lo schema dell'inghiottimento che sfocia negli archetipi dell'intimità sottendono a una certa parte del simbolismo mistico (*registro notturno*, nel linguaggio archetipologico di G. Durand¹²). Infatti l'atto alimentare e la comunione alimentare sono i prototipi naturali del processo di doppia negazione dell'inghiottimento: la masticazione è negazione aggressiva dell'alimento vegetale o animale, in vista non di una distruzione, ma di una transustanziazione.

L'alchimia l'ha compreso bene, ed anche le religioni che utilizzano la comunione alimentare ed i suoi simboli. Ogni alimentazione è una *transustanziazione* – in senso generale simbolico, non in senso preciso teologico. L'interiorizzazione aiuta a postulare una interiorità. L'affermazione della sostanza, della sua indistruttibile intimità sussistente al di là degli accidenti, non può avvenire che attraverso la presa di coscienza dell'assimilazione

¹¹ Si veda un approfondimento di questo simbolismo al punto 1 delle citazioni «Per la nostra vita», p. 13.

¹² Cf G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, a cura di E. CATALANO (La Scienza Nuova 12), Edizioni Dedalo, Bari 1972.

digestiva. Il «succo», il «sale» sul tragitto metafisico dell'essenza non è che rappresentazione immaginata dell'intimo, del principio attivo che sussiste nell'intimità delle cose.

Per questo, la letteratura biblica è ricca di pasti che concludono un patto o la stipulazione di un'alleanza. Penso, ad esempio, al pasto rituale che conclude il patto tra Giacobbe e Labano (Gn 31), ovvero tra figli di Israele e figli di Aram. Oppure al pasto che conclude l'alleanza bilaterale per eccellenza, quella del Sinai (Es 24), quando gli anziani insieme a Mosè salgono presso il monte, e sul monte mangiano e bevono, sanzionando in questo modo l'impegno del patto (Es 24,11). Penso anche alla Pasqua, che è consumazione totale dell'agnello che viene ucciso: la legislazione di Esodo 12-13 sottolinea proprio questo aspetto, che cioè l'agnello dev'essere mangiato completamente dalla famiglia, dal nucleo familiare, e se per caso qualcosa avanzasse dev'essere bruciato, perché tutto sia consumato e assimilato, in segno di risposta e come simbolo di alleanza.

E vorrei ricordare anche un caso del tutto particolare, in cui il simbolo della consumazione assume un'ulteriore valenza: quando Eliseo decide di seguire Elia (1Re 19,19-21), la sua decisione è siglata da un pasto con tutto il clan; Eliseo cuoce la carne del suo paio di buoi con gli attrezzi da lavoro. In questa condivisione con il suo clan, vi è anche il saluto e l'abbandono definitivo della famiglia, in vista della fondazione di una nuova fraternità, che è istituita mettendosi al servizio di Elia.

Si noti la presenza del *fuoco* in tutti questi contesti, il fuoco usato per preparare il cibo. In questo caso, il fuoco non è elemento di purificazione, ma è esso stesso elemento *sacrificale* per eccellenza, in quanto *distrugge* il sacrificio oltre che *trasformarlo*. Il caso estremo è quello dell'olocausto, ovvero un sacrificio che consuma *totalmente* con il fuoco la vittima, a differenza del sacrificio di comunione in cui solo le parti grasse e le viscere sono bruciate, mentre la carne è condivisa tra i sacerdoti e gli offerenti.

Il particolare ricordato nel contesto della legislazione pasquale è molto significativo: ciò che non viene mangiato, deve essere consumato dal fuoco. In un certo modo, ogni rito legato al «fuoco nuovo» o al cambiamento del fuoco occupa il ruolo di un rito di passaggio, di un rito che permette l'emergenza della fase nuova del ciclo.¹³

2. Sappiamo a malapena mantenere la parola data.

Promettere già è improbo. Il tempo non è nostro.

E la promessa è una sfida al tempo.

Quale addio umano si radica come promessa per l'altro?

I nostri addii stanno sotto il segno dello strappo, della cesura.

Poi l'assenza.

Gesù è tessitore di una promessa radicalmente differente,
di un addio che promette la sua presenza.

La sua identità di Figlio amato dal Padre,
che cammina verso la morte per amore,
squarcia il tempo per restituirlo ai "suoi figli"
carico di una sfida nuova.

Dove cercarlo, dove ritrovarlo e riconoscere il suo addio come una promessa?

«Vi do un comandamento nuovo:

¹³ G. BORGONOVO, «Venite, mangiate il mio pane e bevete il vino che ho preparato per voi» (Pro 9,5). Analisi simbolica di un tema biblico», in *Mangiare la bellezza. Teologia e saperi a confronto*, a cura di S. BIANCU (Teologia e Saperi), Cittadella Editrice, Assisi 2006, 19-39: pp. 25-26.

che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati».
L'Assenza si ripropone come inedita presenza dell'Amore suo. In noi.
A malapena sappiamo intendere cosa significa,
giorno dopo giorno, inciampando nelle realtà che non vorremmo incontrare,
veniamo istruiti
che solo Lui può renderci capaci di quanto comanda.
Nel tempo, anche i gesti e le parole dicono questo amore.
Non sempre ne siamo consapevoli.

L'amore fraterno:
parola usurata e usurpata, profanata anche,
ma sempre rigenerante ogni relazione che si dica umana.
Sfida al tempo.
Sfida alla morte.
Nella fede.
Nella forza del suo Spirito donato senza misura.¹⁴

3. Nel pro-mettere è allora immanente un significato che trascende la sola dimensione del mandare-avanti. [...] È qui all'opera, infatti, il significato del com-promettere, che si traduce come responsabilità con e per l'altro nel mandare avanti la relazione in quanto tale. [...]

La paradossale forma del compimento di sé si dà in questo deliberato ricoinvolgersi in un cammino comune con l'altro, cosicché la comunicazione sfocia in una condivisione ove quel che è scambiato non si perde, ma si moltiplica e s'invera. [...] È implicato il compimento comunicativo della libertà.

La promessa è la risorsa essenziale grazie alla quale è possibile imparare a sperare. Credo che a noi siano dischiuse possibilità di senso e di verità anche e proprio perché, con la promessa sperimentiamo un compimento che trasfigura la nostra finitezza, facendone una grazia anziché una maledizione.¹⁵

4. Il rapporto dei due corpi potrebbe essere la sintesi cosciente di tutti i rapporti dell'universo. Il sesso è un elemento di tutta la creazione. Anche gli astri e le stelle si accoppiano, anche i fiori si accoppiano, come tutti gli animali e i volatili del cielo e i pesci del mare. Ma solo il rapporto dei due esseri umani è il momento cosciente: la sintesi finalmente raggiunta. Non per nulla Adamo significa "terra che pensa"; è il momento del desiderio della ricerca e dell'invocazione, può essere precisamente questo momento cosmico del *volere*, e non solo del *sentire*: del *sapere* di amare, del *sapere* di donarsi. *Sapere* che la completezza di te stesso è nell'altro, nel "perdersi" nell'altro. E questo comincia ad essere segno di qualche cosa di ancora più grande.

Perciò il sesso non basta. Esso segna appena un inizio del gioco di Dio nell'universo; e si dica pure un inizio necessario e santo, anche se non indispensabile. Infatti, voi potete certo accoppiarvi e tuttavia essere soli, in solitudini astrali. Che vuol dire: se non è altro a fondere, i due cuori non si fondono mai. L'amore è altro, che viene da oltre il sesso e va oltre. Il sesso è "fare all'amore", non "essere l'amore". Perciò si dovrebbe dire che non si può fare all'amore

¹⁴ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁵ R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Prefazione di E. BIANCHI (Orizzonti Nuovi), Cittadella Editrice, Assisi 1996, 2009², pp. 101-103.

senza essere amore. Come non si può dare la gioia se non si ha gioia. Per questo abbiamo premesso fin dall'inizio che "l'amore è da Dio e chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio".

È così che il rapporto diventa umano in tutta la sua pienezza, perciò può diventare simbolo e immagine dell'amore divino, della divina comunione. Non a caso i simboli dell'amore divino, secondo la Bibbia, sono l'Alleanza che è appunto un patto d'amore tra Dio e Israele, tra Dio e l'umanità. Non a caso l'incarnazione è chiamata e celebrata come festa di nozze; e festa di nozze è il rapporto d'amore tra Cristo e la sua chiesa; un invito a nozze l'ingresso al Regno; nozze eterne la visione beatifica, l'ultima estasi.

Tutto questo è rappresentato nella Bibbia da un rapporto d'amore, il più libero e il più umano che sia mai stato cantato.

«L'amore non dà nulla fuorché se stesso, e non conosce nulla se non da se stesso. L'amore non possiede né vorrebbe essere posseduto; poiché l'amore basta all'amore» (K. GIBRAN, *Il profeta*). Non per nulla nel Cantico dei Cantici abbiamo l'uomo e la donna che parlano con pari libertà, quasi che dica anche la donna all'uomo: "Carne della mia carne, vita della mia vita".

Continua ancora *Il profeta* (Gibran): «quando amate non dovete dire: Ho Dio in cuore, ma piuttosto io sono in cuore a Dio. E non crediate di condurre l'amore, giacché se vi scopre degni esso vi conduce».

A dire infatti: "Io ho Dio in cuore", si rischia di fare un Dio su misura dell'uomo, non l'uomo su misura di Dio: il rischio di impicciolire ogni cosa, il rischio di rovinare. Ma se tu dici: "Io sono in cuore a Dio" è allora che sei naufragato nell'infinito, fatto grande come Dio, riempito solo della sua inesauribilità.¹⁶

5. Siccome le mie immense aspirazioni erano per me un martirio, mi rivolsi alle lettere di San Paolo, per trovarvi finalmente una risposta. Gli occhi mi caddero per caso sui capitoli 12 e 13 della Prima Lettera ai Corinzi, e lessi nel primo che tutti non possono essere al tempo stesso apostoli, profeti e dottori e che la Chiesa si compone di varie membra e che l'occhio non può essere contemporaneamente la mano. Una risposta certo chiara, ma non tale da appagare i miei desideri e di darmi pace.

Continuai nella lettura e non mi perdetti d'animo. Trovai così una frase che mi diede sollievo: «Aspirate i carismi più grandi. E io vi mostrerò una via migliore di tutte» (1 Cor 12,31). L'apostolo infatti dichiara che anche i carismi migliori sono un nulla senza l'amore, e che questo medesimo amore è la via più perfetta che conduce con sicurezza a Dio. Avevo trovato finalmente la pace.

Considerando il corpo mistico della Chiesa, non mi ritrovavo in nessuna delle membra che San Paolo aveva descritto, o meglio, volevo vedermi in tutte. L'amore mi offrì il cardine della mia vocazione. Compresi che la Chiesa ha un corpo composto di varie membra, ma che in questo corpo non può mancare il membro necessario più nobile. Compresi che la Chiesa ha un cuore, un cuore bruciato dall'amore. Capii che solo l'amore spinge all'azione le membra della Chiesa e che, spento questo amore, gli apostoli non avrebbero più annunziato il Vangelo, i martiri non avrebbero più versato il loro sangue. Compresi e conobbi che l'amore abbraccia in sé tutte le vocazioni, che l'amore è tutto, che si estende a tutti i tempi e a tutti i luoghi, in una parola, che l'amore è eterno. Allora con somma gioia ed estasi dell'animo gridai: O Gesù, mio amore, ho trovato finalmente la mia vocazione. La mia vocazione è l'amore. Sì, ho trovato

¹⁶ D.M. TUROLDO, *Amare* (Nuovi Fermenti 5), San Paolo, Cinisello Balsamo MI 1983, 1994¹⁷, pp. 42s.

il mio posto nella Chiesa, e questo posto me lo hai dato tu, o mio Dio. Nel cuore della Chiesa, mia madre, e io sarò l'amore e in tal modo sarò tutto e il mio desiderio si tradurrà in realtà.¹⁷

¹⁷ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux 1957, pp. 227-229.