

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Qualche osservazione per introdurci al tema della Liturgia della Parola di oggi, imperniata sul simbolo dell'amore monogamico.

1) Il simbolismo dell'amore monogamico riesce ad esprimere il senso profondo della *conoscenza* che intercorre tra i due partner. Il linguaggio dell'amore è assunto per significare il dialogo tra l'umano e l'abisso di Dio, ma nello stesso tempo dà all'amore umano un'*abissalità* teologica imprevista.

Lo stesso vocabolo ebraico *jāda'* copre l'intera gamma di esperienze di conoscenza dell'uomo e della donna: dalla profondità del rapporto affettivo all'unione carnale. Esso permette di esprimere l'intero arco di esperienza attraversato da un uomo e una donna che si uniscono con un patto matrimoniale. Così si definisce in modo inedito il tipo di conoscenza di cui si parla. Non una conoscenza intellettualistica, non un semplice "saper cosa fare" moralisticamente inteso, ma una conoscenza globale e totalizzante, quale la *b'rit* esige.

S. Giovanni della Croce esprime così l'esperienza di conoscenza (da *Llama de amor viva*):

*O lampade di fuoco,
nel cui vivo splendore
gli antri profondi dell'umano senso,
che era oscuro e cieco
con mirabil valore
al lor Diletto dan luce e calore!*

2) Si tratta di simbolismo *coniugale*, non semplicemente *sessuale*: è in gioco dunque la persistenza del legame in una *storia*, al di là del momento d'incontro. Anche se separati dal tempo o dallo spazio, anche nella grigia quotidianità, rimane l'amore tra i due partner.

L'amore coniugale permette davvero di descrivere una dialettica di *b'rit* tra Israele e JHWH, tra l'umanità e Dio, nella cornice drammatica della storia. Tale simbolismo è storico, perché richiama il *passato* del primo incontro, con gli inizi eccedenti del momento dell'innamoramento e del «principio». Per Israele, il deserto come il tempo del puro amore. Quando ormai Israele è sedentario in Canaan, deve ripensare alla gioia dell'amore puro come in passato, ponendo piena fiducia in JHWH, l'unico in grado di assicurare prosperità e benessere. È la vita di fede vissuta nella dimensione dell'attesa di Dio, con l'amore della ragazza che non osa fare *avance*, ma che toglie ogni ostacolo perché l'incontro possa avvenire presto.

Il simbolismo dell'amore monogamico prospetta poi un *avvenire*, perché l'infedeltà o la durezza di cuore ha da essere superata. I figli incarnano il domani: se la coppia sposa-sposo parla delle relazioni passate, sarà il ritorno dei figli o l'accusa dei figli alla madre a fare in modo che la separazione tra JHWH e Israele sia soltanto una fase interlocutoria.

Questo simbolismo permette dunque di dare vigore espressivo alla concezione lineare della storia, tipica del pensiero profetico: al di là della catastrofe o della punizione la storia

tra Israele e JHWH non è mai interrotta, ma continua, come dopo la conciliazione tra due sposi dopo una momentanea separazione.

3) La relazione coniugale, proprio perché è una *relazione* vitale, implica la totalità della vita, con un intreccio paradossale tra “presenza” e “assenza”, prossimità e distanza, immanenza e trascendenza... Non per questo il legame viene meno: lo sposo fa tutto per la sposa, eppure non sta sempre con lei. Così è l'amore tra i partner di questa singolarissima *b'rit*: Israele e JHWH.

Anzi, la risposta che l'amata (Israele) deve dare a colui che l'ha chiamata all'amore è la giustizia, ovvero la corretta impostazione dei rapporti sociali per l'altro (cf Is 5). Amore di Dio e amore del prossimo sono già strettamente vincolati nel simbolismo dei profeti. Viene istituito questo originale triangolo d'amore: JHWH ama Israele, perché Israele lo riami con la risposta della giustizia, amando l'altro. Una tale profondità è espressa proprio dall'amore monogamico, perché l'immanenza e la trascendenza, la lontananza e la presenza, la presenza intesa come il desiderio di colui che è assente e permane anche nel momento della lontananza, si dà proprio nel rapporto coniugale. E la presenza che rimane, come coinvolgimento pieno per amare l'altro, si dà – attraverso il rapporto coniugale – nei figli: i due amano i figli.

4) Il *Cantico dei Cantici* mostra che l'amore cantato non è propriamente colto nel momento del *principio*, che rimane per noi inaccessibile, ma nel momento della *fedeltà* e del *ricominciamento*. Il che sta a dire il carattere secondo o penultimo del nostro essere simboli, in relazione a Dio. Soltanto per Dio è disponibile lo *'alep* e il *taw*, capace di porre in essere quell'amore che rimanda al simbolo originario dell'amore divino. Monogamia e monoteismo sono una scintilla unica, *ab aeterno* fondata sull'unicità dell'amore divino.

Ciò spiega anche la profondità del simbolismo dell'amore monogamico, che diventa così un linguaggio capace di esprimere l'esperienza più profonda della vita “in Dio” e della “ricerca di Dio”, perché «*amore è davvero forte come morte, gelosia è tenace come Še'ol*» (Ct 8,6). I mistici ce lo hanno dimostrato nel loro modo di interpretare e assumere il *Cantico*.

D. Bonhoeffer l'ha ben compreso. E così ha scritto all'amico Eberhard:

«È però il pericolo di ogni profondo amore erotico che per esso si perda, vorrei dire, la polifonia della vita. Intendo questo: Dio e la sua eternità vogliono essere amati con tutto il cuore, non in modo che ne risulti compromesso o indebolito l'amore terreno, ma in certo senso come *cantus firmus*, rispetto al quale le altre voci della vita suonano come contrappunto. Uno di questi temi contrappuntistici, che hanno la loro piena autonomia, e che sono tuttavia relazionati al *cantus firmus*, è l'amore terreno. Anche nella Bibbia c'è infatti il *Cantico dei cantici*, e non si può veramente pensare amore più caldo, sensuale, ardente di quello di cui esso parla (cf Ct 8,6!); è davvero un bene che faccia parte della Bibbia, come contrasto per tutti coloro per i quali lo specifico cristiano consisterebbe nella moderazione delle passioni (dove esiste mai una tale moderazione nell'Antico Testamento?). Dove il *cantus firmus* è chiaro e distinto, il contrappunto può dispiegarsi col massimo vigore. Per parlare con il Calcedonense, l'uno e l'altro sono «divisi eppure indistinti», come lo sono in Cristo la natura divina e la natura umana».¹

¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, a cura di CHR. GREMMELS - E. & R. BETHGE, in collaborazione con I. TÖDT, Traduzione dal tedesco di A. GALLAS - M. ZANINI, Edizione italiana a cura di A. GALLAS (Biblioteca di Cultura 19 = Opere di Dietrich Bonhoeffer. Edizione critica 8), Editrice Queriniana, Brescia 2002, 411.

LETTURA: Gn 2,18-25

Vi sono diverse ragioni per leggere Gn 2-3 *unitariamente*: l'uso caratteristico del duplice nome divino JHWH 'ēlōhîm ; il giardino di 'ēden , con il duplice albero della vita e del conoscere bene e male (2,17; 3,5; 3,22); la ripetizione del comandamento e della pena comminata per la sua eventuale trasgressione; la nudità e la vergogna (2,25 e 3,7); i personaggi in scena: Dio, l'uomo, la donna e gli animali / serpente. Tuttavia, in questa relazione tra Gn 2 e 3, si scopre anche una *struttura dialettica*, sottolineata da diversi elementi: Gn 3,1 è il tipico inizio di un nuovo racconto; il serpente (nāḥāš) non compariva nel primo movimento, se non genericamente, nel novero di tutti gli altri animali; in Gn 2 è Dio solo ad agire e a parlare, mentre in Gn 3 prendono la parola tutti gli attori in scena; la maledizione è presente solo nella seconda parte del racconto, dando ad esso una tonalità cupa, che crea un forte contrasto con il quadro positivo di Gn 2.

Quanto alla struttura compositiva, si noti anzitutto la particolarità di Gn 2,10-14: questi versetti interrompono la narrazione lineare, iniziata dopo le subordinate di 2,4b-6. Potremmo definirli, con la nostra terminologia tipografica, una nota a piè pagina: una nota geografica, nello stile sapienziale, con valore teologico, perché i «quattro» fiumi indicano la pienezza cosmologica delle acque del giardino, e quindi la sua piena fecondità e benedizione.

Dopo l'introduzione con frasi subordinate del tipo «quando-non-ancora» (vv. 4b-6), vi è una prima sequenza di verbi di azione, il cui soggetto è Dio: v. 7: plasmò (wajjîšer), soffiò (wajjippah); v. 8: piantò (wajjîṭṭa), collocò (wajjāšem); v. 9: fece germogliare (wajjašmah); v. 15: prese (wajjiqqah), pose (wajjannihēhū). È il *settenario* della perfezione dell'opera divina, interrotto solo dalla descrizione dei quattro fiumi. A questi sette verbi, si aggiunge, come ottavo elemento eccedente, il dono del comandamento nei vv. 16s (wajšaw).

Con il v. 19 inizia una seconda sequenza di verbi di azione, preceduta nel v. 18 da un «pensiero» di Dio (wajjō'mer), che esprime il significato dell'opera appena creata, «l'umanità»: v. 19: plasmò (wajjîšer), condusse (wajjābē); v. 21: fece scendere (wajjappēl), tolse (wajjiqqah), rinchiuse (wajjisgōr); v. 22: plasmò (wajjīben), condusse (wajbē'ehā). È il secondo *settenario* delle azioni divine; il primo narrava la creazione dell'«umanità» ('ādām) dalla «madre terra» ('ādāmā). In esso s'inseriscono però tre azioni dell'uomo: 1) l'attribuzione del nome agli animali; 2) il sonno; 3) e alla fine, come prima parola esplicita dell'uomo, l'esclamazione di fronte alla donna.

Questo secondo settenario è stilato in due movimenti paralleli, che sottolineano la vittoria sulla solitudine e, soprattutto, la singolarità della relazione maschio-femminile:

v. 18a:	$\text{lō-tōb hējōt hā'ādām l' baddō}$	
v. 18b:	gli voglio fare 'ezer k'negdō	v. 20b: $\text{welā'ādām lō-māšā' 'ezer k'negdō}$
v. 19a:	wajjîšer	v. 22a: wajjīben
	wajjābē	v. 22b: wajbē'ehā
v. 20:	wajjiqrā	v. 23b: jīqqārē

Il duplice movimento si conclude con il commento eziologico ('al-kēn : v. 24) – come una voce fuori campo – con la duplice notazione circa la nudità e la mancanza di vergogna. I vv. 24s potrebbero quindi essere considerati il riconoscimento positivo del narratore per la riuscita dell'opera di Dio.

Con il capitolo 3, inizia la seconda pala del dittico, un inizio chiaramente segnato in ebraico dalla frase nominale del v. 1: *w^han-nāḥāš*. Il capitolo si sviluppa entro l'inclusione dei vv. 5b e 22, con il tema di “diventare come dèi”, nel conoscere bene e male, ed è strutturato dalla sequenza narrativa delitto-castigo, intrecciata con lo schema processuale.

I vv. 1-8 descrivono il *delitto* e le sue conseguenze. È una narrazione abilmente costruita, per evidenziare il contrasto con il quadro positivo del capitolo precedente. Si vedano, in particolare:

- la paronomasia tra *‘ārûm* «astuto», attributo del serpente (3,1), e *‘ārûmmîm* «nudi», attributo che esprime la condizione dell'uomo e della donna (2,25);
- il comandamento di 2,16s, che viene ripreso in 3,4s, ma stravolto;
- il tema della nudità-vergogna, che è ripreso, ma con valore opposto (cf la correlazione del pronome *šⁿēhem* in 2,25 e 3,7s).

Nel dialogo tra il serpente e la donna (vv. 1-5), che è un finissimo capolavoro di analisi psicologica, il narratore non parla più di Dio come JHWH *’ēlōhîm*, ma solo di *’ēlōhîm*. In questo caso, si potrebbe meglio tradurre in modo astratto: la divinità. Si tratta infatti della proposta alternativa a quella del Dio vivo e vero.

E dopo il dialogo, senza alcun morboso indugio, con brevissimi tratti, il narratore espone la trasgressione (v. 6) e le sue conseguenze (vv. 7-8).

Nei vv. 9-19 vi è anzitutto l'istruzione del *processo*, con la convocazione delle parti, l'istruttoria preliminare e l'interrogatorio (vv. 9-13). Manca la parte del dialogo tra Dio e il serpente. Il dialogo di Dio con la donna e con l'uomo ruota attorno ai simboli della nudità, quale esito della nuova conoscenza, e del “mangiare”, come oggetto formale del comandamento che ingiungeva di “non mangiare”.

A seguire, poi, vi sono tre sentenze parallele e contemporanee, pronunciate da Dio contro il serpente, la donna e l'uomo. Nell'insieme, quindi, il dialogo processuale ha un andamento simmetrico:

vv. 9-12:	interrogatorio dell'uomo
v. 13:	interrogatorio della donna
vv. 14s:	sentenza per il serpente
v. 16:	sentenza per la donna
vv. 17-19:	sentenza per l'uomo

Chiuso il processo, nei vv. 20-24 sta l'*esecuzione* della sentenza. Si tratta di versetti complessi e compositi, un vero e proprio crogiolo di elementi mitici eterogenei, segno evidente della ricca tradizione soggiacente. Sono ormai mitemi lessicalizzati, che il narratore mostra tuttavia di utilizzare con abilità, per condurre a termine il suo racconto: si veda, ad esempio, il v. 20, in cui la donna è presentata quale *ḥawwâ*, «madre di ogni vivente». In tale conclusione sono assegnati nuovi ruoli: *ḥawwâ* – ovvero il datore di vita – non è il serpente,² ma la donna, in quanto tramite della benedizione divina. La generazione è un segno della benedizione divina che supera il baratro della morte.

L'accumulo di tali elementi ha la funzione di chiudere l'arco narrativo iniziato con il cap. 2: temi quali “divenire come dei”, “conoscere bene e male”, “morte e albero della vita”, “esclusione dal giardino” sono coerenti con la trama di racconto tessuta in queste pagine.

In conclusione, questa è dunque la struttura di superficie di Gn 2,4b-3,24:

² In talune lingue semitiche *ḥawwâ* designa il serpente: cf l'antico aramaico *ḥwh*, l'aramaico palestinese *ḥiwjâ* e il mandaico *ḥewjâ*.

A. *il progetto di JHWH Dio sull'umanità* (2,4b-25)

a. vv. 4b-9. 15-17: la relazione dell'umanità con JHWH Dio e la terra-giardino
+ vv.10-14: nota geografica sulle acque del giardino

b. vv. 18-25: la relazione dell'uomo con la donna

B. *La risposta dell'umanità: il "delitto" e le conseguenze* (3,1-8)

B'. *La reazione di JHWH Dio: il processo e il "castigo"* (3,9-19)

A'. *Esecuzione / conclusione: nuove relazioni dell'umanità* (3,20-24).

¹⁸ Poi JHWH Dio disse:

– Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un alleato all'altezza.

¹⁹ Allora JHWH Dio plasmò dal terreno ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome.

²⁰ Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvagge, ma non si trovò per l'uomo un alleato alla sua altezza. ²¹ Allora JHWH Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. ²² JHWH Dio plasmò una donna con la costola che aveva tolta all'uomo e la condusse all'uomo.

²³ E l'uomo disse:

– Questa volta ella è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa.

La si chiamerà moglie (*'iššâ*) perché da suo marito (*mē'îšāh*) è stata tolta.

²⁴ Perciò il marito abbandona suo padre e sua madre e si unisce a sua moglie e i due diventano una cosa sola.

²⁵ E tutt'e due, l'uomo e la sua donna, erano nudi, ma non ne provavano vergogna.

La struttura di Gn 2,18-25 ha mostrato una duplice scena parallela e progressiva: la donna è più di tutte le altre creature ed è alla pari dell'uomo, «un'alleata alla sua altezza» (*'ezer k'negdô*).³ È così istituita la terza relazione fondamentale per l'umanità, quella maschio-femminile, dopo aver parlato in Gn 2,4b-17 delle relazioni JHWH *'ēlōhîm*-umanità e terra-umanità.

I vv. 18-20, racchiusi entro l'inclusione tematicamente dominante e già ricordata, parte da un pensiero di Dio, espressione di una convinzione molto diffusa in tutta la tradizione biblica, specialmente tra i saggi: «Non è bene / bello (*tôb*) che l'umanità sia sola»,⁴ perché l'umanità è stata fatta per la comunione. Ha senso la solitudine di Elia, in quanto ricerca del Dio vivo e vero (cf il ciclo di Elia in 1 Re 17 – 2 Re 2); ha senso la solitudine di Geremia (Ger 16,1-9), come prolessi di quanto sta accadendo a Giuda con l'abbandono di Dio:

³ In Tob 8,6 il sintagma è tradotto con *βοηθὸν... στήριγμα* «aiuto e sostegno». Vorrei sottolineare l'analogia con Gn 1,26ss: anche nel racconto P vi è una decisione esplicita di Dio per fare l'umanità quale partner di un rapporto libero e responsabile, un partner verso cui rivolgersi e dialogare (1,28) ed anche là questa volontà esplicita viene illuminata dal rapporto interpersonale maschio-femminile (cf 1,27).

⁴ Si ricordi, ad es., la riflessione di Qo 4,9-12.

l'essere umano può vivere *solo*, a patto di vivere una comunione più grande della sua solitudine.

La relazione comunione dell'uomo non può essere sostituita dalle cose della creazione, nemmeno dagli animali, che pure hanno una *nepeš hajjâ*: l'essere umano ha bisogno di un «alleato». Anche gli animali sono stati formati dalla terra come l'uomo, sono esseri viventi come lui, ma non sono «alleati alla sua altezza» (*ezer k'negdô*); eppure mantengono un significato positivo per l'umanità, un significato che si manifesta nel «dare loro un nome». È quanto dice in linguaggio più astratto e formale Gn 1,26. 28: è un «dominio» razionale sugli animali e sul mondo, che gli conferisce ordine; non invece una manifestazione di potenza e di forza.

Nella «classificazione» degli animali si esplicita un altro tratto sapienziale del nostro racconto: l'umanità è presentata come un saggio che elenca enciclopedicamente le cose create, con un'attività squisitamente sapienziale (cf 1 Re 5 e Gb 38). Si esprime così l'origine del linguaggio umano non come semplice scoperta di suoni esteriormente percepibili, ma come interiore inclinazione a comprendere, conoscere e interpretare mediante la parola. Anche questo non basta per trovare un aiuto alla pari. A. Dillmann ha sintetizzato in modo lapidario il v. 20b:

Schöner kann in der Kurze die Hoheit der Menschennatur nicht veranschaulicht werden (Così in breve l'elevatezza della natura umana non poteva essere spiegata in modo più bello).

Nella ripresa parallela dei vv. 21-24, il colorito mitico si fa sentire in modo evidente. Non si deve interpretare questo come un'ingenuità, ma come allusività del simbolo, che così esprime la parità e l'uguaglianza tra essere maschio o femmina.

Il sonno profondo che Dio fa cadere sull'uomo (*tardēmâ*) ricorda il sonno di Abramo di Gn 15,12, di Elifaz in Giob 4,13, di Saul in 1Sam 26,12 o di Gerusalemme in Is 29,10: è il sonno che vieta all'uomo di vedere *in actu* il Creatore e di scorgere il segno divino mentre esso si compie.

Dio agisce estraendo una «costola» (*šela*). È un indizio prezioso per decifrare il collegamento culturale del nostro autore. Il perché si sia scelta la costola va cercato nella filologia e soprattutto nella mitologia.

Diamo anzitutto una risposta filologica, sulla scia di J. B. Pritchard. In sumerico il segno ideografico 𒀭 TI, che originariamente era disegnato come una freccia, ha il valore semantico di «freccia», «vivere, vita, vivente» e «costola».

Ma la risposta filologica è sostenuta dalla mitologia. La filologia esprime la possibilità della relazione vita / costola, mentre il motivo obiettivo della relazione è sedimentato nel racconto mitico. Il mito cui siamo rimandati è *Enki e Ninḫursag*, un mito del paradiso come lo aveva titolato S.N. Kramer. A seguito di una maledizione di Ninḫursag, Enki cade ammalato e gli Anunnaki, i grandi dèi, siedono nella polvere, finché la volpe entra in scena con il desiderio di liberare Enki dalla malattia, riportando da lui Ninḫursag. Ella ritorna e pone Enki nella sua vulva, domandandogli dove senta dolore. Tra le parti doloranti c'è anche la costola (ll. 240-278). Per la guarigione di ciascun membro malato Ninḫursag ha pensato di far nascere un dio o una dea. A proposito della costola, vi è il seguente dialogo:

- Cos'è che ti fa (ancora) male, fratello mio?
- Le costole mi fanno male!

– Ebbene! Creo per te la dea Ninti (Il 269-271).⁵

Su richiesta di Ninḫursag, Enki decide il destino delle divinità da poco nate: il compito di Ninti è quello di essere la regina dei mesi, cioè del tempo della vita. I due logogrammi sumerici usati per scrivere il nome della dea NIN.TI significano «signora della costola», «signora della vita» o «madre dei viventi» ed è facile cogliere la relazione con il nome che la donna riceve in Gn 3,20.

Anche se l'autore del testo ebraico non avesse più conosciuto direttamente questa tradizione culturale, ma ormai utilizzasse solo un simbolo lessicalizzato, per comprendere il simbolo della costola dobbiamo risalire a queste sorgenti mesopotamiche.

v. 23. La reazione dell'uomo di fronte alla nuova creatura è fissata con stile ritmico, per segnalare che siamo al vertice del racconto, come spesso accade nei racconti antichi. Il ritmo diventa così chiave interpretativa del centro del racconto: la prima parte (ritmo 2 : 2 : 2 accenti), esplosiva come un grido, esprime la gioiosa sorpresa per la nuova creatura; la seconda parte (ritmo 3 : 3 accenti), con il conferimento del nome, dà al pensiero solennità ed armonia.

Il grido di esultanza è scandito da tre *zō't* «questa», un pronome molto più forte in ebraico che nelle nostre lingue: è una sottolineatura marcata della funzione indicativa del linguaggio.

La formula *ʿešem mē'āšāmaj ūbāsār mibb'šārî* indica una parentela stretta, come in Gn 29,14 (Labano e Giacobbe); Gdc 9,2-3 (Abimelek e i signori di Sichem); 2 Sam 5,1 (i capi delle tribù d'Israele e Davide); 19,13s (Davide e gli anziani di Giuda). Il fatto che il grido, come anche di seguito la denominazione, siano in terza persona assume un aspetto nuovo della comunicazione tra uomo e donna: è una comunicazione che avviene tramite la presenza di Dio, verso cui sono rivolte le frasi.

Per quanto riguarda il nome, l'omofonia tra *ʾiššâ* e *ʾiš*, che non può essere resa in italiano, è una tipica “falsa” etimologia per paronomasia, assunta dall'autore per esprimere la pari dignità di uomo e donna. Per la filologia i due lessemi provengono da due radici diverse: *ʾiš* dalla radice *ʾšš* «essere rigoglioso, forte», mentre *ʾiššâ* dalla radice *ʾnš* «essere debole».⁶

Col v. 24 cambia la voce che sta parlando: potremmo pensare ad una voce fuori campo o al commento ad alta voce dello stesso creatore (cf Mt 19,5). La tipica conclusione eziologica non deve tradire. Qui non si ha alcun comando, ma la spiegazione di un dato esistenziale, l'anelito profondo dell'uomo verso la donna.

Il senso ovvio dei due verbi usati, *ʿāzab* «abbandonare» e *dābaq* «unirsi», esprime il movimento dell'uomo maschio adulto che si distacca dalla sua famiglia per formarne una nuova. In ciò si è voluto vedere un'anamnesi dell'antica istituzione matriarcale, mai testimoniata nel periodo storico in Israele, dove invece è la donna a lasciare il suo casato per entrare nella casa del marito.

Sorge però il sospetto che l'eziologia non riguardi direttamente l'istituto matrimoniale. In effetti, la costruzione *dābaq b'* indica una relazione interpersonale molto profonda, che va oltre il semplice rapporto sessuale. È eloquente, a questo riguardo, l'attaccamento di Sichem per Dina (Gn 34,3): esso sboccia *dopo* l'atto di violenza raccontato in Gn 34,2. Il

⁵ J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, trad. a cura di G. BERGAMINI (I Millenni), Einaudi, Torino 1992, p. 157.

⁶ Il corrispondente maschile della stessa radice sarebbe quindi *ʾēnōš* «uomo», in quanto essere mortale e caduco. Dal punto di vista stilistico, il v. 23b è un ottimo esempio di struttura parallela simmetrica: *a-b-c-d-c-b-a*.

Deuteronomio usa questo vocabolario per esprimere l'“attaccamento” di Israele per JHWH (Dt 4,4; 10,20...). Gn 2,24, in questa luce, è piuttosto una risposta eziologica al perché dell'unione coniugale: essa è possibile per la profonda connaturalità tra l'uomo e la donna, una connaturalità che crea comunione.

L'esito della comunione è in quelle parole: *w^ehajû l^bāsār 'ehād* «e diventeranno una carne sola». Al seguito dei grandi commentatori giudaici medievali, molti moderni – tra cui anche G. von Rad – vedono in questa «carne sola» il figlio che nasce dall'unione dell'uomo e della donna. Altri vi vedono un'allusione all'unione sessuale. Tuttavia, del figlio non può trattarsi perché abbiamo visto che il problema non è quello del matrimonio, bensì della possibilità di comunione tra uomo e donna, che sfocia anche nel matrimonio. Resta l'unione sessuale: ma in questa *unità* non si deve leggere solo il rapporto sessuale, bensì la globalità della vita coniugale.

C. Westermann, seguendo F. Delitzsch, parla di unità, la più profonda, non soltanto l'unione spirituale, ma l'unione insieme di spirito e di corpo, la comunione più globale delle persone. Partendo dallo studio semantico di *bāsār* nel Primo Testamento, M. Gilbert giunge alla conclusione che Gn 2,24 «designa l'unità della coppia, l'unità di due esseri corporali nella dimensione globale che può prendere l'attaccamento dell'uomo e della donna; l'unione carnale non è del tutto esclusa, ma non è quella che è posta in primo piano». Si comprende allora perché si parli dell'uomo maschio o marito (*'iš*) che si unisce alla donna: la meraviglia da spiegare è proprio quella profonda attrazione dell'uomo per la donna.

Il miglior commento al nostro passo resta Ct 8,6s:

*⁶ Amore è davvero forte come morte,
gelosia è tenace come s^eôl;
le sue frecce sono frecce di fuoco,
le sue fiamme!*

*⁷ Le acque torrenziali non sono in grado
di annullare Amore,
né i fiumi lo travolgeranno.*

La connaturalità dell'uomo e della donna e la possibilità di comunione che ne sgorga stanno al centro di questo racconto di creazione: l'uomo riconosce la donna con ammirazione e stupore e finalmente trova l'«aiuto alla sua altezza», procuratogli da JHWH Dio. La donna è aiuto per l'uomo in quanto sua «alleata», in un rapporto comunione unico. Il pensiero è molto elevato, ben al di là delle riduzioni subite lungo la tradizione giudaica e cristiana!

Il v. 25 è un versetto-ponte, ponendo le premesse per il cap. 3. Anche qui non si parla della «condizione» dell'uomo prima del peccato, perché il simbolo della nudità va collocato nelle relazioni strutturali del racconto e non considerato a sé. Il simbolo della nudità ha agganci culturali evidenti, sia a livello filogenetico (cf i primitivi), sia a livello ontogenetico (cf i bambini piccoli). Ma al tema culturale si sovrappone la valenza simbolica della nudità come povertà e spoliazione, senza vergogna, e insieme di piena intimità e comunione. Bisogna quindi evitare di ridurre il simbolo alla sfera sessuale.

La relazione strutturale del racconto ci spinge a leggere il simbolo su entrambe le direttrici: *a*) la nudità come “mancanza”, di fronte alla quale non si prova vergogna, perché di Dio non si ha paura, al contrario di quanto succede dopo la trasgressione; *b*) la nudità come possibilità di piena comunione tra uomo e donna, una comunione che sarà infranta e diventerà paura reciproca, analogamente al rapporto con Dio.

SALMO: Sal 8,2-3b. 4-8

℟ O Signore, Signore nostro, quanto è grande il tuo nome.

² JHWH, Signore nostro,
quanto è radioso il tuo nome su tutta la terra;
³ voglio servire sopra i cieli il tuo splendore!
Contro poppanti e lattanti,
hai fondato una fortezza come abitazione dei tuoi rivali. ℟

⁴ Quando guardo i tuoi cieli, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissato,
⁵ che cosa è mai l'uomo? eppure di lui ti ricordi!
e il figlio dell'uomo? eppure di lui ti curi! ℟

⁶ Davvero l'hai fatto poco meno degli dei,
di gloria e di splendore lo hai coronato,
⁷ l'hai fatto dominare sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi:
⁸ tutte le greggi e gli armenti,
e gli animali della steppa. ℟

EPISTOLA: Ef 5,21-33

La lettera agli Efesini è stata per lungo tempo suddivisa in due parti di lunghezza abbastanza bilanciata: Ef 1,3 – 3,21 e 4,1 – 6,22, la prima parte più a carattere kerygmatico-argomentativo, la seconda di tono didattico-parenetico. Le due parti sarebbero incluse entro un breve indirizzo (Ef 1,1-2) e una benedizione finale (Ef 6,23-24).

È tuttavia meglio suddividere la lettera in tre sezioni (Ef 1,15 – 2,22; 3,1 – 4,24; 4,25 – 6,20) precedute dal saluto (Ef 1,1-2) e dalla solenne benedizione (Ef 1,3-14) che funge da prologo di tutta la lettera, e seguite dalla conclusione con la benedizione finale (Ef 6,21-24).

La terza parte della lettera si struttura attorno ai temi parenetici ed esortativi:

- A. esortazioni pratiche per la vita dell'uomo nuovo (4,25 – 5,6)
- B. camminare come saggi figli della luce (5,7-20)
- B'. il comportamento domestico (5,21 – 6,9)
- A'. esortazione conclusiva per il combattimento spirituale (6,10-20)

In base a questa suddivisione, la pericope della liturgia odierna si trova nella parte parenetica della lettera, come primo paragrafo della sezione dedicata al *comportamento domestico* (Ef 5,21 – 6,9).

²¹ Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: ²² le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; ²³ il marito infatti è capo della moglie, come Cristo è capo della chiesa, lui che è il salvatore del corpo. ²⁴ E così come la chiesa è sottomessa a Cristo, anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto.

²⁵ E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei, ²⁶ per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, ²⁷ e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. ²⁸ Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. ²⁹ Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come Cristo fa con la chiesa, ³⁰ poiché siamo membra del suo corpo.

³¹ *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre
e si unirà a sua moglie
e i due diventeranno una sola carne.*

³² Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa.

³³ Così anche voi: ciascuno, da parte sua, ami la propria moglie come se stesso e la moglie sia rispettosa verso il marito.

La sezione esortativa che interessa i rapporti all'interno della famiglia è chiamata nella tradizione esegetica «codice familiare» o «tavola dei doveri familiari». Conforme alla concezione antica la famiglia comprende non solo marito, moglie, genitori e figli, ma anche i servi o domestici. Da questa struttura familiare deriva anche quella della piccola trattazione etico-religiosa sulla famiglia, inserita nella nostra lettera. Dopo una esortazione generale alla sottomissione reciproca, che dà l'intonazione a tutto il brano, seguono le esortazioni specifiche rivolte alla moglie, vv. 22-24, poi ai mariti, vv. 25a, 28, con una ripresa finale dove sono fuse insieme, v. 33. A questa prima serie dedicata al rapporto marito-moglie fa seguito quella destinata ai figli, 6,1, ai genitori, 6,4, agli schiavi, 6,5, e infine ai padroni, 6,9. Si può subito notare che le diverse esortazioni sono distribuite in tre serie di due, in quanto riflettono la struttura speculare dei rapporti all'interno della famiglia: marito/moglie, genitori/figli, padroni/schiavi. L'ordine di successione è rovesciato rispetto a quello di subordinazione: prima viene l'esortazione a quelli che sono «sottoposti», mogli, figli, schiavi, poi a quelli che «stanno sopra», mariti, genitori, padroni.

NUOVI RAPPORTI TRA GLI SPOSI: MARITO-MOGLIE

Sullo sfondo di questa struttura formale, che del resto riproduce l'ordinamento piramidale e autoritario della famiglia antica, risalta più nitida la novità dell'esortazione cristiana quale traspare dalle motivazioni. Queste occupano un così ampio spazio nella prima serie di appelli rivolti alla coppia da far pensare più ad un discorso spirituale teologico sul rapporto Cristo-chiesa che non a un manuale di etica per gli sposi cristiani. In altre parole l'autore sembra più preoccupato di presentare il rapporto singolare che lega il Cristo alla chiesa che non di definire lo stile dei rapporti tra gli sposi cristiani. O meglio: solo da un confronto con il modello o tipo di ogni rapporto di amore, com'è quello di Cristo verso la chiesa, anche gli sposi possono trovare la ragione profonda per un corretto rapporto tra loro. Lo sviluppo del pensiero segue un ritmo pendolare che passa continuamente dalla realtà umana della coppia al modello ideale dell'unione Cristo-chiesa. Questo risulta evidente da una disposizione simmetrica delle due parti del discorso parenetico: esortazione/motivazione:

<i>Marito-moglie (esortazione)</i>	<i>Cristo-chiesa (motivazione)</i>
²² Le mogli devono essere sottomesse ai loro mariti	come al Signore
²³ Poiché il marito è il capo della moglie	come (anche) Cristo è il capo della chiesa

24 Ebbene anche le mogli devono essere sottomesse in tutto ai loro mariti	(Cristo è il salvatore della chiesa, suo corpo 23b). <i>come</i> la chiesa è sottomessa a Cristo.
25 Voi mariti amate le vostre mogli	<i>come</i> Cristo ha amato la chiesa (amore salvifico di Cristo per la chiesa, vv. 25b-27).
28 Allo stesso modo anche i mariti devono amare le proprie mogli (chi ama la propria moglie ama se stesso) come (amano) il proprio corpo ...	
29 (amore e cura del corpo)	30 <i>come</i> Cristo fa con la chiesa, perché è il suo corpo del quale noi siamo le membra.
31	I due formeranno una carne sola (Gn 2,24).
32	Qui è racchiusa una profonda e misteriosa realtà ...
33 In ogni caso ciascuno ami la propria moglie e la moglie rispetti il proprio marito.	

L'esortazione rivolta agli sposi, mogli e mariti, si riassume in due parole: le mogli devono *essere sottomesse* o «rispettare» i mariti; questi ultimi devono *amare* le mogli. Questo discorso isolato dall'insieme può sembrare non solo povero e limitato, ma per una mentalità moderna, che apprezza i valori della libertà e dignità della persona, può addirittura dare l'impressione di un discorso reazionario e repressivo. Certamente non si può dire che la lettera agli Efesini proponga un'etica cristiana per i rapporti tra gli sposi. Essa assume quella che è la struttura tradizionale della famiglia, e in essa dei rapporti di coppia, e in questa cornice propone una motivazione nuova e diversa per quei valori tradizionali che definiscono i rapporti tra marito e moglie. L'ordine sociale, molto apprezzato dal mondo antico, si regge sulla gerarchia dei ruoli. Di qui deriva il primo dovere: ognuno deve rispettare il proprio ruolo, e quello della moglie in una famiglia a struttura patriarcale, che non può essere messa in discussione, è di stare sottomessa al marito, di rispettarlo e obbedirlo.⁷ Questa concezione fa parte di uno schema culturale dell'epoca

⁷ La posizione della donna all'interno della famiglia e della coppia nell'ambiente greco-ellenistico risente della generale subordinazione al maschio che essa ha nell'insieme dei rapporti sociali. Nell'ambiente greco antico le donne erano divise secondo una triplice funzione: le cortigiane per il divertimento, le prostitute per lo sfogo sessuale, le mogli per avere figli e custodire le case (cf PSEUDO-DEMOSTENE, *Adv. Neaeram*, 122). La superiorità e il dominio del marito rispetto alla moglie sono paragonati a quelli dell'anima (=marito) rispetto al corpo (=moglie) (cf ARISTOTELE, *Politica*, I, 1255B; 1234B; PLUTARCO, *Moralia*, 142 E). Però nell'ambiente ellenistico, e a Roma in particolare, sia per l'influsso della nuova filosofia popolare stoica, come per i nuovi culti orientali che favoriscono l'emancipazione e il ruolo attivo delle donne, si sviluppa una nuova e più liberale concezione del matrimonio e dei rapporti all'interno della coppia. La donna è considerata «socia», compagna; può prendere l'iniziativa per il divorzio; lo scopo del matrimonio non è solo quello di procreare figli, ma anche di esprimere l'amore reciproco tra gli sposi. Nell'ambiente giudaico si notano due tendenze che caratterizzavano già la tradizione biblica: una certa svalutazione della donna nel suo ruolo sociale e religioso, con il conseguente ruolo subordinato nel matrimonio, e una idealizzazione della donna saggia con l'esaltazione del matrimonio come rapporto di amore fedele. R. Juda e R. Meir (verso il 150 d.C.) raccomandavano a ogni giudeo maschio di ringraziare Dio perché «non mi ha fatto pagano... donna... e schiavo (o stupido)» (*Tos.Ber.* 7,18; *p.Ber.* 3,3; 7,2: sembra però che questo modo di pensare risenta dell'influsso greco-ellenistico; cfr. PLUTARCO, *Vita C. Martii*, 46; DIOGENE LAERZIO, 1,33; LATTANZIO, *Div. Institutiones*, III,19,17). Di fronte a questo testo vi sono nella tradizione giudaica altri anche se tardivi che

antica. Quindi è inutile supporre delle situazioni particolari – come per esempio una tendenza delle mogli cristiane alla emancipazione – per giustificare questa presa di posizione del nostro scritto.

Però si deve tener conto di alcune sfumature che derivano dall'uso cristiano del verbo *hypotassesthai*, «stare sottomesso». Nell'ambiente greco profano la terminologia connessa con questo verbo non viene adoperata per definire i rapporti familiari; essa è riservata alla sfera militare dove definisce l'ordine o subordinazione nello schieramento. Nell'epistolario paolino, quando il soggetto del verbo usato all'attivo è Dio, si tratta di una sottomissione non volontaria: Dio esercita il suo dominio sovrano sul mondo riportando l'ordine e la sottomissione (cf 1 Cor 15,27; Ef 1,22). Invece nell'uso passivo e medio il verbo esprime la sottomissione volontaria di Cristo a Dio e dei cristiani tra loro in forza della fede e dell'amore (cf 1 Cor 15,28; 16,16), o all'autorità in forza della convinzione (cf Rm 13,1.5). Allora non deve sfuggire la particolare valenza cristiana di quel *hypotassomenoi*, «siate sottomessi gli uni agli altri» che apre la nostra sezione parenetica sui doveri familiari. Esso corrisponde a quello che si dice in Ga 5,14 a proposito dei cristiani che devono attuare la propria vocazione alla libertà per mezzo dell'amore fraterno: «siate a servizio gli uni degli altri». Su questo sfondo la sottomissione delle mogli ai mariti non è la subordinazione di carattere coercitivo di chi non ha capacità o diritto di decisione o è inferiore in dignità e ruolo, ma la dedizione pronta e generosa al servizio che è caratteristica di ogni cristiano liberato dall'egoismo. All'interno dei rapporti di coppia questo «servizio vicendevole» si traduce nei rispettivi impegni: della moglie a una dedizione rispettosa verso il marito e del marito a un amore generoso e disinteressato verso la moglie.

Questa interpretazione «cristiana» dell'*hypotassomenoi* è confermata da due puntualizzazioni del testo di Efesini. La sottomissione o servizio reciproco dei cristiani si attua nella cornice del «timore» reverenziale di Cristo, v. 21, e la sottomissione o dedizione della moglie al marito è rivolta al «Signore», v. 22. Nei due casi si tratta della motivazione profonda dei rapporti interpersonali illuminati dalla fede nel Signore risorto o nel Cristo glorioso. Chi si è impegnato alla sequela di Cristo, che implica una fedeltà a tutta prova come dice il vocabolo «timore» nella tradizione biblica, non può rompere la compagine ecclesiale rifiutando la dedizione ai fratelli. Lo stesso vale per la moglie che si è impegnata nel rapporto di coppia: essa non è «subordinata» a nessun altro uomo, tranne che al marito, ma in forza della sua dedizione radicale all'unico Signore che è Gesù risorto.

Le motivazioni dei versi successivi sviluppano questo pensiero. L'affermazione del ruolo del marito come «capo della moglie» risente della struttura patriarcale o autoritaria della coppia nella famiglia antica. Per questo il nostro autore non ha bisogno di giustificarla. Invece egli si premura di precisare il risvolto cristiano di tale affermazione mediante il riferimento a Cristo capo e salvatore della chiesa. La serie dei «come», già iniziata al v. 22, non ha solo e tanto la funzione di stabilire un confronto illustrativo, quanto di indicare la ragione ultima dell'agire e il significato nuovo di un rapporto per i cristiani che, come membri della chiesa, pongono la propria esistenza sotto il segno del Cristo Signore e Salvatore. Il ruolo di capo appartiene essenzialmente al Cristo in rapporto alla chiesa in quanto non solo ne ha la piena signoria, ma in quanto vi esercita l'influsso di centro promozionale e coordinatore per la sua crescita nella carità fino alla pienezza (cf Ef 4,15-16). Un secondo titolo e rispettivamente una seconda funzione puntualizzano il ruolo del Cristo capo: egli è il *salvatore* della chiesa che è il suo corpo. Più sotto, parlando dell'amore dei mariti, verrà precisato in che modo il Cristo è diventato il salvatore della chiesa e come continua la sua opera liberatrice nei suoi confronti, vv. 25-27. Quindi il riferimento al duplice ruolo di Cristo capo e salvatore se da una parte radicalizza la motivazione cristiana del rapporto marito-moglie, dall'altra ne delimita il contenuto e le modalità. Il marito è «capo» della moglie solo e precisamente nella forma in cui Cristo è capo e salvatore della chiesa. Il marito non è il «Cristo», come neppure la moglie è la «chiesa». Chi operasse questa sovrapposizione semplicistica,

affermano l'eguaglianza di tutti davanti a Dio: donne, schiavi, poveri e ricchi (*Es.R.* 14,15). La tradizione cristiana primitiva risente l'influsso dell'ambiente esterno sia giudaico come ellenistico. Si può ritenere che la nuova fede nel Cristo e l'esperienza comunitaria e culturale abbiano favorito una certa emancipazione e ruolo attivo delle donne.

estranea al testo biblico, renderebbe banale oltre che falso il rapporto tra gli sposi. Ognuno è legato al Cristo e da esso deriva la motivazione per vivere il rapporto di coppia in modo proprio e personale.

I doveri del marito verso la moglie sono sintetizzati dalla triplice ripetizione del verbo *agapán* «amare». Anche questo è un modo di parlare abbastanza stereotipo pur rilevando la novità del vocabolario. Assolutamente originale e impressionante invece è la serie delle motivazioni o confronti che seguono. La prima si estende per due versetti e mezzo e costituisce una specie di parentesi cherigmatica o catechistica sul processo storico salvifico che fa del rapporto Cristo-chiesa una specie di parabola o simbolo prototipo per il matrimonio cristiano. Il vocabolario e la struttura di queste righe fanno pensare a una specie di inno cristiano o a un brano di catechesi che utilizza frammenti della professione di fede tradizionale.⁸ L'amore del Cristo sta all'origine di quel processo salvifico che fa della chiesa la sua sposa «santa e immacolata». L'amore del Cristo per la chiesa si manifesta e si attua nella sua autodonzione per lei. Amore e autodonzione di Cristo caratterizzano il processo salvifico proclamato dalla fede tradizionale della chiesa (cf Ef 5,2). L'effetto storico di questo amore per la chiesa è espresso da due proposizioni finali:

«per renderla santa ...

per farsi comparire davanti una chiesa piena di splendore ...».

La terminologia risente dell'ambiente culturale e liturgico con reminiscenze di antiche pratiche o riti nuziali. Il bagno di purificazione può fare allusione al bagno nuziale della sposa come era praticato nell'ambiente greco e giudaico; la presentazione della sposa splendente e giovane può richiamare l'acconciatura e preparazione accurata a cui era sottoposta la sposa prima di essere condotta dallo sposo. In ogni caso queste immagini diventano simbolo di qualcos'altro nel contesto parabolico che trasfigura tutti i particolari in chiave religiosa.⁹ Il bagno di purificazione è il battesimo mediante il quale la chiesa non solo è stata lavata e purificata, ma è stata «santificata», cioè eletta e consacrata, e quindi appartenente come partner dell'alleanza al Cristo Signore. È notevole la preoccupazione di precisare anche a costo di una certa ridondanza espressiva, la realtà peculiare di questo bagno. Esso si realizza mediante «l'acqua» e in forza della «parola». Questi due elementi definiscono la struttura del rito battesimale come gesto simbolico, «bagno nell'acqua», e professione di fede o formula nella quale è invocato il nome di Gesù. La seconda fase della parabola nuziale, la presentazione della sposa, pone in evidenza l'efficacia dell'amore redentivo di Cristo per la sua chiesa. L'immagine ideale della fidanzata-sposa suggerisce il linguaggio simbolico: la chiesa è come una sposa splendente, senza macchia come la fidanzata del *Cantico dei cantici* 4,7, giovane, cioè senza ruga e difetti. Fuori metafora questo significa la totale e integra consacrazione o appartenenza della comunità dei salvati in un rapporto di alleanza.

La seconda motivazione a sostegno del dovere che hanno i mariti di amare le proprie mogli è desunta, se così si può dire, dalla norma etica generale che riguarda i rapporti verso il prossimo: ogni uomo deve amare il prossimo come se stesso (cf Lv 19,18). L'amore che lega il marito alla

⁸ La particella greca introduttiva *kathos*; la combinazione del verbo *agapán* con la formula *paradidomi hypér*; la disposizione in forma di parallelismo delle due proposizioni finali, vv. 26. 27; l'uso di termini rari e nuovi: sono tutti elementi che depongono a favore dell'ipotesi di una utilizzazione di materiale tradizionale di catechesi o di professione di fede cristiana. Per la formula *agapán*, associato a *paradidomi hypér*, cf Gal 2,20; Ef 5,2; e anche Gal 1,4; 1 Tim 2,6; Tt 2,14.

⁹ La parabola dell'amore sponsale per illustrare il rapporto tra Dio e il suo popolo è ben nota nella tradizione profetica a partire da Osea 1-3, ripreso da Ger 2,2; 3,1-16; 9,2; 31,1-3, e dalla tradizione di Is 49,14-21; 50,1-2; 54,4-10; 60,15; 62,4-5, da Mt 2,14-15. Ma è soprattutto con i testi di Ezechiele che il nostro brano di Ef 5,25-27 potrebbe avere dei contatti. Nell'ampia allegoria che descrive l'iniziativa salvifica di Dio a favore del suo popolo si dice: « giurai alleanza con te... e diventasti mia. Ti lavai con acqua, ti ripulii dal sangue e ti unsi con olio; ti vestii di ricami... ti adornai di gioielli... e ti misi... una splendida corona sul tuo capo » (Ez 16, 8-12; cf Ez 23). Sta di fatto che il nostro testo di Efesini nonostante queste somiglianze di simboli non fa nessun esplicito riferimento a Ezechiele o a qualche altro testo profetico.

Anche il «bagno di purificazione» può richiamare l'immagine di Ez 36,25-28, dove si dice: «vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli; vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo...». Più che con questo testo di Ezechiele, dove si parla dell'effusione dello Spirito mediante il simbolo del bagno di purificazione, il testo di Ef 5,26-27 è imparentato con Tt 3,5, che descrive il battesimo cristiano come «bagno di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito santo».

moglie è una declinazione personale e singolare dell'amore universale che abbraccia il prossimo e che ha come criterio l'amore verso se stessi. Nella mentalità biblica il corpo o «carne» è la manifestazione della persona nella sua individualità storica. Allora l'amore verso se stesso è l'amore verso il proprio corpo personalizzato. Perciò è spontaneo per il marito l'estensione di questo amore concreto e storico all'altro partner del matrimonio che rappresenta l'*alter ego*, una riproduzione della propria personalità storica o corporeità personalizzata.

Su questa motivazione che si muove nell'ambito del buon senso condensato in forme proverbiali o principi etici primordiali, s'innesta la terza che ripropone il riferimento al Cristo nel suo rapporto salvifico o di alleanza con la chiesa. La tematica dell'amore verso il corpo-carne introduce una nuova immagine, quella della «madre» che nutre e si prende cura dei piccoli, oppure anche quella del marito che con il contratto matrimoniale si è impegnato all'assistenza e cura della moglie. Ma la trasposizione del simbolo sul piano dei rapporti ecclesiali tra Cristo e la comunità forse invita a vedere in questo linguaggio una velata allusione alla «cena eucaristica», come sopra il bagno di purificazione richiamava il battesimo. Ancora una volta l'autore si mostra più preoccupato di sviluppare la sua catechesi cristologica ed ecclesiale che non di determinare casuisticamente le norme della vita matrimoniale. D'altra parte i mariti o gli sposi in generale non hanno bisogno di sentirsi dire che devono volersi bene o come devono amarsi. È più importante per essi capire il valore e significato del loro rapporto alla luce della fede cristiana e dell'esperienza ecclesiale.

Se si è intuita questa metodologia del nostro autore che non ha nulla da spartire con gli scrupoli dei moralisti pedanti, o con le ossessioni dei predicatori invadenti, si comprende anche l'originale interpretazione che egli propone di Gn 2,24. Questa si potrebbe definire una interpretazione «profetica», nel senso che il testo biblico riguardante la coppia primordiale, viene inteso come una promessa o profezia compiutasi ora nel rapporto di alleanza tra Cristo e la sua chiesa. Il testo di Genesi, riportato secondo la versione dei «Settanta» – con qualche variante secondaria – nella tradizione sia cristiana che giudaica generalmente è riferito al matrimonio come impegno di alleanza e comunione fedele e stabile tra uomo e donna, risalente al progetto originario della creazione (cfr. Mc 10,6-8, parr.; 1 Co 6,16). La novità dell'interpretazione di Efesini – della quale l'autore è ben cosciente – è la rilettura cristo-logica ed ecclesiale di Gn 2,24. Questo è il «mistero» o progetto salvifico ora rivelato in Cristo e nella chiesa. Quella parola della scrittura che fa risalire all'iniziativa creatrice di Dio il legame intimo che unisce in una sola realtà storica e personale l'uomo e la donna, trova ora la sua piena attuazione nell'unione di Cristo con la chiesa. In altri termini il progetto di amore sponsale risalente alla prima creazione è una parabola dell'alleanza salvifica manifestata ora nella nuova creazione. Il matrimonio a sua volta diviene una manifestazione e attuazione storica di questo modello ideale di amore rivelato dal Messia Gesù.¹⁰ In breve si può dire che il matrimonio acquista il suo significato e valore di alleanza salvifica perché, grazie all'amore storico e fedele di Cristo per la chiesa, è inserito nel processo salvifico, nel «grande mistero» ora rivelato ai credenti. Il rapporto tra matrimonio e Gn 2,24 nell'interpretazione originale e nuova di Ef 5,32 si può riprodurre nel seguente schema:

<i>Gn 2,24:</i>	<i>Ef 5,22-33:</i>	<i>Ef 5,32:</i>
unione-alleanza	unione-alleanza	unione-alleanza di amore
tra uomo e donna	tra marito e moglie	tra Cristo e la chiesa

¹⁰ Nella tradizione cattolica Ef 5,32 è uno dei testi ai quali ci si riferisce per affermare la realtà sacramentale del matrimonio. Questa argomentazione non si fonda sulla versione della *vulgata latina*, che traduce il vocabolo greco *mysterion* con *sacramentum*, ma anche sull'interpretazione globale del testo di Efesini. Nel decreto *Pro Armenis* del concilio di Firenze, 1439, si afferma: «il settimo è il sacramento del matrimonio che è segno dell'unione di Cristo e della chiesa secondo quanto dice l'apostolo: *sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et ecclesia*» (Ef 5,32; DZ 702). Anche il Concilio di Trento (1563), nella sessione XXIV (DS 969) rimanda ai due testi di Ed 5,25 ed Ef 5,32 per confermare l'aspetto salvifico dell'amore sponsale derivante da quello di Cristo. Anche se il testo di Efesini, sia globalmente preso come nelle sue singole proposizioni, non afferma la sacramentalità del matrimonio nella forma precisa definita dalla riflessione successiva della chiesa, tuttavia esso offre il fondamento per parlare del significato e valore salvifico del legame tra gli sposi che ha nel rapporto di Cristo con la chiesa il suo modello ideale e la sua fonte di amore fedele e generoso.

(Adamo-Eva) nel progetto creativo	nel matrimonio	
<i>Profezia</i>	<i>Realizzazione storica</i> del modello ideale	<i>Rivelazione-compimento</i> del «mistero»

Può darsi che il nostro autore con questa rilettura cristiana di Gn 2,24 sullo sfondo del ruolo e del rapporto di Cristo e della chiesa nella storia di salvezza, intenda combattere o correggere altre interpretazioni correnti di questo testo. Forse si deve escludere una polemica diretta contro la concezione mitologica dell'amore com'è noto nelle diverse edizioni pagane del *jeros gamos*, «matrimonio sacro», dove si raccontano le avventure amorose tra divinità o tra un dio e una donna terrena. Il nostro scritto si muove all'interno della cultura ellenistico-giudaica che utilizza la parabola del matrimonio per parlare dell'esperienza salvifica. Nei circoli apocalittici, dei quali Apocalisse 19,7 e 21,2-9 è un'eco, si parla delle nozze dello sposo-messia con la sposa, la comunità-chiesa. Prendendo lo spunto da questa simbologia le correnti gnostiche successive svilupperanno tutta una mitologia in chiave sponsale, dove i protagonisti sono la sapienza decaduta e il salvatore che la purifica e la libera per portarla alle nozze spirituali.¹¹ L'autore di Efesini pur facendo ricorso agli stessi simboli e schemi culturali imprime una svolta decisiva non solo per la retta comprensione del ruolo storico di Cristo e della chiesa, ma anche per una concezione sana dei matrimonio. Al centro egli pone la manifestazione storica dell'amore di Dio in Gesù che sta alla base della nuova alleanza o unificazione degli uomini liberati dalle loro paure e divisioni. Questo amore diventato visibile e storico nell'esperienza di chiesa, nella convocazione dei credenti, è la fonte e il modello di quell'amore fedele e stabile che caratterizza i rapporti di coppia. In tal modo la realtà del matrimonio è sottratta sia al linciaggio morale a cui sarà sottoposto nell'ascetismo gnostico, sia alla degradazione orgiastica alla quale sarà esposto ancora in alcune sette gnosticheggianti. In altri termini solo il riferimento al progetto originario di Dio, ora rivelato nell'amore storico di Gesù che fonda la nuova alleanza nella chiesa, consente al matrimonio di sfuggire al rischio di mitizzazione che opera come tabù ambivalente distruttivo o idolatrico.

La conclusione del v. 33 sintetizza le esortazioni rivolte alle due parti invertendo l'ordine: prima i mariti e poi le mogli. In termini pratici l'attuazione del «grande mistero» della nuova alleanza per gli sposi comporta un amore disinteressato e un rispetto ispirato dalla stima reciproca. La sobrietà delle indicazioni morali e spirituali in riferimento ai rapporti tra gli sposi è compensata dalla splendida prospettiva che la lettera agli Efesini ha aperto loro per poter leggere con occhi nuovi l'esperienza di amore. Più che offrire un manuale di etica matrimoniale il nostro testo è una proposta di «vangelo», una buona notizia sull'amore fedele e liberante del Cristo che si può leggere in continuità nella parabola dell'amore sponsale.¹²

VANGELO: Mc 10,1-12

Il passo è presente anche in Mt 19,1-12, con alcune significative varianti.

Nel contesto di Mc 9,30 – 10,31, introdotta dal secondo annuncio della morte e risurrezione (Mc 9,30-33a), il passo sta proprio nel mezzo della sezione. Da Marco la memoria del dialogo di Gesù con i Farisei, che avevano chiesto al Maestro la sua opinione sulla disparità tra uomo e donna a proposito del problema del ripudio, diventa occasione di riaffermare l'uguaglianza dell'uomo e della donna come era *al principio della creazione*, cantando così la bellezza dell'amore e della monogamia, il simbolo più eloquente dell'amore di JHWH per Israele.

¹¹ Cf K.M. FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT 111) Vandenhoeck, Göttingen 1973, pp. 176-200

¹² Il commento al passo di Ef 5,21-33 è tratto da *Le lettere di Paolo, 3. Traduzione e commento*, a cura di R. FABRIS (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1980, pp. 283-294.

¹ Partito di là, andò nella regione montuosa della Giudea e in Transgiordania, e la folla si raccolse un'altra volta attorno a lui e, com'era solito, anche questa volta insegnava loro.

² Alcuni farisei si avvicinarono e gli domandavano se è lecito a un marito ripudiare la propria moglie, mettendolo alla prova. ³ Ed egli rispose loro:

– Che cosa vi ha ordinato Mosè?

⁴ Dissero:

– Mosè ha permesso di scrivere un atto di ripudio e di ripudiarla.

⁵ Gesù disse loro:

– Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questo comando. ⁶ Ma dall'inizio della creazione *li fece maschio e femmina*. ⁷ Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre [e si unirà a sua moglie]^a ⁸ e i due diventeranno una carne sola. Così non sono più due, ma un solo essere. ⁹ Quanto dunque Dio ha unito, non lo divida l'uomo.

¹⁰ In casa, i discepoli lo interrogarono di nuovo su questo argomento. ¹¹ Ed egli disse loro:

– Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; ¹² e se ella, ripudiato suo marito, ne sposa un altro, commette adulterio.

La struttura del passo è semplice. Il versetto introduttivo (v. 1) ricorda che Gesù sta camminando verso Gerusalemme: la popolarità del Maestro si è ormai diffusa anche fuori dalla Galilea, nella zona montuosa della Galilea e in Transgiordania ed è confermata dal fatto che la folla si riunisce attorno a lui lungo il cammino. Nei vv. 2-9 si ha la domanda dei Farisei e la risposta di Gesù che, per smascherare la loro incomprendenza della *Tôrâ*, fa parlare per primi gli stessi interlocutori. Alla fine (vv. 10-12), *in casa* Gesù dà una nuova rilettura del comandamento, quasi a voler adattare il dettato di stampo giudaico a una società con costumi e legislazioni greci.

vv. 2-9: I Farisei vogliono «mettere alla prova» Gesù (cf detto direttamente di Satana in Mc 1,13; 8,11 e 33). La domanda di Matteo 19,3 è più precisa, in quanto la discussione al tempo di Gesù riguardava l'interpretazione del «qualcosa di vergognoso» (*erwat dābār*) di cui parla Dt 24,1 per scrivere il documento di ripudio. Secondo Matteo, i Farisei hanno domandato a Gesù se sia lecito a un uomo ripudiare la moglie per un qualsiasi motivo (*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*). Le due scuole rabbiniche principali, infatti, discutevano l'ampiezza di senso di quel «vergognoso»: i rigoristi (Šammai) lo interpretavano come *adulterio in flagrante*, mentre i liberali (Hillel) vi vedevano qualsiasi affronto al marito, fosse anche soltanto la minestra o la frittata bruciata (cf *m. Git.* 8,9-10). Il ripudio significa che l'uomo può rimandare alla casa paterna la moglie e prendersene un'altra; quindi è un atto che esplicita nella vita sociale e familiare la superiorità del maschio sulla femmina.

Prima di rispondere, Gesù smaschera la loro parziale ed errata interpretazione della *Tôrâ*: invece di partire dal *principio della creazione*, i Farisei partono dalla legge sul ripudio di Dt 24. Ma Mosè ha dato quella legge – dopo il *principio* – «per la durezza del vostro cuore» (*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*). E, dal momento che *quod sequitur* nella *Tôrâ* va interpretato sulla

^a Alcuni buoni manoscritti (⊗ B Ψ 892*. 2427 sy^s) non hanno la frase di «e si unirà a sua moglie».

base di quanto precede, il “permesso” del ripudio (solo maschile!) è solo un rimedio per la incapacità della fedeltà dell’essere umano (maschio o femmina che sia).

L’ideale del matrimonio monogamico è infatti basato sul progetto del Creatore: è un amore capace persino di far superare la bellezza dell’amore dei genitori e realizza una comunione che non è potere dell’uno sull’altra, ma è identificazione che esclude la dominazione («*e i due saranno un solo essere*»). Contro ogni forma di sopraffazione e di potere, Gesù afferma l’uguaglianza dell’uomo e della donna, e la bellezza originaria dell’amore monogamico. Non ci sono leggi umane che possano distruggere questa comunione di eguali, voluta da Dio. Tanto meno la sola volontà di un partner contro l’altro!

vv. 10-12: In Marco, la casa – lontano dalla folla – è il luogo in cui Gesù dà ai discepoli molti insegnamenti esoterici. I discepoli non capiscono, alla pari dei Farisei e del popolo, ne condividono la stessa durezza e ostinazione.

Riandando al principio della creazione, Gesù riafferma l’uguaglianza dell’uomo e della donna e la bellezza del progetto monogamico originario del Creatore. Per questo in Marco Gesù allarga l’affermazione anche alla donna, oltre che all’uomo: né l’uomo né la donna possono mettersi contro il disegno originario del creatore. Il caso del “ripudio” da parte di una donna era impossibile nella società giudaica, ma possibile nella società greco-romana. Per questa ragione Marco ha ritenuto necessario esplicitare in parallelo i due casi.

PER LA NOSTRA VITA

1. Le grandi parole contenute nella Bibbia e nel *Libro di preghiera* sono gioielli che non devono essere barattati solo per la nostra incapacità di valutarli adeguatamente. Le parole sono ricettacoli dello spirito. Solo dopo che abbiamo acceso la luce nelle parole siamo in grado di guardare ai tesori che esse contengono. Solo dopo che siamo penetrati dentro a una parola diventiamo consapevoli delle ricchezze contenute nelle nostre anime. [...]

Una vita senza *esigenze* poste alla mente, al cuore, al corpo e all'anima, una vita senza il continuo sforzo intellettuale, non fa che esprimere la rovina della cultura. Non dobbiamo restare fattorini delle mode di ieri; non è nostro compito imbalsamare cliché conclamati e ricorrenti.

Dobbiamo portare molti pesi per avere la forza di realizzare anche un solo atto di libertà.

Pensata senza un interesse, un’idea che non passa attraverso la verifica della vita resta una mezza verità. La verità è coltivare la pietà intellettuale oltre che l’osservanza rituale, la quiete insieme alla disciplina, l’importanza della pazienza come modalità di ascolto, il rifiuto della compiacenza e della presunzione, la necessità vitale della crescita interiore, la costruzione di responsabilità, il coinvolgimento attivo nell’aiutare il prossimo, il senso di autenticità. [...] Il rispetto per Dio implica un rispetto reverenziale dell’uomo.¹³

2. «*Beati coloro che seguono la via dell’integrità, che camminano secondo la legge di JHWH*» (Sal 118[119],1).

Colui che parla così suppone che ci sia già stato un inizio. Fa capire che la vita con Dio non consiste solamente e non essenzialmente, nell’iniziare continuamente da capo. Per questo parla di una strada, di un camminare nella legge di Dio. Testimonia così che l’inizio

¹³ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell’uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, 2007², pp. 81-86.

c'è già stato, gli dà tutto il suo valore, non vuole tornare indietro. Fondata su questo inizio che Dio ha posto nei nostri confronti, la nostra vita con lui è una strada «nella legge di Dio».

È questo per l'uomo un essere reso schiavo dalla legge? No, è la liberazione dalla legge di morte che impone di ricominciare incessantemente. L'attesa giorno dopo giorno di un nuovo inizio, inizio che si crede aver trovato tante volte, per vederlo poi alla sera venire meno ancora una volta, porta alla completa rovina della fede nel Dio che, un giorno, ha posto un inizio nella mia vita con la sua parola che perdona e rinnova in Gesù Cristo, cioè il mio battesimo, la nuova nascita, la mia conversione. Dio mi ha convertito a lui una volta per tutte; non sono stato io che una volta per tutte mi sono convertito a Dio. Dio ha posto l'inizio: questa è la gioiosa certezza della fede. Per questo non devo tentare di realizzare, accanto all'unico inizio di Dio, altri innumerevoli inizi personali. Proprio da questo io sono liberato. Una volta per tutte l'inizio è dietro di me, l'inizio di Dio. Ormai coloro che appartengono alla Chiesa non devono più esortarsi reciprocamente come coloro ai quali il nuovo inizio continua a essere donato e che sono insieme sulla strada il cui inizio è stato questo: Dio ha trovato i suoi e la fine non potrà essere che questa: Dio li cerca ancora.

La strada tra questo inizio e questa fine è il camminare nella legge di Dio. È la vita sottomessa alla sua parola, in tutta la sua diversità, nella sua ricchezza, nella sua inesauribile pienezza di conoscenza e di esperienza.

Su questo cammino c'è in realtà un pericolo solo: voler tornare indietro al di qua di questo inizio oppure, ma si tratta della stessa cosa, perdere di vista il fine. A questo punto allora il cammino cessa di essere cammino di grazia e di fede; cessa di essere il cammino di Dio.¹⁴

3. Il suo inizio non è il conflitto

Un insegnamento, un monito nell'itinerario della nostra vita. Non per astrazione, ma nel vivo degli intrighi umani, della fragilità, delle sofferenze che ben conosciamo, quando i legami più sacri si fanno incerti o addirittura si spezzano. Qui cammina la Parola di Gesù, irrompendo nelle nostre presunzioni di autosufficienza, di parole definitive di lacerazione, per aprirci varchi di dono, non di conquista personale.

La Scrittura è infinita nel dirci la fedeltà dell'inizio di Dio e la fragilità dell'umano: dall'inizio, quell'inizio di Dio, e dal cuore dell'uomo, indomito, che parla il linguaggio della prevaricazione, del possesso. Il rispetto di Dio per la libertà dell'uomo giunge sino al confine della distruzione di quell'inizio.

Gesù ritorna su questi passi, e noi oggi abbiamo con Lui la possibilità di confessare che il disegno divino non è di "conflitto" ma di sapienza, non è di distruzione ma di tessitura paziente, non è di fallimento ma di nuovo inizio. Per dono. Per il suo perdono.

Chi gli parla lo fa a modo di provocazione, per metterlo alla prova. Da che parte sta, gli chiedono. Lo schieramento, come si fa oggi, le prese di posizioni pregiudiziali, il ferimento della logica del dono, la morte dei legami. Quella provocazione così viva e avvilente, anche oggi, è la morte della persona, la negazione dei drammi provocati dalla fragilità nei legami. Al centro il "giudizio" o il pre-giudizio; in ogni caso la sordità verso il dolore, la prova.

Gesù ritorna su questi passi; ritorna alla persona e al cuore. Ogni legge mostra il suo limite perché non conosce queste variabili. Ogni legge si rivela "morte". L'inizio di Dio sul-

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Si je n'ai pas l'amour*, in *Lectures per ogni giorno*, a cura di E. BIANCHI - L. CREMASCHI - R. D'ESTE, ElleDiCi, Leumann TO 1980, pp. 503-504.

l'uomo e sulla donna rimane capace di toccare il cuore e la vita. Gesù chiede di interrogare il cuore, in ognuno di noi. Perché noi siamo "relazione", legame. Mai giudizio sull'altro.¹⁵

4. Se Dio è invisibile, noi non vedremo la sua statura profilarsi in controluce alla porta, né le sue scarpe calcare il nostro terreno polveroso; ma egli si profilerà in noi, in un modo tanto indiscutibile quanto misterioso, un non-so-che che invita a una vera *rivoluzione* nel nostro comportamento; ci viene chiesto un riassetto forse materialmente minimo, ma totale sul piano del significato, dei nostri sensi, della nostra carne, del nostro cuore, del nostro spirito nell'accoglienza di un'alleanza *divina*. Se davvero la Parola ci raggiunge "come la sorgente nel luogo della sua emissione", è a questa sorgente stessa che si offre una trasfigurazione: là dove il Creatore si invita come Amico. Ma occorre consentire a essere trasfigurati: acconsentimento che è forse lo spazio per eccellenza della *morte*, non quella che è entrata nel mondo in forza del peccato, ma quella che non è altro che l'amore, insoddisfatto fintantoché non ha "donato la propria vita per l'Amico". [...]

La riconciliazione della sensibilità deriverà poi dal gioco coniugato dei *due comandamenti del Vangelo* e dallo *Spirito*, che è in noi a loro servizio. I comandamenti disegnano ciò che si potrebbe chiamare il "triangolo santo" degli oggetti d'amore: Dio, il prossimo, se stessi, talmente legati in questo "ordine della carità" che è impossibile amare veramente l'uno, quale che esso sia, se gli altri non sono amati; e non è inutile ricordare che il parente povero, in questo caso, è troppo spesso l'ultimo più piccolo, questo "se stesso" che non sappiamo che odiare troppo e amare male. La rieducazione all'amore di sé è forse un aspetto fondamentale della pedagogia evangelica, ed è là che lo Spirito ci insegna di nuovo l'uso sano di una sensibilità che possa aprirsi, senza menzogna come senza ipocrisia, a Dio e agli uomini.¹⁶

5. 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 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».

¹⁵ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁶ G. LAFONT, *Sensibilità*, traduzione di I. NICOLETTO, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Éditions Beauchesne, Paris 1990, vol. XVIII, coll. 617-623.

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.¹⁷

6. L'uno e l'altro

*«Rimanere fedeli, legare agli altri il suo destino,
questo conta pur qualcosa» insiste lui
torcendo in una smorfia dubbia il viso, il suo viso di uomo nel torto.
«Questo conta pur qualcosa» risponde lei
sopra pensiero e guarda fuori l'opera del vento
da un capo all'altro della valle lasciata a pascolo.
«Se la pensi così è una fortuna.
La virtù, di questi tempi, tenuta per uno straccio e irrisa...»
riprende e sposta con solennità la mano tra il volante e il cambio.
«Oh certo» trasale lei che guarda
venire incontro da lontano i monti
e serrarsi sul rettilineo di asfalto.
«Certo» e le sfugge dalle labbra un suono
tra il gemito e lo schiocco di dentiera smossa.
Segue un attimo di silenzio, lungo
per me più che per loro, mentre penso
quale degli elementi manca, il fuoco
o l'aria, in questa cellula morta.
E frattanto li osservo quali sono,
dissimili, ma uguali in questo, che si muovono inutilmente cauti
e si tengono al largo del vero scopo e del vero cruccio.*

¹⁷ D.M. TUROLDO, *Amare*, Prefazione di M. BALLARINI (Nuovi Fermenti 5), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2002, 2002²⁰, pp. 42-43.

«È l'amore, l'amore che manca
se ne avete notizia
o se avete coraggio a nominarlo»
mi volgo loro tra me e me, e il tempo, il luogo perde ogni contorno
e mi striscia davanti un'ombra o una coda di opossum.
(1963)¹⁸

7. In vista della prossima Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi dedicato al tema della famiglia, ciascuno trovi modo di leggere e di riflettere sulla *Relatio Synodi* del 18 ottobre 2014, indicata da papa Francesco come *lineamenta*.

Si può trovare [su questo sito](#).

¹⁸ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, p. 328.