

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SESTA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

La rivelazione di Dio in Cristo Gesù è il compimento della storia che inizia con Mosè presso lo *s'neh* «roveto» del Sinai (*Lettura*): nel nome di JHWH lì svelato, sono portate a realizzazione – almeno in prima istanza – le promesse rivolte ai padri Abramo, Isacco e Giacobbe. Lì JHWH comunica a Mosè il senso del suo Nome di «Presente», di «Colui che c'è»: un Dio compassionevole e misericordioso, capace di liberazione e di perdono.

L'*Epistola* di oggi presenta questo disegno di Dio come l'autentica sapienza «nascosta per secoli, che Dio ora ha rivelato» in Cristo Gesù. Nel momento ultimo della rivelazione di Dio nel Figlio Gesù si dà la manifestazione di una comunione di vita e di amore senza termine: «Mio Padre mi ha dato tutto; il Figlio lo conosce solo il Padre e il Padre lo conosce solo il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Vangelo*). Tutti siamo figli nel Figlio Gesù, coeredi con Lui della stessa dignità e dello stesso dono: uno Spirito di libertà. Il Figlio unico è tutta la vita del Padre, è ciò che egli più ama di tutto quanto ama: il Dio che dona il Figlio è mosso da un amore folle. Vi è un eccesso nell'amare di Dio e questo eccesso è proprio il Figlio Gesù Cristo.

Solo così l'amore di Dio è davvero per il mondo, per l'umanità tutta, per ogni persona in particolare. E solo così il suo amore, unilaterale e incondizionato, mai condanna e sempre salva. Dio ama così. Il Dio che ama è anche il Dio che soffre. Donare il Figlio è mettere a rischio la propria paternità pur di non rinunciare a cercare comunione con gli uomini. Il Dio trinitario è il Dio che non sta senza l'uomo. E l'uomo, seguendo le orme della fede di Gesù e lasciandosi guidare dallo Spirito, abita *ἡ ἀγάπη* «l'amore», conosce la comunione di Dio che è Amore, quell'Amore che è il cuore della vita trinitaria, e sente di essere consolato e di poter sperimentare una Legge che è un giogo dolce e leggero.

La «sapienza di Dio nel mistero» (*θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ*) si contrappone alla «sapienza di questo mondo» (*σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* – cf *Epistola*): e noi che abbiamo ricevuto lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato, possiamo raggiungere i segreti di Dio e comprendere quel giudizio sulla storia che già è stato anticipato dalla vicenda di Israele (cf *Lettura*).

Nell'*ora* della croce di Gesù si dà il compimento ultimo della comunione tra il Figlio e il Padre che già era prima di tutta la storia, nell'intimità di quella gloria che il Figlio condivideva con il Padre prima che il mondo fosse. La storia della salvezza e la totalità della storia dell'universo sono ricondotte a quell'unità singolare che la gloria di Dio ha irradiato nel mondo e nel tempo. Quella sapienza segreta *προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν* «Dio l'ha destinata prima del tempo in vista della nostra gloria». E ora siamo noi a camminare nella luce di questa gloria per poter raggiungere la pienezza del dono della terra della promessa e della libertà.

LETTURA: Es 3,1-15

Es 3,1-22 – questi sarebbero i limiti corretti della pericope esodica – fa parte della sezione introduttiva del libro (Es 2,11-4,23), incorniciata tra la fuga di Mosè in Madian e il suo ritorno in Egitto. L'esperienza di Mosè, stando l'equivalenza operata dall'autore tra la montagna di Dio in Madian, l'Horeb e il Sinai, diventa un preludio della futura esperienza di tutto il popolo: come Israele «fuggirà» dall'Egitto (Es 14,15a) per incontrare JHWH al Sinai, anche Mosè – in precedenza – deve fuggire per assistere ad una teofania sulla montagna di Dio (Es 3,1).

La composizione del capitolo deve essere relativamente tarda. Tuttavia contiene molto materiale antico, come aveva già ammesso Martin Noth, il cui interesse era però limitato esclusivamente a rintracciare le due tradizioni Elohista e Jahvista.

¹ Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian. Egli condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, lo Horeb. ² L'angelo di JHWH gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. ³ Mosè pensò:

– Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?

⁴ JHWH vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal roveto:

– Mosè, Mosè!

Rispose:

– Eccomi!

⁵ Riprese:

– Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!

⁶ E disse:

– Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe.

Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio.

⁷ JHWH disse:

– Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. ⁸ Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. ⁹ Ecco, il grido dei figli di Israele è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono. ¹⁰ Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, i figli di Israele!

¹¹ Mosè disse a Dio:

– Chi sono io per andare dal faraone e far uscire i figli di Israele dall'Egitto?

¹² Rispose:

– Io sarò con te. Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte.

¹³ Mosè disse a Dio:

– Ecco, io vado dai figli di Israele e dico loro: “Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi”. Mi diranno: “Qual è il suo nome?”. E io che cosa risponderò loro?

¹⁴ Dio disse a Mosè:

– Io sono colui che sono!

E aggiunse:

– Così dirai agli Israeliti: “Io-Sono mi ha mandato a voi”

¹⁵ Dio disse ancora a Mosè:

– Dirai ai figli di Israele: “JHWH, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi”. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione.

¹⁶ *Va’! Riunisci gli anziani d’Israele e di’ loro: “JHWH, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, mi è apparso per dirmi: Sono venuto a visitarvi e vedere ciò che viene fatto a voi in Egitto. ¹⁷E ho detto: Vi farò salire dall’umiliazione dell’Egitto verso la terra del Cananeo, dell’Ittita, dell’Amorreo, del Perizzita, dell’Eveo e del Gebuseo, verso una terra dove scorrono latte e miele”. ¹⁸Essi ascolteranno la tua voce, e tu e gli anziani d’Israele andrete dal re d’Egitto e gli direte: “JHWH, Dio degli Ebrei, si è presentato a noi. Ci sia permesso di andare nel deserto, a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio ad JHWH, nostro Dio”. ¹⁹Io so che il re d’Egitto non vi permetterà di partire, se non con l’intervento di una mano forte. ²⁰Stenderò dunque la mano e colpirò l’Egitto con tutti i prodigi che opererò in mezzo ad esso, dopo di che egli vi lascerà andare. ²¹Farò sì che questo popolo trovi grazia agli occhi degli Egiziani: quando partirete, non ve ne andrete a mani vuote. ²²Ogni donna domanderà alla sua vicina e all’inquilina della sua casa oggetti d’argento e oggetti d’oro e vesti; li farete portare ai vostri figli e alle vostre figlie e spoglierete l’Egitto.*

Si notino anzitutto alcuni indizi letterari:

- il verbo *šālah* «mandare» è utilizzato 7× nel corso della narrazione: nei vv. 10. 12. 13. 14. 15. 20 (2×; 1× in piel «lasciar andare»);
- il comando *lēk* «va’», è ripetuto in 10 e 16;
- *šēm* «nome» appare in 13 e 15, creando un’inclusione che incornicia il v. 14;
- il verbo *’āmar* «dire» è usato ben 21×: 3. 4b(2×). 5. 6. 7. 11. 12. 13(4×). 14(3×). 15(2×). 16(2×). 17. 18;
- la concentrazione del verbo «dire» sta soprattutto nei vv.13-15. In essi troviamo questa sequenza (che si aggiunge al dialogo aperto nei versetti precedenti):

A. v. 13: Mosè disse a Dio

B. v. 14a: Dio disse a Mosè

B'. v. 14b: Poi [Dio] disse

A'. v. 15: Dio disse ancora a Mosè

Agli estremi di questo passo (A-A') sta la domanda-risposta di un dialogo «normale» tra JHWH e Mosè. Al centro (B-B'), un *surplus* con lo scopo di spiegare il nome JHWH che compare al versetto successivo. Anche questo pone al centro il v. 14.

- la formula del «Dio dei padri», specificata in diverso modo, si ritrova nei vv. 6. 13. 15. 16;
- «Egitto» è ripetuto 14×: 7× in nei vv. 7-12 e altre 7× nei vv. 16-22;

- la formula dtr della terra si ritrova nei vv. 8 e 17;
- una struttura grammaticale caratteristica dell'ebraico (infinito assoluto + verbo finito) è ripetuta nei vv. 7 e 16;
- meno significativa è la ripetizione dei verbi dell'uscita: *jāšā'* (in *Hiphil*) nei vv. 10, 11, 12 e *ālā* (pure in *Hiphil*) nei vv. 8 e 17.

Unendo questi indizi, appare evidente che la scena iniziale (vv. 1-6) può sussistere indipendentemente dal resto del racconto. D'altra parte, ogni «teofania» ha una rivelazione in parole e l'autore ha potuto facilmente unire quest'antica scena teofanica con il materiale di rivelazione incluso fra i vv. 6 e 13.

In un quadro sintetico, otteniamo questa struttura retorica:

- A. Introduzione teofanica: vv. 1-5
(1: circostanza; 2-3: teofania; 4: chiamata-risposta; 5: «santità» del luogo)
- B. Autopresentazione di JHWH: v. 6
- C. Vocazione di Mosè: vv. 7-12
(7: situazione; 8: decisione; 9: motivazione; 10: missione; 11: obiezione; 12: protezione e segno)
- D. Ulteriore obiezione – il nome: v. 13
- E. spiegazione del nome: v. 14
- D'. Risposta all'obiezione: v. 15
- C'. Racconto della vocazione agli anziani: vv. 16-19
(16a: teofania e missione; 16b: situazione; 17: decisione; 18: anziani; 19: opposizione)
- B'. Presentazione dell'agire di JHWH: v. 20
- A'. Conclusione – spogliazione dell'Egitto: vv. 21-22

Nella prima parte emerge il cosiddetto «formulario di vocazione» (*Berufungsformular*).¹ A tale scopo si rileggano i paralleli di Gdc 6; 1 Sam 9-10; Ger 1; Is 6 ed Ez 1-3:

- a) *missione*: generica («va', io ti mando»: Is 6,8s; Ez 2,3s) o particolare (Gdc 6,14).
 - b) *obiezione*: anch'essa può essere generale, con lo scopo di sottolineare l'indeguità dell'incaricato («chi sono io?»: Gdc 6,15; 1 Sam 9,21; Ger 1,6; 1 Re 3,7...), oppure in particolare può riferirsi all'impossibilità di attuare l'incarico per incapacità propria o per la durezza degli altri (cf Ger 1,6), sottolineando la «mano» potente di Dio che agisce (nel nostro caso contro Faraone e gli Israeliti increduli).
 - c) *assicurazione di protezione*: è un elemento presente non solo nel genere letterario di vocazione (Gdc 6,12.16; Ger 1,8.19; 1 Sam 10,7...), ma anche negli oracoli di salvezza (ad es., Is 41,10), nel formulario della guerra santa (Dt 20,1), nella teologia di Sion (ad es., Sal 46).
 - d) *segno*: quale conferma della parola divina offerta (Gdc 6,17; 1 Sam 10,1; 10,7.9), presente anche al di fuori dei racconti di vocazione con la formula «e questo sarà per x il segno»: 1Sam 2,34; 10,1; 14,10; 2Re 19,29; 20,9; Ger 44,29...
- Altri elementi facoltativamente presenti sono la motivazione della missione (come in 1 Sam 9,16) e la teofania (Gdc 6); entrambi sono presenti nel racconto di Es 3.

Se è accettabile, come sembra, la tesi di L. Schmidt² secondo cui questo formulario è il prodotto di una riflessione teologica sull'attività umana e l'iniziativa di JHWH scaturita nel regno del Nord a seguito del movimento profetico dopo l'850 a.C., essa confermerebbe che la tradizione circa la «vocazione» di Mosè ha origine in un ambiente in cui era ormai nota l'esperienza profetica (la tradizione E secondo la critica letteraria).

¹ Lo studio principale al riguardo è quello di W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (FRLANT 101), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.

² L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Ueberlieferung von Gideon, Saul und David* (WMANT 38), Neukirch. Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.

a. la teofania dei vv. 1-5

Il racconto teofanico dei vv. 1-5 ricorda da vicino le storie patriarcali, specialmente la teofania a Giacobbe in Gn 28,11-22. Commenta M. Noth:

Il racconto non offre nessun elemento per un'esatta localizzazione. Soltanto dal contesto si può dedurre che la località era nel deserto, e certamente nel deserto tra l'Egitto e la terra coltivata della Palestina. Questo luogo, che anche in seguito era molto probabilmente noto agli Israeliti che attraversavano il deserto a sud della regione da loro abitata, era caratterizzato da un «roveto ardente». Poiché non viene offerta una speciale giustificazione di questo fenomeno, sebbene si presupponga che esso costituisca la particolarità permanente di quel luogo, dobbiamo cercarne una spiegazione... Questa tradizione locale del sacro luogo del rovetto ardente nel deserto è entrata nella tradizione israelitica per dare uno sfondo concreto al racconto del primo incontro di Mosè con Dio. Ci si può domandare se J, che difficilmente conosceva di persona il deserto meridionale, e forse già la tradizione orale a lui anteriore, non abbia cercato proprio nel Sinai il luogo santo del rovetto ardente, in origine indipendente.³

A creare la congiunzione della tradizione del «roveto ardente» con la teofania sinaitica a Mosè potrebbe essere stata un'etimologia popolare del nome Sinai. Questo nome fu collegato per paronomasia alla parola ebraica per «roveto» *s'neh*; in realtà, anche se di etimologia incerta, sembra che l'ebraico *sīnāj* sia da connettere con il culto lunare (il dio Sin). Alla connessione con il «roveto» si poteva essere indotti anche dal simbolo del fuoco, che ricomparirà nella teofania sinaitica del cap. 19. Ma al di là della filologia corretta, in questo modo, l'esperienza personale di Mosè viene presentata come la «prefigurazione» della successiva teofania per tutto il popolo.

L'alternanza tra JHWH e l'«angelo di JHWH» nel dialogo con Mosè è una costante nelle teofanie antiche (cf ad es., Gn 18 o Gdc 6): l'uomo non può vedere Dio; per questo, a livello narrativo, ad apparire a Mosè «in una fiamma di fuoco» è l'angelo di JHWH, un intermediario non meglio precisato con la funzione di non mettere in scena JHWH stesso. Quando però si tratta della «parola» e non più della «visione», allora Dio può intervenire direttamente. Si tratta ancora quindi di una distinzione «funzionale» e non «ontologica».

La «sacralità» di un luogo è un elemento comune a tutte le religioni e si potrebbe definire così:

Quel luogo che diventa *località* quando l'effetto della potenza vi si riproduce o vi è rinnovato dall'uomo... Questo in realtà significa che i santuari non si fanno e non si scelgono, si possono solo *trovare*.⁴

È quella *religio dira loci* che si manifesta all'uomo con il suo mistero *fascinans* e *tremendum*: infatti, i luoghi sacri preferiti sono i boschi e le caverne, le rocce e le montagne. Non si può negare che siamo di fronte ad un testo molto significativo al riguardo.

Riporto a conclusione il tentativo che Pino Stancari mette in atto per «appropriarsi spirituale» di questo episodio:

La narrazione biblica ritrova Mosè presso il «monte di Dio, oltre il deserto», dove sta pascolando «il gregge di Ietro, suo suocero» (cf 3,1). Per lunghi anni (la tradizione ci parla di un periodo di ben 40 anni) egli ha vissuto come straniero in casa del suocero ed ha imparato a pascolare il gregge altrui... E per lunghi anni, giorno dopo giorno, *Mosè si è sentito consumare*, bruciato

³ M. NOTH, *Esodo...*, p. 48.

⁴ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Torino 1975, 309s. Si veda in generale tutto il paragrafo dedicato allo «spazio sacro» (pp. 308-315) e i §§ 5-6, dedicati all'«ambiente sacro» (pp. 32-43).

lentamente dal silenzio che cancella i ricordi e schiacciato dalla solitudine che uccide ogni speranza. Sono stati anni occupati da una prolungata ed intensissima meditazione: ha visto scomporsi sotto i suoi occhi, punto per punto, il disegno in base al quale aveva progettato la sua vita, finché non gli è rimasto altro che quel suo lento consumarsi di ogni giorno.

Ed ecco che, presso il «monte di Dio», mentre osserva *un rovetto che brucia* (cf 3,2), Mosè scopre improvvisamente qualcosa che lo butta in faccia ad un mistero non ancora sondato. C'è qualcosa dentro di lui che – malgrado tutto – non viene meno: al fondo della sua intera esperienza di uomo ormai finito e di condottiero mancato, Mosè avverte una presenza che non si consuma. [...] Al fondo di tutto, del suo cuore e della sua vita, del suo sperare e del suo morire, c'è *una presenza che non si consuma mai*, perché quella presenza è Dio".⁵

b. l'uso del verbo *šālah* «mandare»

Abbiamo già ricordato che questo verbo ritorna per sette volte lungo la narrazione. Non può essere casuale. In effetti è il verbo-chiave del racconto: in cinque passi, indica la «missione» di Mosè, in un passo lo «stendere» la mano da parte di Dio (20a) e in un altro l'«espulsione» del popolo da parte di Faraone (20b). Far uscire il popolo dall'Egitto non è dunque iniziativa privata di Mosè, ma è Dio stesso che agisce attraverso il suo «mandato»: *šālah* è infatti il verbo ebraico tipico dell'invio di un messaggero.

Nell'AT, un quarto delle ricorrenze di *šālah* ha Dio/JHWH come soggetto.⁶ Il sintagma più frequente è: Dio (soggetto) – *šālah* – persona (oggetto). Con questa costruzione, il verbo viene utilizzato per la missione profetica; in particolare, indica un criterio per riconoscere il vero profeta, molto utilizzato nella polemica contro i falsi profeti da Geremia ed Ezechiele (Ger 7,25; 14,14. 15; 23,21. 32. 38; 25,4; 26,5; 27,15; 28,9; 29,9. 19; 35,15; 44,4; Ez 13,6; 2Cron 24,19; 25,15; 36,15). Da questo verbo, nel tardo ebraico si forma il participio *šālūh* «apostolo», istituzione attestata da *m. Ber.* 5,5 e retta dal principio che «l'inviato di un uomo è come quell'uomo stesso».⁷

La vocazione di Mosè si riassume nella coscienza di questa «missione», come nel caso dei profeti. Non è un dono che premia la sua paziente attesa, non un conforto spirituale per sostenere il suo programma spirituale privato: è la credenziale da mostrare per poter parlare «al posto di» Dio «davanti agli» uomini.

Unendo i tre significati del verbo incontrati nel nostro capitolo, si può leggere questa sequenza: la coscienza di essere «inviato» da Dio porta Mosè ad essere il mediatore di quello «stendere» la mano da parte di Dio, così che Faraone «lasci partire» il popolo dall'Egitto. Il verbo che indica l'invio in missione è lo stesso verbo che ne esprime anche l'adempimento.

c. il segno (*'ōt*)

Il segno è un elemento comune a tutti i racconti di vocazione e di annuncio. Nel nostro caso, si tratta di un segno *paradossale*. Si sa che l'uomo non può pretendere segni da Dio, deve solo chiederli umilmente. È Dio stesso che vuole offrire segni all'uomo per muoverlo

⁵ P. STANCARI, *Lettura spirituale dell'Esodo* (Letture Bibliche), Edizioni Borla, Roma 1979, ²1983, pp. 35s.

⁶ La radice compare 847× nel TM: 40× con oggetto impersonali (doni o cose) e 450× con oggetto personale; gli usi della radice in piel hanno valore risultativo rispetto al qal, ma con gli stessi significati. Cf M. DELCOR - E. JENNI, *šlh*, *senden*, in *THAT II*, 909-916.

⁷ I LXX traducono il verbo per lo più con (ἐξ)ἀποστέλλειν «inviare», più raramente con (ἐκ)πέμπειν, con lo stesso significato.

alla decisione della fede (cf Is 7,11). In entrambe le possibilità, il segno è qualcosa di concreto, verificabile e presente per colui al quale viene dato.

Qui invece il segno è futuro, posteriore alla realizzazione stessa dell'impresa cui Mosè viene chiamato. Offrire un tale segno equivale a negare la garanzia del segno stesso e ad esigere la pura fede. Solo se Mosè si affida alla parola che lo invia e compirà la sua missione, potrà riconoscere un giorno la verità del segno. Non potrebbe essere altrimenti, dal momento che per realizzare il segno offerto, la *ʿābôdâ* «servizio» per JHWH, è necessario liberarsi da ogni forma di schiavitù umana.⁸

Il richiamo alla teofania del Sinai, contenuto nel segno, è un ulteriore legame narrativo che intreccia e prefigura l'esperienza di Mosè e quella del popolo:

Mosè che è giunto solo e umiliato al “monte di Dio”, è dunque il primo di quei poveri, che in quello stesso luogo troveranno una nuova missione per sé e per i propri discendenti: sarà quello un popolo di gente che, quando avrà scoperto di essere “*inutile*”, allora potrà svolgere un ministero di salvezza per l'umanità intera (cf 19,1ss.)⁹.

d. il nome divino

Il problema è complesso e merita una trattazione più analitica, su due direttrici fondamentali: il significato del nome JHWH e il rapporto di JHWH con il dio o gli dèi patriarcali.

JHWH e il dio dei padri

Tutte le tradizioni del Pentateuco testimoniano l'identità di JHWH con il dio (o gli dèi) dei padri, presentato nella forma «Dio di X» (ad es., «Dio di Abramo»). Tuttavia il problema è molto più complesso di quanto questa uniformità lasci intravedere e sta nel valutare la «Historie» al di là della omogeneizzazione di queste tradizioni.

In alcune parti della tradizione (cf P) c'è l'insistenza sul nuovo nome che il Dio dell'esodo rivela e che sostituisce gli epiteti precedenti, come se si trattasse di una semplice sostituzione nella continuità. D'altra parte, abbiamo testimoniata almeno in Gn 35,2-4 e in Gs 24,14-15 la memoria storica di un tempo «politeistico». Si può vedere una certa evoluzione nel nome dato al Dio dei padri. La formula analitica («Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe») è più antica della formula sintetica che unisce i tre sotto l'unico “Dio” («Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe»); così come la formula singolare «Dio di tuo padre» (cf Es 3,6) è anteriore alla formula plurale «Dio dei vostri padri». In Es 3 sono presenti tutte queste formule.

I problemi aperti sono tre:

a) il Dio dei padri viene presentato come lo stesso Dio. Ma era davvero unico oppure si tratta di diversi dèi (un dio per ciascun padre)?

⁸ L'interpretazione di Noth mi sembra svigorire la profondità teologica del segno offerto: «Il “segno” promesso a Mosè naturalmente non è indicato; infatti il v.12 è chiaramente tramandato in modo frammentario. [...] Ma soprattutto il fatto che il “servizio su questo monte” potrà avvenire soltanto dopo che si verifichi l' “uscita” dall'Egitto, non può essere il “segno” di cui si parla in questo contesto. Tale “segno”, quindi, in origine doveva essere ricordato dopo il v. 12a» (M. NOTH, *Esodo...*, 52). A dire il vero dobbiamo sì ricordare alcune particolarità del v. 12, rispetto al suo contesto immediato: a) il popolo è chiamato *hā'ām* e non, come in tutto il racconto, *b'nê jîsrā'ēl* o *ʿammî*; manca l'indicazione del soggetto del discorso; il soggetto diviene II persona plurale (*ta'abdûn*) con Dio in III singolare.

⁹ P. STANCARI, *Lettura spirituale...*, p. 38.

b) «Dio di tuo padre» era il nome proprio di questo Dio oppure era solo un epiteto particolare dato da un clan al Dio che si chiamava El?

c) se questo fosse vero, il Dio dei padri va allora collegato al dio El del pantheon cananaico?

Di un nome proprio El per il Dio patriarcale Es 3 non parla. La domanda di Mosè: «Qual è il suo nome?» è comprensibile solo se «Dio dei vostri padri» è visto come un nome generico. Ma ciò è una valida testimonianza storica, oppure è solo un uso linguistico posteriore, introdotto con l'identificazione di JHWH con il Dio dei padri?

C'è una continuità, marcata nell'AT, di essere e di agire tra il Dio dei padri e il Dio JHWH ed è la continuità della promessa fatta ad Abramo. Tuttavia, c'è anche una diversità tra il Dio dei padri e JHWH: il primo parlava direttamente con loro, mentre JHWH parla al «popolo» attraverso un «mediatore». Per questo, JHWH non viene *mai* chiamato «Dio di Mosè», ma solo «Dio d'Israele». Pur essendoci dunque un *break* al momento dell'esodo, una traccia di un culto al Dio dei padri affiancato a quello per JHWH non esiste (più?) nell'AT. Abbiamo solo la successione come identità.

Il significato del nome JHWH

Due sono i problemi tra loro connessi: l'etimologia e l'interpretazione del nome.¹⁰

Etimologia – Nei decenni scorsi furono proposte diverse etimologie, anche molto stravaganti. Walker, verso il 1950, ha risuscitato un'ipotesi del secolo XIX, rifiutata dagli egittologi, che il nome divino derivasse dall'egiziano *jah* (= dio luna) + *we* (= uno). Littmann ha pensato all'indoeuropeo *Dyau-s* (Zeus in greco e Ju-piter in latino), che sarebbe divenuto *Jaw* in ebraico. Lewy è ricorso al vocabolo hurrita *ja* (= dio) con l'aggiunta del suffisso *-ha* o *-wa*. Hrozny ha suggerito di collegarlo al dio *Jae* o *Jaeu*, che sembra essere ricordato in una iscrizione della valle dell'Indo non ancora completamente decifrata e risalente al III millennio a.C.

Ormai si è d'accordo nel cercare l'etimologia all'interno delle lingue semitiche. M. Buber e S. Mowinckel pensano ad una forma esclamativa formata da *ja* (cf vocativo arabo *jā*) e dal pronome personale *hū* (= lui). Questo spiegherebbe anche la forma breve del nome e si avrebbe la controprova nel fatto che molte volte nell'AT il pronome «Lui» stia semplicemente al posto del nome divino.

È tuttavia più probabile che si tratti di una radice verbale del tipo *hwh* (originariamente *hwj*). Anche qui sono tuttavia proposte diverse possibilità. Leander, seguendo Wellhausen, richiama la radice *hāwâ* (cf Gb 37,6), nel senso di «accadere», «distruggere». JHWH sarebbe allora il dio della tempesta o dell'uragano. Goitein ricorda la radice araba *hwj* che significa «amare», «desiderare»: JHWH sarebbe colui che ama e agisce appassionatamente.

¹⁰ Quanto alla pronuncia del tetragramma, i Massoreti hanno posto sotto le quattro consonanti le vocali di *ʾādōnāj* (=«mio signore»), per non pronunciare più il nome divino. È un uso già attestato nel III secolo a.C., dal momento che i LXX hanno reso il nome divino con *kýrios*. La pronuncia *JHWH* è basata sull'etimologia offerta da Es 3,14, sull'analogia con nomi amorriti come Jawi-ila, Jawi-Dagan, Jawi-Addu, e sulle trascrizioni greche. È stata suggerita anche la pronuncia *Jahwo*, perché ad Elefantina si è trovata la scrittura *Jhw*, che è una delle forme abbreviate assunte dal nome divino nei nomi di persona, ed anche perché Diodoro Siculo (I,94) ed alcuni padri della chiesa riportano il nome divino nella forma *Iao*. Ma questa vocalizzazione potrebbe essere spiegata come la trascrizione materiale dell'ebraico *Jaw*. Prendendo in considerazione tutti gli elementi, rimane preferibile la pronuncia JHWH (cf R. DE VAUX, *Histoire...*, 221ss). Rimando alla storia di de Vaux anche per quanto riguarda le testimonianze extra-bibliche del nome.

La parte più accreditata dei critici contemporanei la collega con la radice del protosemitico *hwj*, nel significato di «essere» o «divenire». Ma quale forma verbale sta dietro il nome JHWH? J. Obermann lo spiega come participio hiphil con prefisso j- invece del normale m-. La traduzione sarebbe allora «colui che sostiene» o «colui che stabilisce». Ma dal punto di vista filologico l'ipotesi viene giustamente rifiutata, perché fondata su prove troppo labili. L. Koehler, sulla base di analoghe formazioni in ebraico, propone di leggere il tetragramma come un sostantivo formato con il prefisso *ja-*. È un tipo di formazione tuttavia troppo raro, che potrebbe essere spiegato come forma verbale all'imperfetto usato come sostantivo.

Più probabile rimane allora l'interpretazione che vede in JHWH un verbo di forma finita (*jigtol*) sull'esempio di alcuni nomi propri, non interpretabili in forma ipocoristica (i.e. con il nome divino sottinteso; come Isacco, Giacobbe...): cf, ad es., i nomi dei figli di Esaù, Jeuš e Jalam (Gn 14,18; 46,5) o il nome di uno dei discendenti di Giuda, Idbaš (1 Cr 4,3) o quello di un discendente di Issacar, Ibsam (1 Cr 7,2).

L'ulteriore ed ultimo problema è di decidere di quale forma si tratti. Parecchi autori¹¹ parlano di un imperfetto hiphil, da interpretare «egli fa essere», «egli è il creatore». L'obiezione mossa da più parti è che qui verrebbe espressa un'idea troppo filosofica e non conforme all'evoluzione teologica del pensiero biblico, che ha incontrato JHWH anzitutto come un Dio liberatore. Ma anche dal punto di vista filologico la proposta non è sostenibile, dal momento che essa si accompagna ad una proposta di correzione anche del testo di Es 3,14.

Seguo la proposta di de Vaux: il nome JHWH deriva dalla radice *hwj / hwḥ* ed è un imperfetto della forma semplice *qal*. La traduzione più corretta sarebbe: «egli è (o era, o sarà)». Tuttavia la vocalizzazione JHWH non può più essere data sul paradigma ebraico del verbo. L'ebraico infatti, oltre a cambiare la radice in *hjh*, ha cambiato anche la vocalizzazione originaria. Dall'antico *jaqtulu* (da cui deriva la voce *ḥWH*), si è giunti all'*jigtol* della grammatica dell'ebraico classico.

Ci sarebbe anche un'ultima suggestiva ipotesi, che s'insinua nella discussione a partire dal fatto che alcuni manoscritti del Pentateuco di Qumrān sono scritti ancora con l'antico alfabeto ebraico e altri manoscritti (ad es., i *p^ešārīm*), i quali, benché il testo sia scritto in ebraico quadrato, riportano ancora il tetragramma sacro del nome divino – e solo quello! – scritto con l'antico alfabeto simile al fenicio: 𐤎𐤏𐤍𐤐 oppure 𐤎𐤏𐤍𐤐 . L'ipotesi sarebbe che il tetragramma all'origine fosse in realtà non un vocabolo a valore semantico, ma una trascrizione grafica che voleva riprodurre il geroglifico egiziano di Aton, il Dio unico del faraone eretico Akhenaton-Amenofis IV, che si manifesta attraverso il disco solare, il cui geroglifico è composto anch'esso di quattro segni: 𓂀𓂃𓂆𓂉 .

L'interpretazione del nome - Es 3,13-15 è la sola spiegazione esplicita del nome divino nell'AT. Metodologicamente, dobbiamo mantenere il TM, evitando di correggerlo in base ad un'interpretazione già compromessa. Secondo le regole normali della grammatica ebraica, dovremmo tradurre la relativa del v. 14 *'ehjeh 'āšer 'ehjeh* con «io sarò colui che sarà» (oppure un altro tempo che indichi un'azione non «compiuta»¹²). Questa è appunto la traduzione di Aquila e Teodoziona: *ἔσομαι ὅς ἔσομαι*. Il nome divino viene interpretato come una

¹¹ Cf W.F. ALBRIGHT, *From the stone age to Christianity; Monotheism and the historical process*, Doubleday and Co., Garden City NY 1940, ²1957, pp. 197ss.

¹² Cf la traduzione dei LXX al presente: *ἐγὼ εἶμι*.

«teologia della storia»: Dio sarà così come si manifesterà nella storia d'Israele. Egli sarà un Dio «presente». Da questo punto di vista, non c'era collocazione migliore per spiegare il nome divino: all'inizio della liberazione esodica, l'evento fondatore della professione di fede israelitica.¹³

Ma come dobbiamo interpretare questa relativa tautologica? In ebraico, questa forma di relativa indica talvolta incertezza o indecisione (cf Es 16,23; 1Sam 23,13; 2Sam 15,20; 2Re 8,1). Taluni allora vedono in Es 3,14 la volontà di non rivelare il nome divino (si ricordino Gn 32,30; Gdc 13,18), in modo che nessuno possa appropriarsene «magicamente». Ma sta il fatto che qui il nome è già conosciuto (siamo al livello del redattore) e il v. 14 è un tentativo di teologia del nome JHWH.

Altre volte, queste relative tautologiche sono usate per indicare totalità o intensità (cf Es 33,19; Ez 12,25; 36,20)¹⁴: un significato che potrebbe calzare anche per il nostro passo. Altri ancora preferiscono tradurre «Io sono colui che è», facendo riferimento alla sintassi delle relative in ebraico.¹⁵ In questa linea si sono mossi i traduttori della LXX che hanno reso la relativa con ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὦν. Comunque si traduca, si tratta di una spiegazione nella linea dell'«essere», sulla base non della metafisica greca, ma della rivelazione storica del Dio dell'esodo, come «colui che c'è», «colui che è presente» accanto al popolo oppresso, pronto a intervenire nella storia come liberatore.

Si sa che per un israelita di quell'epoca, il «nome» è la persona stessa e conoscere il nome equivale a possedere la cosa o la persona conosciuta. In effetti, anche in questo caso viene creato un legame unico e inscindibile tra Dio e il suo popolo, che avrà la sua piena consumazione al Sinai. Infatti, il decalogo si apre con queste parole: ^ʾānî JHWH. Questa formula di autopresentazione è in verità la riproposizione della spiegazione del nome divino offerta da Es 3,13-15; non una definizione di Dio, ma la «memoria» del Dio presente come nella notte dell'esodo. Se si sostituisce il pronome ^ʾānî al primo ^ʾehjeh e un predicato sinonimico alla relativa seguente, si ottiene la perfetta equivalenza tra la spiegazione del nome di Es 3,14 e la formula di autopresentazione:

^ʾ ehjeh	^ʾ āšer ^ʾ ehjeh
^ʾ ānî	JHWH

Si può ricordare, infine, la lettura negativa di Os 1,9 in antitesi a questa rivelazione, un'affermazione negativa che possiamo considerare un riferimento esplicito ad Es 3,14: «Chiamalo Non-popolo-mio, perché voi non siete popolo mio e io per voi non sono». Come il «mio popolo» di Es 3,10 è divenuto per Osea «non-popolo-mio», così anche ^ʾehjeh di Es 3,14 diviene ^{lōʾ} ^ʾehjeh: il Dio presente «non è» più.

Il Dio dell'esodo è dunque il Dio che dirige la storia umana, manifestandosi con eventi che hanno un *télos*, un fine. Il miglior commento alla spiegazione del nome divino lo abbiamo in *Es. Rab.*: «Io sono colui che ero, io sono ora e sono in futuro», testo al quale si collega la formula ripetuta più volte in Ap (cf 1,8): Ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦν, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

¹³ Cf il contesto prossimo del v. 14 e, in parallelo, il cap. 6.

¹⁴ Talvolta è citato a prova anche un modo analogo di esprimersi nei testi egiziani. Ad es., nella «Istruzione di Merikare» il faraone Achtoes III, parlando delle sue vittorie sui beduini afferma: «Com'è vero che vivo, che sono quanto sono...», nel senso che egli è e agisce con potenza. Per il testo di questa istruzione, cf E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1969, pp. 83-94.

¹⁵ Quando il soggetto della relativa è lo stesso della principale da cui essa dipende, e questo è in 1^a o 2^a persona, anche la relativa viene attratta nella 1^a o nella 2^a persona (cf Gn 15,7; 20,2, etc).

SALMO: Sal 67(68), 5. 8-9. II. 27. 32-34

℟ O Signore, nostro Dio, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra.

⁵ Cantate a Dio, inneggiate al suo nome,
appianate la strada a colui che cavalca le nubi:
JHWH è il suo nome, esultate davanti a lui.

℟

⁸ O Dio, quando uscivi davanti al tuo popolo,
quando camminavi per il deserto,
⁹ tremò la terra, i cieli stillarono
davanti a Dio, quello del Sinai,
davanti a Dio, il Dio di Israele.
¹¹ E in essa ha abitato il tuo popolo,
in quella che, nella tua bontà,
hai reso sicura per il povero, o Dio.

℟

²⁷ «Benedite Dio nelle vostre assemblee,
benedite JHWH, voi della comunità d'Israele».
³² Verranno i grandi dall'Egitto,
l'Etiopia tenderà le mani a Dio.
³³ Regni della terra, cantate a Dio,
cantate inni ad JHWH,
³⁴ a colui che cavalca nei cieli, nei cieli eterni.
Ecco, fa sentire la sua voce, una voce potente!

℟

EPISTOLA: I Cor 2,1-7

La Prima Lettera ai Corinzi si apre mettendo al centro della discussione un problema che a un occhio superficiale potrebbe apparire soltanto un affare di disciplina ecclesiastica. La comunità di Corinto è travagliata da un pullulare di gruppi, che si richiamano a diverse interpretazioni e attuazioni della fede. Il riferimento alla «fede di Gesù» e al *kerygma* della tradizione apostolica passa quasi dietro le quinte, dal momento che in primo piano sono posti invece i «maestri». Essi, in un ambiente greco amante delle discussioni filosofiche, finiscono per essere considerati portatori «in proprio» di una sapienza o di una sensibilità spirituale ed esistenziale: Paolo, Pietro, Apollo... Alla novità del vangelo, era anteposta l'elaborazione intellettuale, molto più appagante per una mente greca, ma fallimentare, se non radicata nel nuovo modo di essere uomini «in Cristo».

Paolo è lungimirante. Dietro questa situazione egli vede compromesso il vangelo: è in gioco una corretta cristologia e una conseguente visione della comunità ecclesiale. Si è corso il rischio di dimenticare l'esperienza storica di Gesù di Nazaret e la sua fine scandalosa e ad essa si sostituiva la «cifra» di un Cristo glorioso con una riduzione di carattere *gnostico*. La comunità ecclesiale finiva per presentarsi come insieme di gruppi esoterici ed elitari, legati alla *sapienza* di diversi maestri umani, accanto ad altre *scuole di vita* di cui Corinto e il mondo ellenistico dell'epoca era ricco. Proprio da questa situazione e dalla lungimiranza di Paolo nasce una delle riflessioni più ricche dell'epistolario paolino.

Eccone la struttura d'insieme:

- 1,10-17: introduzione
- A1. 1,18-25: la *sapienza della croce*
- B1. 1,26-2,5: il «caso» della comunità di Corinto
- A2. 2,6-16: la *vera sapienza*
- B2. 3,1-17: il ruolo degli apostoli nella comunità
- A3. 3,18-23: la ricerca della *vera sapienza*
- B3. 4,1-13: il corretto rapporto autorità - comunità
- 4,14-21: conclusione

La sezione è molto ampia e crea qualche problema quando ci si accinge a trovare un piano logico ordinato, almeno stando alla nostra logica.

La lettura liturgica odierna sta sul crinale dei due paragrafi B1 (2,1-5) e A2 (2,6-7).

¹ Anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. ² Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. ³ Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. ⁴ La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, ⁵ perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.

⁶ Tra coloro che sono perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo, che stanno per essere ridotti al nulla. ⁷ No, noi parliamo della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. ⁸ *Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria.*

Per verificare il modo di agire di Dio, Paolo porta due casi: la provenienza sociale dei componenti della comunità e lo stile della sua predicazione apostolica. Siamo ancora nello stesso ambito di vocabolario del primo capitolo di Prima Corinzi, tuttavia il discorso ora si concretizza. I due vocativi con ἀδελφοί «fratelli» (1 Cor 1,26 e 2,1) scandiscono i due esempi, che si prolungano fino a 2,5; con 1 Cor 2,6 infatti inizia un nuovo sviluppo in cerca della *vera sapienza*.

La lettura odierna comprende il secondo caso (1 Cor 2,1-5) ricordando lo stile della predicazione di Paolo. Il μυστήριον¹⁶ di Dio, ovvero il «sapere» Gesù Cristo e questi crocifisso, non fu annunciato da Paolo in base ad argomentazioni umane, ma con la forza di persuasione dello Spirito.

Anche qui lo stile dialettico dell'argomentazione paolina emerge chiaramente:

1) οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας... (v. 1)

¹⁶ Con *The Greek New Testament*, accetto questa lettura, in quanto *difficilior* e richiamata al v. 7. Essa è attestata in P⁴⁶ (forse), ⚭* A C 88 436 vet.lat. syr^p cop^{bo} Ippolito Ambrosiastro Efrem Ambrogio Pelagio Agostino Antioco. Leggono invece μαρτύριον «testimonianza» i manoscritti ⚭^c B D G P V 33 81 (e altri minori), Origene Crisostomo Pelagio Cirillo Giovanni Damasceno. Questa lettura sembra essere influenzata da 1,6. Troppo poco attestate due altre letture: εὐαγγέλιον «vangelo» (Teodoreto) e σωτήριον «salvezza» (i lezionari 598 e 599).

- ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῶ (v. 3)
- 2) οὐκ ἐν πειθοῖ[s] σοφίας [λόγοις]
ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως (v. 4)
- 3) ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων
ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ (v. 5)

L'ultima antitesi si riferisce alla finalità-conseguenza (ἵνα) dell'annuncio apostolico: suscitare un'adesione di fede che fosse fondata sulla «potenza» di Dio e non sulla «filosofia» umana. E proprio da qui parte il nuovo sviluppo, la rivelazione della vera sapienza.

In 1 Cor 2,4-5 è annunziato il tema: «La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio». Questo tema sarà al centro dello sviluppo del paragrafo successivo di 1 Cor 2,6-16. Con il vocativo di 1 Cor 3,1 (di nuovo ἀδελφοί «fratelli») è infatti spezzato lo stile argomentativo e si ritorna al piano esistenziale ed esortativo.

Nel paragrafo A2 (1 Cor 2,6-16) predomina il vocabolario sapienziale e apocalittico: σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων «una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo, che vengono ridotti al nulla», ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν «parliamo invece della sapienza di Dio, rimasta nascosta nel mistero, che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria»... Con questa riflessione paolina, ci veniamo a trovare in un orizzonte teologico che presuppone l'identificazione tra la sapienza (ἡ σοφία / σοφία) e lo Spirito (ῥῆμα / πνεῦμα): cf Sap 1,4-7; 7,22-8,1; 9,13-18: non per nulla, siamo molto vicini alla riflessione sapienziale dell'anonimo alessandrino (anni 30 a.C.), di poco anteriore a Paolo.

La tesi, esposta nei vv. 6-8,¹⁷ è costruita su di un'antitesi:

- σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου... «di una sapienza che non è di questo mondo...»,
- ἀλλὰ [...] θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην «ma della sapienza di Dio, rimasta nascosta nel mistero,...».

Essa è poi ampliata da un'ipotesi irreali (v. 8b): εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν «se infatti l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». Da qui nasce l'opposizione tra la «sapienza di Dio in mistero» e la «sapienza di questo eone e dei suoi dominatori». Prima però Paolo inserisce la prova scritturistica (v. 9), un collage molto significativo di diversi testi: Is 64,3, con allusione a Is 52,15;¹⁸ 65,16; Sof 1,7 e Sir 1,10.

La ripresa logica del v. 6 sta a dire che vi è tuttavia un modo di parlare di sapienza, sebbene l'Apostolo abbia predicato senza basare le sue affermazioni sulla sapienza umana. L'enfasi del discorso attuale non sta sulla forma, ma sul contenuto: un Messia crocifisso è il contenuto di questa sapienza e ciò dice da subito il carattere di impossibilità per coloro che pensano di poter progredire sulla via di una sapienza semplicemente umana. Si parla di tale sapienza, ma di essa si parla ἐν τοῖς τελείοις «tra i perfetti», ovvero coloro che hanno ricevuto lo Spirito (cf 1 Cor 2,12) e per questo sono detti gli «spirituali» (cf v. 15).

La sapienza di cui parla Paolo è di genere completamente diversa rispetto a quella che i Corinzi vanno ricercando: non è «di questo mondo» (cf 1,20) «né dei dominatori di questo

¹⁷ Per questa ragione, il v. 8 è da collegare necessariamente ai vv. 6-7 che lo precedono.

¹⁸ Il passo di Is 52,15 è da tenere presente per capire il senso degli ἄρχοντες di cui si parla nei vv. 6 e 8.

mondo, che stanno per essere ridotti al nulla». Chi sono questi *dominatori*? E perché stanno per essere ridotti al nulla?

La risposta alla seconda domanda è duplice: in parte anticipa quanto afferma il v. 8, in cui sono rappresentati le persone di questo mondo che non sanno riconoscere la sapienza di Dio e che perciò si oppongono a coloro che sono destinati alla gloria.

Quando alla prima domanda, va crescendo il consenso nell'identificare queste potenze con le potenze demoniache o almeno sul fatto che con queste parole Paolo voglia far leggere ai Corinzi gli eventi storici dei grandi dominatori di questo mondo come trame guidate dagli angeli decaduti. Coloro ai quali i Corinzi recano reverenza e onore sono dei "potenti" che stanno per essere ridotti al nulla.

Nei vv. 7-8 Paolo sviluppa i due aspetti annunciati nel v. 6: il v. 7 spiega la natura della sapienza divina che è irraggiungibile per il saggio di questo mondo, mentre il v. 8 ritorna sul fallimento dei "dominatori" in termini di responsabilità nei riguardi della crocifissione.

Il ragionamento inizia con un forte contrasto rispetto al v. 6: «No – egli afferma – noi parliamo di una *sapienza di Dio*», immediatamente qualificata da quattro dimensioni. Le prime tre descrivono la sua natura, così da poterla distinguere dalla sapienza mondana.

- 1) È una sapienza «nel mistero», una *sapienza segreta*. Con questo, Paolo non vuol dire che la sapienza di Dio sia qualcosa di esoterico o un insegnamento tramandato nel segreto. Come le lettere ai Colossesi e agli Efesini svilupperanno in seguito, si tratta di qualcosa che si è andato rivelando lungo la storia sino al momento massimo della sua *epifania* in Cristo, qualcosa che si è reso comprensibile attraverso il dono dello Spirito. È la prima volta che questa idea si manifesta nelle lettere paoline ed è manifestata attraverso il paradosso della croce del «Signore di gloria» (v. 8).
- 2) La sapienza di Dio è «rimasta nascosta» (*ἀποκεκρυμμένην*: participio perfetto) dall'eternità di Dio sino a questa «ora». Quanto segue nel v. 8 sta a suggerire inoltre che il segreto di Dio continua a rimanere nascosto ai *dominatori*, che rappresentano i sapienti di questo mondo.
- 3) Ma questa sapienza segreta divina *προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν* «Dio l'ha destinata prima del tempo in vista della nostra gloria». Il progetto di sapienza è ovviamente la grazia attuata nella vita di Gesù e culminata nella croce gloriosa. Proprio come Dio ha scelto ciò che è folle e debole per la salvezza e con questo ha messo in vergogna ciò che è saggio e potente per ridurlo al niente (cf 1 Cor 1,26-28), così Paolo ripete che Dio ha *destinato* il suo popolo alla gloria (non alla vergogna) e lo ha fatto in contrasto ai dominatori di questo mondo che stanno per essere ridotti al nulla.
- 4) La quarta dimensione (v. 8a) elabora l'aspetto negativo già anticipato nel v. 6: l'insuccesso dei dominatori di questo mondo dipende dal fatto che tale sapienza è «nascosta in Dio» e dunque può essere compresa solo tramite una rivelazione *spirituale* (v. 10). La ragione per l'insistenza su questa dimensione *spirituale* è duplice: a) l'opposizione tra «noi» che abbiamo ricevuto il dono dello Spirito e «loro», che non lo posseggono; b) la conoscenza vs. l'ignoranza del modo con cui Dio porta a compimento il suo progetto.

Questa è l'ironia di Dio: proprio quelli che tentavano di fare da soli a prescindere da Gesù crocifiggendolo, stavano attuando quel progetto di Dio che era «destinato per la nostra gloria prima dell'inizio del tempo». Invece di crocifiggere un pretendente Messia, essi hanno

ucciso lo stesso «Signore della gloria», quello che è il Signore della gloria finale, del destino ultimo suo e del suo popolo. L'ironia paolina sta quindi nel fatto che i Corinzi, perseguendo la σοφία, perseguono ciò che appartiene a un mondo che passa e i cui governanti erano implicati nella divina ironia.

VANGELO: Mt 11,27-30

Mt 11 è un capitolo di transizione: conclude la prima sezione del racconto matteo e apre alla seconda. Nei vv. 5-6 (e poi vv. 21 e 23) si riallaccia ai miracoli raccontati nei capp. 8-9. Mentre, soprattutto nella seconda parte, le parole-gancio come γενεὰ αὐτῆ «questa generazione», κρίσις «giudizio» e υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου «figlio dell'uomo» anticipano il cap. 12.

Vi sono difficoltà obiettive a trovare la struttura d'insieme. Tuttavia, non bisogna dimenticare che i vv. 7-30 sono un unico discorso di Gesù alle folle, sebbene questo non venga a costituire uno dei cinque fondamentali discorsi del vangelo matteo.

Il capitolo può essere diviso in due parti principali: vv. 2-19 e vv. 20-30. La prima parte riguarda Giovanni il Battista e termina nei vv. 16-19 con la breve parabola dedicata ai bimbi che suonano il flauto e poi fanno il lamento, ma mai suscitano attenzione nei loro compagni di gioco. La parabola è un'evidente introduzione alla maledizione contro le città del lago e un'accusa esplicita per la folla che non ha saputo comprendere né il comportamento del Battista né quello di Gesù.

La seconda parte è narrativamente segnalata dall'inserzione nel v. 20 di un commento del narratore: «Allora si mise a rimproverare le città nelle quali era avvenuta la maggior parte dei suoi prodigi, perché non si erano convertite». Segue poi la veemente requisitoria contro le città del lago che non hanno saputo riconoscere il senso di tutti i prodigi avvenuti in esse per mano di Gesù (vv. 21-24).

Infine, Mt 11 si chiude con un giudizio positivo nei confronti di coloro che, al contrario delle città del lago, hanno accolto il vangelo di Gesù (vv. 25-30). L'evangelista – e Gesù prima di lui – riconosce che sono «i piccoli» ad aver accolto il messaggio evangelico, mentre «i sapienti e i dotti» lo hanno rifiutato. In questo bilancio Gesù non vede un fallimento, ma la realizzazione del disegno del Padre. Per questo il Maestro convoca a sé tutti coloro che sono «stanchi e oppressi» per trovare ristoro e un giogo (la Legge) che sia «dolce e leggero».

Con questo capitolo, Matteo conclude dunque la prima attività di Gesù in Galilea, in parole (il discorso della montagna in Mt 5-7) e in opere (Mt 8-10), a favore di «Israele». Il popolo non ha capito, ma i giochi sono ancora aperti. Nei capp. 12-16 l'invito si farà ancora più pressante e verrà chiarendosi ancora di più la risposta negativa di Israele.

²⁵ *In quel tempo Gesù disse:*

– Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. ²⁶ Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza.

²⁷ Mio Padre mi ha dato tutto; il Figlio lo conosce solo il Padre e il Padre lo conosce solo il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare.

²⁸ Avvicinatevi a me, tutti voi che siete stanchi e oppressi e io vi darò ristoro.

²⁹ Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita.

³⁰ Il mio giogo infatti è lieve e il mio carico leggero.

Matteo ha combinato in questa conclusione del cap. 11 un testo cristologico (vv. 25-27) con un passo parenetico (vv. 28-30). Per la corretta comprensione dell'insieme è bene tenere insieme anche i vv. 25-26 che sono tralasciati dalla lettura liturgica.

vv. 25-27: Il contrasto tra questi versetti e i precedenti è palese; la connessione tra i due paragrafi è confermata dall'incipit *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* «proprio in quel momento». I vv. 25-27 comprendono due *loghia*: il primo è una *b'rākā* «benedizione» (vv. 25-26) con lo schema parallelo a-b // b'-a' (nei due elementi b vi è un parallelismo antitetico; in a è ripetuta la parola *πατήρ*); il secondo *loghion* è invece una *parola di rivelazione*, che si riaggancia al precedente tramite le parole-gancio *πατήρ* «padre» e *ἀποκαλύπτειν* «rivelare» ed è strutturato sullo schema a-b-b'-c'.

Gesù benedice il Padre per il suo progetto realizzato: Egli ha nascosto la sua rivelazione agli intellettuali e ai dotti, mentre l'ha donata ai piccoli (*νήπιοι*). «Queste cose», quelle di cui parla Gesù, potrebbero essere anche le «opere» del Messia (cf Mt 11,2. 9). Ma forse la pagina più eloquente per far comprendere questa benedizione è la confessione di Simon Pietro, quando Cefa riconosce in Gesù il Messia (Mt 16,17). Si tratta quindi di cogliere nei gesti e nelle parole di Gesù il loro valore di rivelazione messianica. La rivelazione del Messia si sarebbe potuta compiere in modo folgorante e autoritario. Il Padre ha invece scelto gli umili: *ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου* «sì, o Padre, perché così il progetto benevole si è compiuto davanti a te» (lett.). Solo «i piccoli» sanno leggere nell'umiltà questa rivelazione di Dio. Matteo parla di «saggi e di dotti» alludendo a Is 29,14: JHWH rimprovera Giuda per la sua ipocrisia nelle relazioni con lui. È un popolo che onora JHWH con le labbra, ma non certo con il cuore...

¹⁴ perciò, eccomi, continuerò a operare
meraviglie e prodigi con questo popolo:
perirà la sapienza dei suoi sapienti
e si eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti.

L'accusa di Gesù riprende dunque l'accusa di Isaia: saggi e dotti non colgono il significato delle opere di Gesù, perché la mancanza di sincerità vanifica la loro scienza, impedendo loro di accettare le conclusioni cui la loro cultura li avrebbe potuti portare. I «semplici» (*νήπιοι*), invece, non inciampano in quest'ostacolo e possono comprendere facilmente ciò che Dio rivela loro. Attenzione però a non attribuire la «colpa» della chiusura dei dotti e dei sapienti a Dio... Il peccato infatti è dell'uomo, che si considera giusto senza riconoscere il suo bisogno della salvezza che viene da Dio e si chiude anche all'ultimo appello di Gesù.

Il v. 27 è stato chiamato da molto il *loghion giovanneo* di Matteo, in quanto il linguaggio sembra essere quello del Quarto Vangelo. Ma non dobbiamo esagerare questo richiamo. Il possesso dell'autorità divina è stato già affermato da Gesù nell'episodio del paralitico (Mt 9,6), come la frase di Gesù «mio Padre mi ha dato tutto» è in relazione sia con il nome stesso dato a Gesù nell'annuncio a Giuseppe (Mt 1,23), sia con la scena del battesimo, quando lo Spirito scende su Gesù e il Padre lo dichiara suo Figlio (Mt 3,17). La relazione intima di Gesù con il Padre è infatti stabilita dalla comunione dello Spirito. Per questo nessuno può

conoscere questa reciproca relazione se non vi è il dono dello Spirito che stabilisce una relazione *simile* alla sua. Vale a dire che la conoscenza con Dio non può essere solo frutto della ricerca umana sulla *lettera* della *Tôrâ*, ma ha bisogno del dono dello Spirito per arrivare alla conoscenza piena di Dio come Padre. Senza la comunicazione di tale dono non si arriva a conoscere e a sperimentare la comunione del Padre con il Figlio e del Figlio con il Padre.

vv. 28-30: Questo terzo *loghion* non ha parole-gancio che lo colleghino ad altri *loghia* nel vangelo di Matteo. Il suo schema formale è a-b-c-d-b'-a'; dal punto di vista sintattico, una esortazione (a, c) è seguita due volte da una promessa (b, b'); la frase che comincia con ὅτι «poiché sono mite ed umile di cuore» (v. 29b; membro d) non ha legami con il resto del vangelo. È importante notare poi che i due passi in cui ritorna il vocabolario di questo terzo *loghion*,¹⁹ ovvero Mt 28,18-19 (con πάντα «tutto», [παρ]εδόθη «è stato dato», ὁ υἱός «il figlio» e anche il verbo μανθάνω-μαθητεύω «insegnare, fare discepoli»), Mt 16,16-17 (con υἱός «figlio», πατήρ «padre» e ἀποκαλύπτειν «rivelare»), sono passi propri di Matteo e chiave di volta della sua narrazione.

Questo *loghion* lancia l'invito a tutti quelli che sono stanchi e oppressi dall'insegnamento dei saggi e dei dotti a trovare in Gesù il *vero maestro*, colui che non domina sui discepoli e non è violento (cf Zc 9,9), ma è mite umile di cuore (cf Dn 3,86). Il suo insegnamento è un invito al riposo (cf Ger 6,16) dopo le fatiche inutili del passato.

L'invito di Gesù ad accettare il suo “giogo” ovvero i suoi comandamenti, lievi e leggeri, non come l'insegnamento dei maestri giudaici. Studiare la Legge doveva servire per avvicinarsi a Dio: Gesù invita ad avvicinarsi direttamente a Lui, perché la sua persona è il mezzo (Legge) per raggiungere Dio e ne è anche il termine ultimo (Dio). Se l'insegnamento dei maestri giudaici era un legalismo oppressivo, una morale senza gioia, di contro Gesù propone un servizio a Dio nella gioia (le beatitudini) e nell'amicizia (cf Mt 9,15).

In Gesù noi siamo chiamati a servire non la Legge di Dio, ma il Dio della Legge: la Legge rimane sempre un mezzo e Dio solo rimane il fine.

PER LA NOSTRA VITA

1. Bisogna innanzitutto tacere, a lungo. Ascoltare il clamore delle “cose” non dette, nascoste, soffocate, represses, deformate. Lasciarsi trafiggere. Stare in piedi. Un calvario da condividere. Ancora una tavola, preparata per tutti, dove la speranza impara, giorno dopo giorno, a nutrirsi di quelle “cose” che ci succedono, a bere da fratelli a quella coppa che ci era più facile allontanare che scegliere.²⁰

2. Sembra una contraddizione

Conosciamo per esperienza la distruttività e la violenza che si esplica nel nostro tempo, e confondiamo la forza con il predominio sull'altro, sulle cose. Familiarizzare con la “mitezza” come una compagna di strada, conosciuta “mangiando” giorno dopo giorno la Parola da autentici discepoli, trasforma il pensare e l'agire, senza colpi di scena, rendendoci creativi e capaci di generare l'alternativa alla distruzione della vita, dei valori, della verità.

¹⁹ Eccetto i richiami al «Padre nostro»: Πατήρ «Padre» e la coppia οὐρανός/γῆ «cielo/terra» (Mt 6,9-13, testo in comune con Lc 11,2-4).

²⁰ FRÈRE CHRISTIAN DE CHERGE e gli altri monaci di Tibhirine, *Piu forti dell'odio*, Introduzione e traduzione con raccolta di ulteriori testi di G. DOTTI, Prefazione di E. BIANCHI (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1997, 32010, p. 160.

In luogo del criterio della potenza e della gerarchia, emerge il criterio micrologico della pietra scartata: ciò che è umile e umiliato, ciò che è trascurato, scartato e travolto, costituisce un valore Gesù è l'ultimo radicale riferimento dell'uomo, il riferimento che non svuota di contenuto ogni altro rapporto, ma relativizza i rapporti; li relativizza perché li fa interpretare: sono come lettere di un alfabeto che devono costruire un discorso, e il discorso, per quanto vario, per quanti generi letterari possa avere, ultimamente deve avere questo contenuto, interpretato alla luce del riferimento fondamentale che è Gesù Cristo. [...]

Così Gesù rivela all'uomo dove sta la stoltezza dell'uomo nell'atto in cui si rivela che Egli è l'assoluto dell'uomo. Quando dice all'uomo: "L'assoluto tuo sono Io" rivela nello stesso tempo dove sta l'assoluto dell'uomo, perché l'uomo dice: "Nessuna cosa, se non fosse me in rapporto con Cristo, sarebbe il mio assoluto, sarebbe l'ultima risposta, l'ultima realtà, l'ultima autenticità."²¹

3. La fragile libertà di ognuno e il destino dolente di ogni creatura sono preziosi in verità, o, con il linguaggio della fede, agli occhi di Dio. Perciò non esiste una verità che implichi umiliazione, disprezzo, dominio, distruzione. Né esiste una verità che chieda l'ammirazione per la potenza, la subordinazione a essa o il suo esercizio. La verità chiede libertà, la responsabilità di chi ha ricevuto un dono e solo liberamente può ricomunicarlo e dividerlo. La verità chiede alla libertà di ognuno la fedeltà che si attua nel servizio fraterno, chiede compassione e ospitalità. Non serve a vincere, la verità. Se si può dire che "serve", serve a convivere in modo che la vita di tutti sia compiuta.²²

4. Rara nella vita quotidiana e nella storia, facile da confondere con la passività innocua ma impotente, la mitezza chiede con urgenza una nuova attenzione. Essa rischia di rimanere nell'irrelevanza anche perché è per natura discreta, estranea a quella visibilità che viene ossessivamente ricercata da chiunque voglia contare socialmente, politicamente o anche religiosamente. [...] (p. 71)

In un mondo di cui si immagina, a torto, che sia tenuto insieme dalla competitività e dalla necessità delle leggi del mercato, la gratuità pacifica della mitezza e la sua libertà da qualsiasi costrizione o automatismo sembrano estranee alla sfera umana, attribuibili o all'innocua esistenza degli animali domestici, oppure alla divinità dell'ingenua devozione popolare. Persino Dio, se vuole contare presso gli uomini, deve non farsi prendere per mite, giacché solo la Potenza che schianta i nemici e chiede sacrifici umani appare credibile in quanto divina. Nel clima fosco della cultura della competizione e del terrore, il darsi della mitezza risulta un miracolo. [...] La mitezza è la rottura dell'universo persecutorio, la fine della sua logica e l'interruzione del suo contagio. Essa evoca anzitutto la novità incalcolabile di una trascendenza sul male. [...] (pp. 72-73)

Ecco la profezia dei miti: attestare dal fondo di una società violenta che la pace e l'uscita dal male sono esperibili, non lontani mille anni avanti a noi, ma per così dire a lato della quotidianità ordinaria, accessibili in un altro presente prossimo al presente immediato di ognuno. Dal male c'è ritorno, riemersione, liberazione. Esistere con mitezza è avvento e dilatazione di questo altro presente nel tempo ordinario.²³

²¹ G. MOIOLI, *Il discepolo*, p. 66.

²² R. MANCINI, *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme* (Tessiture di Laicità 1), Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 68-69.

²³ R. MANCINI, *La laicità come metodo*, pp. 71-78.

5. Se la mitezza è un modo di essere che si fa azione e stile di vita, essa abbraccia tanto l'integrità della persona quanto la correlazione delle diverse sfere dell'esperienza umana. Da una parte, infatti, non è concepibile una mitezza che sia espressa da un individuo scisso, contraddittorio, in dissidio con sé. E d'altra parte neppure è plausibile un essere miti solo nel paesaggio dei propri sentimenti, oppure esclusivamente nelle relazioni con gli altri, senza conversione interiore. Le due cose vanno necessariamente insieme. Per questo la mitezza è uno dei tratti distintivi del *compimento* del cammino umano, del singolo come delle soggettività collettive. Un compimento che non è la morte, né un facile trionfo. Piuttosto l'essere miti riguarda la maturazione del modo di stare al mondo e, nel contempo, richiama implicitamente il trovarsi in situazioni tutt'altro che pacificate, situazioni di tensione che inclinerebbero naturalmente verso l'aggressività, lo scontro, la violenza, la punizione, la vendetta. L'idea stessa della mitezza dice il suo resistere al limite per aprire uno spazio inedito, il suo segnare una svolta. La mitezza dischiude l'evento luminoso della relazione intersoggettiva, anzi quel suo autentico avvento, che Buber ha chiamato l'"esperienza della parte opposta" (*Erfahrung der Gegenseite*). Si tratta dell'incontro con la resistente, spiazzante alterità dell'altro. Qui si giunge al confine in cui ciascuno è sollecitato a uscire da sé, il che dimostra come la fonte antropologica concreta, quotidiana e permanente per le nostre possibilità di conversione e di guarigione esistenziale sia data nella struttura relazionale della vita di ognuno.²⁴

6. Preghiera dei Beati Starcy e monaci dell'eremo di Optina

*O Signore, fa' che accolga con serenità d'animo
tutto ciò che mi darai quest'oggi.*

*O Signore, fa' che possa
consegnarmi totalmente alla tua volontà.*

*O Signore, istruiscimi in tutto
e sostienimi in ogni ora di questa giornata.*

*O Signore, manifesta il tuo volere su di me
e su coloro che mi sono vicini.*

*Fa' che accolga qualsiasi notizia di questa giornata
con serenità d'animo*

*e con la ferma convinzione
che in tutto si compie la tua santa volontà.*

*O Signore grande e misericordioso,
guida i miei pensieri e i miei sentimenti
in ogni mia opera e parola.*

*Fa' che in tutte le imprevedibili circostanze
non dimentichi che ogni cosa procede da Te.*

*O Signore, fa' che agisca con prudenza nei confronti del mio prossimo
e che nessuno resti turbato o amareggiato per causa mia.*

*O Signore, dammi la forza di portare la fatica
e tutto ciò che accadrà in questa giornata.*

*Guida la mia volontà e insegnami a pregare
e ad amare tutti senza ipocrisia. Amen.*

²⁴ R. MANCINI, *La laicità come metodo*, pp. 75-76.

7. [...] Credere che, nonostante tutto, l'amore di cui Dio ci ama è un amore con un unico significato: che noi viviamo, che siamo nella pace, nella gioia e nella pienezza delle nostre capacità positive. Questo non è così ovvio e richiede un ribaltamento incredibile.

Nella crisi della fede, il punto irriducibile è di questo genere. Si trova in un'affermazione non dell'«io», ma della vita, dell'essere in me attraverso me, la cui sorgente penso che sia assolutamente inafferrabile, inesauribile. In ogni caso è la convinzione che, come un lampo, ho acquisito leggendo il Vangelo: ecco che cosa vuol dire. Questo il punto più basso a partire dal quale posso cogliere tutto il resto e cogliere tutto il linguaggio nella sua lettera vita ma è un'opera colossale. Non ha fine. Al tempo stesso, gli aspetti rudi, incomprensibili del Vangelo, come l'eucaristia al giudizio universale, hanno merito paradossale. Evitano in un solo colpo tutte le semplificazioni dell'amore in cui oggi si compiace tutto un linguaggio cristiano. "L'amore, l'amore, l'amore...". Nel Vangelo c'è un aspetto di sradicamento, di rudezza, di estremismo, per non dire di follia, che è impossibile cancellare, salvo togliergli ciò che giustamente ne contiene il significato.²⁵

8. Per essere un buon danzatore, con Te come con gli altri,
non occorre sapere dove conduca la danza.
Basta seguire il passo, essere contento, essere leggero,
e soprattutto non essere rigido.
Non occorre chiederti spiegazioni sui passi che ti piace fare.
Bisogna essere come il prolungamento, agile e vivo, di Te.
E ricevere da Te la trasmissione del ritmo dell'orchestra.
Bisogna non volere avanzare ad ogni costo,
ma accettare di voltarsi indietro, di procedere di fianco.
Bisogna sapersi fermare
e saper scivolare anziché camminare.
E questi sarebbero soltanto passi da stupidi
se la musica non ne facesse un'armonia.
Noi però dimentichiamo la musica del Tuo spirito,
e facciamo della vita un esercizio di ginnastica;
dimentichiamo che fra le Tue braccia la vita è danza
e che la Tua santa volontà è di un'inconcepibile fantasia.
Se fossimo contenti di Te, Signore,
non potremmo resistere
al bisogno di danza che dilaga nel mondo,
e arriveremmo a indovinare
quale danza Ti piace farci danzare
sposando i passi della Tua Provvidenza.²⁶

²⁵ M. BELLET, *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, intervista di G. COQ - A. DUPREZ, Prefazione all'edizione italiana di M. GUZZI, Traduzione di L. PASSERONE (Crocevia 6), Paoline Editoriale Libri, Milano 2006, p. 79.

²⁶ M. DELBRËL, *Noi delle strade*, Introduzione di J. LOEW, Nota finale di L. AUGROS, Piero Gribaudi Editore, Milano 1969, 2002¹⁰, pp. 86-89. La prima volta apparve come *Le bal de l'obéissance*, in «Vie Spirituelle», (nov. 1946) 195ss.

Dati i nomi.

Copiosa
la nominazione.
Non detto un nome solo,
il tuo
che sotto altri si cela.
Si cela
o non può,
nome –
non nome
*esserci?*²⁷

²⁷ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, p. 942.