

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUARTA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

L'atto dell'assimilazione digestiva e lo schema dell'inghiottimento che sfocia negli archetipi dell'intimità esprimono una certa parte del simbolismo mistico. Infatti, l'atto alimentare e la comunione alimentare sono i prototipi naturali del processo di doppia negazione dell'inghiottimento, lo stesso schema simbolico soggiacente al tema del sacrificio come morte della morte (ovvero come morte che diventa dono di vita): la masticazione è negazione aggressiva dell'alimento vegetale o animale, in vista non di una distruzione, ma di una transustanziazione perché un altro essere vivente possa continuare a vivere. L'alchimia l'aveva compreso bene, come anche le religioni che utilizzano ampiamente la comunione alimentare e i suoi simboli.

Ogni alimentazione è una transustanziazione – non parlo in senso tecnico teologico, ma in senso generale simbolico. L'affermazione della sostanza, della sua indistruttibile intimità sussistente al di là degli accidenti, non può avvenire che attraverso la presa di coscienza dell'assimilazione digestiva. Il «succo», il «sale» sul tragitto metafisico dell'essenza non è se non la rappresentazione immaginata dell'intimo, del principio attivo che sussiste nell'intimità delle cose.

La letteratura biblica è ricca di pasti che concludono un patto o la stipulazione di un'alleanza. Si pensi, ad esempio, al pasto rituale che conclude il patto tra Giacobbe e Labano (Gn 31), ovvero tra figli d'Israele e figli di Aram; oppure al pasto che conclude l'alleanza bilaterale per eccellenza, quella del Sinai (Es 24,1-11), quando gli anziani insieme a Mosè salgono presso il monte, e sul monte mangiano e bevono, sanzionando in questo modo l'impegno del patto. Si pensi anche alla Pasqua, che è totale consumazione dell'agnello ucciso. La legislazione di Esodo 12-13 sottolinea proprio questo aspetto, che cioè l'agnello dev'essere mangiato completamente dalla famiglia, dal nucleo familiare e, se per caso qualcosa avanzasse, dev'essere bruciato, perché tutto sia consumato e assimilato, in segno di risposta e come simbolo di alleanza.

Vorrei ricordare anche un caso del tutto particolare, in cui il simbolo della consumazione assume ulteriore valenza. Eliseo decide di seguire Elia (1 Re 19,19-21) e, per siglare la sua decisione, cuoce la carne del suo paio di buoi con gli attrezzi da lavoro e ne dà da mangiare a tutto il clan. Tale condivisione significa anche il saluto e l'abbandono definitivo della famiglia in vista della costituzione di una nuova fraternità, che è creata mettendosi al servizio di Elia.

Si noti la presenza del fuoco in questi contesti per preparare il cibo. Qui il fuoco non è elemento di purificazione, ma è elemento sacrificale per eccellenza: il fuoco distrugge il sacrificio e lo trasforma. Il caso estremo è quello dell'olocausto, in cui il fuoco consuma completamente la vittima. Nel sacrificio di comunione, invece, solo le parti grasse e le viscere sono bruciate, mentre la carne è condivisa tra i sacerdoti e l'offerente, *creando una comunione sacrificale* tra l'offerente e la divinità. Il particolare

della legislazione pasquale è molto significativo: ciò che non viene mangiato deve essere consumato dal fuoco, mezzo di passaggio per una fase nuova del ciclo vitale.

LETTURA: Pr 9,1-6

I capp. 1-9 di Proverbi sono caratterizzati, rispetto al resto del libro, da una forma compositiva ad ampie arcate. Mentre nei cc. 10-31 abbiamo detti brevi di due o quattro righe, con pochissime eccezioni che travalicano questi limiti, in Pr 1-9 vi sono ampie frasi e discorsi. Sono discorsi in cui il maestro invita il discepolo (*b'ênî* «figlio mio») a seguire la Sapienza oppure la Sapienza stessa si presenta e tesse le proprie lodi: entra in scena, prende la parola nelle piazze della città e nei luoghi pubblici, frequentati da tutti i cittadini.

Il contenuto dei discorsi di «donna Sapienza» è, in sintesi, quello di «ascoltare la Sapienza»:

La Sapienza grida per le strade
nelle piazze fa udire la voce;
dall'alto delle mura essa chiama,
pronunzia i suoi detti alle porte della città:
«Fino a quando, o inesperti, amerete l'inesperienza
e i beffardi si compiaceranno delle loro beffe
e gli sciocchi avranno in odio la scienza?
Volgetevi alle mie esortazioni...
chi ascolta me vivrà tranquillo
e sicuro dal timore del male» (Pr 1,20-23.32).

Se anche si dovesse cercare un contenuto particolare da dare a questi inviti per capire che cosa significhi ascoltare la sapienza, la prudenza o l'intelligenza, la ricerca rimarrebbe senza frutto: «Sapienza è ascoltare la Sapienza!». Questa affermazione “esponenziale” (quasi tautologica) rivela un momento particolare della storia della formazione dei testi biblici che si potrebbe qualificare come *ricapitolazione*.

Essa va collocata verso la fine dell'esilio e nell'immediato post-esilio. Dopo la produzione di opere sparse, più o meno lunghe e continuative, sia in ambito narrativo, sia in ambito profetico o sapienziale, giunge il tempo in cui il materiale è “ricapitolato”: ciò che precede è considerato ormai finito, appartenente ad un tempo chiuso, riavvolto su se stesso e riassunto a partire da un punto prospettico unitario.

La “ricapitolazione”, tuttavia, più che essere un momento finale è propriamente il momento in cui si genera il punto prospettico per il futuro del testo. Se, da una parte, la ricapitolazione “chiude” tutto quanto è stato già prodotto sino a quel momento, dall'altra parte “apre” a una nuova comprensione derivante dal nuovo baricentro che essa stessa offre per le riflessioni future.

Tre libri biblici, uno per ciascuno dei tre corpi della Scrittura (Pentateuco, Profeti e Scritti), si presentano con questo stilema della “ricapitolazione”: il Deuteronomio, il Secondo-Isaia (Is 40-55) e, appunto, i capitoli introduttivi di Proverbi (Pr 1-9).

Dopo la ricca tradizione sapienziale, che affonda le sue radici fin nel periodo più antico, addirittura risalente al periodo egiziano (cf Pr 22,17 – 24,22), quel ricco materiale viene “archiviato” e presentato come un sontuoso edificio con l'innalzamento delle colonne, quale segno di un edificio di grande levatura architettonica:

«La Sapienza si è costruita la casa
e ha innalzato le sue sette colonne...» (Pr 9,1).

Infatti, la struttura di Pr 10-31, il “corpo” del libro che tiene dietro all’introduzione di Pr 1-9, presenta una raccolta variegata di massime, che possono essere raggruppate in sette sezioni quantitativamente e qualitativamente diverse:

- i) proverbi di Salomone: Pr 10,1 – 22,16;
- ii) le massime dei maestri: Pr 22,17 – 24,22 (che sono la versione ebraica delle istruzioni egiziane di Amenemope);
- iii) altri proverbi di Salomone: Pr 25-29;
- iv) parole di Agur: Pr 30,1-14;
- v) proverbi numerici: Pr 30,15-33;
- vi) parole di Lemuel: Pr 31,1-9;
- vii) la donna perfetta: Pr 31,10-31.

Il rotolo della sapienza tradizionale, che si era sviluppato lungo i secoli precedenti, è giunto alla sua conclusione: si è riavvolto su se stesso e, attraverso la solenne introduzione di Pr 1-9, si offre come principio di vita e di felicità per colui che vuole seguire la via della vita. Nel momento del suo ricapitolarsi, ciò che è percepito come la manifestazione della «Sapienza», è rilanciato in avanti. Poiché ciò che caratterizza la Sapienza è la ricerca di leggi universali, essa assume gli stessi contorni della creazione, ne è la sua legge, il suo modello (Pro 8,22-31), e ne diventa il suo fine e la sua mèta.

L’introduzione di Pr 1-9 è incorniciata tra un prologo e un epilogo, entrambi composti da elementi identici seppur disposti in ordine simmetrico. Il prologo è composto da un’introduzione (Pr 1,1-7), dall’invito – quasi un trascendentale – a stare lontano dai peccatori (Pr 1,8-19) e da un primo ampio discorso di donna Sapienza (Pr 1,20-33). L’epilogo, simmetricamente, è composto dal secondo ampio (e fondamentale) discorso di donna Sapienza (Pr 8,1-36), dall’invito di donna Sapienza a partecipare al suo banchetto di vita (Pr 9,1-6) e dalla decisione di seguire la Sapienza abbandonando le lusinghe di donna Follia (Pr 9,7-18).

Tra le due parti estreme si possono individuare dieci inviti rivolti al discepolo (*bēnî* «figlio mio»), l’*incipit* di dieci discorsi “protreptici” che invitano ad andare dietro a donna Sapienza e ad evitare donna Follia, la straniera o la prostituta – l’idolatria o la “filosofia”.

Ecco, in sintesi, la struttura retorica che è possibile indurre da Pr 1-9:

- | | |
|-----------------|--|
| <i>Prologo:</i> | <ol style="list-style-type: none"> a) Introduzione: Pr 1,1-7 b) La decisione di fuggire i peccatori: Pr 1,8-19 c) Discorso di donna Sapienza: Pr 1,20-33 |
| { | <ol style="list-style-type: none"> Primo invito: Pr 2,1-22 Secondo invito: Pr 3,1-10 Terzo invito: Pr 3,11-20 Quarto invito: Pr 3,21-35 Quinto invito: Pr 4,1-9 Sesto invito: Pr 4,10-27 Settimo invito: Pr 5,1-23 Ottavo invito: Pr 6,1-19 Nono invito: Pr 6,20-35 Decimo invito: Pr 7,1-27 |
| <i>Epilogo:</i> | <ol style="list-style-type: none"> c') Discorso di donna Sapienza: Pr 8,1-36 b') La decisione di seguire donna Sapienza: Pr 9,1-6 a') Conclusione: Pr 9,7-18 |

1 La sapienza ha costruito la sua casa
 e ha issato ^a le sue sette colonne.
 2 Ha ucciso il suo bestiame, ha mesciuto il suo vino
 e ha imbandito la sua tavola.
 3 Ha mandato le sue serve a gridare
 sull'acropoli della città:
 – 4 Chi è inesperto venga qui!
 A chi è privo di discernimento ^b ella dice:
 – 5 Venite, mangiate del mio pane,
 bevete del vino che ho mesciuto.
 6 Abbandonate l'inesperienza e vivrete,
 andate diritti per la via dell'intelligenza.

I vv. 1-6 sono un quadretto a sé stante: donna Sapienza prepara un banchetto il giorno dell'inaugurazione del suo nuovo palazzo (vv. 1-2) e manda le serve a invitare gli ospiti, chiamandoli da tutta la città (vv. 3-6).

vv. 1-2: L'immagine è molto efficace, ma è resa difficile da un problema filologico e da una ambiguità d'identificazione. Dal punto di vista filologico, il TM parla di «intaglio» (*hāṣab*) per le colonne. Il senso non è impossibile, ma nel contesto dell'edificazione di una «casa-palazzo» è migliore l'attestazione unanime delle versioni antiche, che traducono con un verbo simile che significa «erigere, issare» (*hiṣṣ^ebâ*, hiphil di *nṣb*) le colonne.

Il problema ermeneutico riguarda invece l'identificazione di queste *sette colonne*: si è tentato di vedere qui i sette cieli, i sette pianeti, i setti saggi dei miti mesopotamici, i sette giorni della creazione, i sette libri di leggi contenuti nella *Tôrâ*, oppure – nella tradizione cristiana – i sette doni dello Spirito santo, le sette epoche della chiesa, i sette sacramenti, le sette arti liberali, i primi sette capitoli dei Proverbi...¹ La soluzione più convincente mi sembra essere quella che vede nelle sette colonne le sette raccolte di *m^ešālîm* riuniti nel Libro stesso dei Proverbi (capp. 10-31; cf *supra*).

La Sapienza ha costruito lungo i secoli il suo palazzo, andando persino a raccogliere le istruzioni egiziane e mesopotamiche. Il caso più evidente e discusso è l'analogia tra Pr 22,17 – 24,22 e l'*Istruzione di Amenemope* (*ʿmn-m-²p .t*): difficile sostenere che siano una traduzione della sapienza di questo *vizir* egiziano, probabilmente risalente al tempo della XIX dinastia, verso il 1.200 a.C., ma innegabile che vi sia una qualche relazione comune.

Dopo l'edificazione del palazzo, ecco il sontuoso pranzo d'inaugurazione. Tutto è pronto: le carni macellate, il vino mesciuto, la tavola (con le verdure) imbandita... Mancano solo gli invitati che vengono convocati da tutta la città. Il tutto fa pensare che si tratti dell'inaugurazione del palazzo regale. La cosa non è esplicitata e, a dire il vero, non interessa per la finalità di colui che scrive.

^a Il TM ha *hāṣ^ebâ* «ha intagliato». Tutte le versioni antiche, compreso il Targum, leggono dal verbo *nāṣab*, come se fosse *hiṣṣ^ebâ* (cf LXX καὶ ἐπιήρεισεν «ha innalzato», che sembra essere preferibile in questo caso).

^b Lett. *hāsar lēb* «chi manca di cuore»

¹ Cf la rassegna in J. GREENFIELD, in JQR 76 (1985) 13.

vv. 3-6: L'acropoli – così deve essere interpretato l'*hapax* ebraico *gappê m'rômê qeret* – è il punto migliore dal quale bandire un invito rivolto a tutta la città (cf anche il luogo del discorso di Pr 8,3). L'invito gridato dalle serve è rivolto anzitutto a chi è *pèti* «inesperto, ingenuo», a colui che è *häsar lēb* «mancante di cuore», equivalente al nostro «incapace di discernere»: la Sapienza è il segreto per riuscire nella vita.

Il banchetto di donna Sapienza è un invito ad *assimilare* non tanto il cibo materiale, quanto l'insegnamento spirituale da lei impartito: il simbolo alimentare dice esattamente la profondità e l'interiorità di un insegnamento che è diventato «carne e sangue» di colui che l'ha recepito. Il banchetto di donna Sapienza è una via aperta verso il futuro. Chi mangia solo cose terrene, rimarrà preda della terra e della morte; occorre invece avere il coraggio di «mangiare la bellezza», secondo lo straordinario paradosso espresso dal passo di Isaia 55,1-3a:

¹ O voi tutti assetati venite all'acqua,
e chi non ha denaro venga!
Comprate e mangiate, venite a mangiare,
senza denaro e senza prezzo, vino e latte.
² Perché spendete denaro e non v'è pane,
e la vostra fatica, e non v'è sazietà?
Ascoltatevi, ascoltatevi: mangiate la bellezza
e la vostra vita ben s'impinguerà.
³ Porgete l'orecchio e venite a me,
ascoltate e vivrà la vostra vita.

Ma il futuro è aperto alla possibilità così com'è determinata da Dio. La continuazione dell'oracolo di Isaia (55,3b-5) dice infatti che le attese umane non sono disattese da JHWH, ma vengono adempiute secondo la sua creatività fedele:

Stringerò con voi un patto eterno,
i favori assicurati a Davide.
⁴ Ecco, io l'avevo costituito testimone tra i popoli,
principe e comandante delle nazioni.
⁵ Ecco, sarai tu ora a convocare una nazione che non conoscevi,
gente che non ti conosce accorrerà a te,
a causa di JHWH, tuo Dio,
del Santo d'Israele, poiché ti ha glorificato.

I «favori assicurati a Davide» rimangono ancora validi, ma avranno un adempimento diverso e inatteso: Israele stesso diventerà per tutti i popoli ciò che Davide è stato nel passato per i clan che abitavano in Canaan. Dio rimane fedele alle sue promesse, ma a suo modo. La sua parola non tramonterà mai, ma avrà un adempimento superiore rispetto alle sole attese umane.

«Mangiare la bellezza» significa quindi aprirsi al futuro di Dio e aprirsi al futuro di Dio significa entrare nella sua logica, nel suo pensiero e nella piena comunione che Egli promette e permette mediante la rivelazione del Figlio dell'Uomo.

Gli inviti di Pr 9,4-5 sono esattamente l'opposto della proposta di donna Follia, che si legge nello stesso capitolo dei Proverbi, poco più avanti:

Pr 9,4-6

– Chi è inesperto venga qui!
 A chi è privo di discernimento ^b ella dice:
 – Venite, mangiate del mio pane,
 bevete del vino che ho mesciuto.
 Abbandonate l'ingenuità e vivrete,
 e incamminatevi sulla strada dell'intelligenza.

Pr 9,16-18

– Chi è inesperto venga qui!
 A chi è privo di discernimento ella dice:
 – Le acque furtive sono dolci,
 il pane [mangiato di] nascosto è gustoso.
 Egli non sa che là ci sono i *repā'im*
 e i suoi invitati nelle profondità dello Še'ol.

I due inviti sono quasi perfettamente antitetici. Donna Sapienza offre del proprio pane e del vino da lei mesciuto, mentre donna Follia può solo offrire acqua “furtiva” e pane “[mangiato di] nascosto”. E soprattutto, donna Sapienza conduce a vivere assimilando l'intelligenza e abbandonando l'ingenuità, mentre donna Follia conduce il suo “adescato” allo Še'ol, al luogo ove abitano i *Repā'im*. Il simbolo del pasto è comunione dell'invitato con il suo ospite: la Follia, con la sua proposta di morte, porta alla morte, mentre la Sapienza, con la sua proposta di vita, porta alla vita, perché la Sapienza è l'albero della vita (cf Pr 3,18; 11,30; 13,12; 15,4). Non si può non ricordare la proposta che JHWH stesso fa ad Israele nel contesto della seconda alleanza in Moab:

Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando JHWH tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare nel paese che JHWH ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe (Dt 30,19-20).

Si tratta di un'intimità di vita che mi ricorda la lirica del poeta metafisico – e prete anglicano – George Herbert (1593-1633), *Love* «amore», molto amata da Simone Weil:

*L'Amore mi fece segno di entrare, ma l'anima mia,
 colpevole di polvere e di peccato,
 indietreggiò.
 Allora il chiaroveggente Amore, vedendomi esitare
 fin dai miei primi passi,
 mi si fece vicino, con dolcezza chiedendo
 che cosa mi mancava.
 Un invitato, risposi, degno di essere qui.
 L'Amore disse: Sarai tu.
 Io il malvagio, l'ingrato? Ah mio diletto,
 io non posso guardarti.
 L'Amore mi prese per mano, e sorridendo replicò:
 Chi fece questi occhi, se non io?
 È vero, Signore, ma io li ho contaminati:
 che se ne vada la mia vergogna, dove merita.
 E non sai tu, disse l'Amore, chi si caricò del biasimo?
 Mio diletto, allora servirò.
 Siedi, disse l'Amore, e gusta del mio cibo.
 Così mi sedetti e mangiai.²*

^b Lett. *ḥāsar lēb* «chi manca di cuore»

² *Love bade me welcome: yet my soul drew back, / Guiltie of dust and sinne. / But quick-ey'd Love, observing me grow slack / From my first entrance in, / Drew nearer to me, sweetly questioning, / If I lack'd any thing, / A guest, I answer'd, worthy to be here: / Love said, You shall be he. / I the unkind, ungrateful? Ah my deare, / I*

℟ Ai tuoi figli, Signore, prepari un convito di festa.

² Benedirò JHWH in ogni tempo,
sulla mia bocca sempre la sua lode.

³ Io mi glorio in JHWH:
i poveri ascoltino e si rallegrino.

℟

⁶ Guardate a lui e sarete raggianti,
i vostri volti non dovranno arrossire.

⁷ Questo povero grida e JHWH lo ascolta,
lo salva da tutte le sue angosce.

℟

⁸ L'angelo di JHWH si accampa
attorno a quelli che lo temono, e li libera.

⁹ Gustate e vedete com'è buono JHWH;
beato l'uomo che in lui si rifugia.

℟

EPISTOLA: I Cor 10,14-21

La prima parte della Prima Lettera ai Corinzi (1,10 – 6,20) tratta alcuni problemi riferiti a Paolo oralmente da alcune persone del gruppo di Cloe (1 Cor 1,11) o da altri (cf 5,1): il conflitto tra diversi “partiti” della comunità, i casi di incesto secondo la legge giudaica, cause giudiziarie tra membri della comunità che vanno a finire in tribunali civili e il problema della prostituzione.

Nella seconda parte della Lettera, l'Apostolo passa a discutere altri problemi che invece gli erano stati sottoposti per iscritto (cf 1 Cor 7,1: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* «riguardo a quanto avete scritto...») e precisamente: il matrimonio, le carni immolate agli idoli, la fedeltà alle tradizioni liturgiche ricevute e i carismi. La risurrezione dai morti e la colletta per i poveri di Gerusalemme stanno invece a parte. Infatti, l'indizio letterario, che permette la suddivisione retorica della seconda parte, è la ripetizione della preposizione *περὶ...*, che invece manca all'inizio del cap. 15 e del cap. 16. È vero che il passaggio da 1 Cor 14,40 a 1 Cor 15,1, dato da un semplice *δὲ*, potrebbe indicare – come sosteneva K. Barth – che la Prima Corinzi sia stata pensata proprio a partire da questo argomento finale del cap. 15.

In ogni modo, è bene chiara la suddivisione logica degli argomenti precedenti:

a) 7,1-40: matrimonio e verginità (*περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*);

*cannot look on thee. / Love took my hand, and smiling did reply, / Who made the eyes but I? / Truth Lord, but I have marr'd them: let my shame / Go where it doth deserve. / And know you not, says Love, who bore the blame? / My deare, then I will serve. / You must sit downe, sayes Love, and taste my meat: / So I did seat and eat. H.L. GARDNER (ed.), *The Metaphysical Poets* (Penguin Poets D38), Penguin Books, Harmondsworth 1957, ³1985, p. 140.*

- b) 8,1 – 11,1: le carni sacrificate agli idoli (περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων);
 c) 11,2-34: problemi nelle assemblee liturgiche (ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε);
 d) 12,1 – 14,40: i doni spirituali (12,1: περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν).

L'argomento degli "idolotiti", ovvero delle carni macellate in un contesto sacrificale pagano, è interessante per i molti sviluppi teologici che offre ed è organizzato da Paolo in quattro paragrafi:

- i. la macellazione e il ruolo della conoscenza e dell'amore nel discepolato di Cristo (8,1-13);
- ii. la libertà e la limitazione di un apostolo (9,1-27), quasi a modo di un esempio;
- iii. l'esempio di Israele da cui si deduce che i discepoli di Cristo non devono partecipare ai pasti di templi pagani (10,1-22);
- iv. dettami di coscienza a riguardo del commercio delle carni sacrificate agli idoli (10,23 – 11,1)

La pericope liturgica si colloca quindi nello sviluppo terzo: guardando alla tradizione sacrificale di Israele, si deduce il comportamento da tenere a riguardo della partecipazione ai pasti rituali presso i templi pagani. L'esperienza di Israele nel deserto insegna alla comunità di coloro che vivono in Cristo non solo come trattare le carni offerte agli idoli (vv. 1-14), ma anche come considerare la partecipazione alla Cena del Signore (vv. 15-22), problema che non è senza connessione.

¹⁴ Perciò, miei cari, fuggite dall'idolatria.

¹⁵ Io parlo come a persone intelligenti: giudicate voi stessi quello che dico.¹⁶ Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione del sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione del corpo di Cristo? ¹⁷ Uno solo è il pane e noi – benché molti – siamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane.

¹⁸ Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione d'altare? ¹⁹ Che cosa quindi intendendo dire? Che la carne sacrificata agli idoli vale qualcosa o che un idolo vale qualcosa? ²⁰ No, [ma dico] che quei sacrifici [sono offerti]^a ai demoni e non a Dio e io non voglio che voi entriate in comunione di demoni. ²¹ Non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete prendere parte alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni.²² *Vogliamo provocare il Signore a gelosia? O siamo più forti di lui?*

Il v. 14 è la conclusione della prima parte dell'argomentazione di Paolo (vv. 1-14).

^a Il testo à θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν è presente nel codice B, nella versione copta, (Marcione) Eusebio e Agostino. Leggermente variato: ἀθύουσιν, δαιμονίοις θύουσιν καὶ οὐ θεῷ si trova in D F G, alcuni mss della Vetus Latina, Epifanio, Ambrosiaster, Priscilliani, Agostino (Speculum). à θύουσιν τὰ ἔθνη, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν è attestato in Φ^{40} X A C P Ψ con un buon numero di minuscoli. à θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει καὶ οὐ θεῷ si trova in 6 424 436 (1852 θύουσιν invece del secondo θύει) 1881 1912, nella maggioranza dei bizantini, in lezionari, versioni antiche, Crisostomo, Pelagio e Agostino.

Dal v. 15 sino al v. 22 si ha lo sviluppo della seconda parte dell'argomentazione, articolata in due momenti: i vv. 15-17 prendono in considerazione il valore profondamente simbolico del bere allo stesso calice della benedizione e del mangiare dello stesso pane; i vv. 18-22 presentano il tipo di comunione che viene a crearsi per Israele attorno all'altare in occasione di un sacrificio di comunione, così da non confondere la comunione che si crea attorno alla mensa di Cristo con la comunione "demoniaca" che si crea attorno all'altare idolatrico.

Prima di iniziare l'analisi della pericope, tengo a precisare qualche attenzione ermeneutica da tenere nel leggere il passo paolino. In questo capitolo Paolo si riferisce in diversi modi al battesimo, alla Cena del Signore, allo stesso Cristo (cf v. 4) e all'interpretazione *spirituale* (cf vv. 3 e 4), e utilizza termini tecnici come *τύποι* «tipi» (v. 6) oppure *τυπικός* «tipico» (v. 11) per parlare del rapporto di quanto è accaduto ai padri e di quanto accade a noi oggi. L'errore ermeneutico sarebbe di leggere tutto questo corredo alla luce della nostra comprensione, sia in senso *teologico* (ad es., la definizione di sacramento) sia in senso *ermeneutico*, perché i concetti di "sacramento" o di "tipologia" di Paolo non sono del tutto identici a quelli che la teologia medievale andrà precisando con il proprio linguaggio tecnico. Ciò non toglie importanza alle parole di Paolo, ma precisa meglio l'importanza di riferirsi alla Cena del Signore per comprendere e spiegare il senso della comunione che si crea attorno alla mensa del Signore e, conseguentemente, il rifiuto di ogni contraffazione "idolatrica".

v. 14: Questa frase è la conclusione del paragrafo precedente (*διόπερ* «perciò»), ma anche la connessione con quanto seguirà nei vv. 15-22, perché il comportamento "idolatrico" di Israele durante il cammino nel deserto è la vera causa del suo fallimento girare senza mèta. Una tale esortazione sintetica ricorda la conclusione di 1 Gv 5,21: «Figlioli, guardatevi dagli idoli».

Le parole di Paolo sono cariche di affetto (*ἀγαπητοί μου* «miei carissimi») e l'invito a «fuggire» (*φεύγετε*) richiama l'altro invito a «fuggire dalla fornicazione» (1 Cor 6,18), creando una connessione fatale tra l'idolatria e la fornicazione stessa (cf l'episodio di Ba'al Pe'ôr di Nm 25).

vv. 15-17: Con l'aggancio retorico del v. 15, Paolo introduce il discorso sulla Cena del Signore, prendendo da essa l'argomentazione per rifiutare la comunione con la carne macellata in un contesto idolatrico. Chi partecipa a un sacrificio di comunione, partecipa alla comunione che viene a crearsi nel significato simbolico del "mangiare insieme".

Il primo elemento ricordato (v. 16a) è la condivisione di *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* «il calice della benedizione» come *κοινωνία ... τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* «comunione del sangue di Cristo». La domanda retorica è una provocazione ai Corinti, perché ricordino quello che hanno imparato a riguardo della Cena del Signore. In altre parole, Paolo usa l'argomento teologico della Cena per giudicare il valore di altri pasti rituali o di altre "comunioni" più o meno valide.

«Il calice della benedizione» è una formulazione che potrebbe richiamare il contesto della Pasqua giudaica. Il *kôs šel b'rākâ* corrisponde alla coppa che chiude il *sēder* pasquale, quella che Paolo in 1 Cor 11,25, parlando della *traditio* dell'ultima Cena di Gesù, definisce il *τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι* «il calice del dopo cena». In quel passo, Paolo non cita la formula liturgica con il verbo *εὐλογεῖν* «benedire» (come Lc 22,20),

che in Mc 14,23 e Mt 26,27 è sostituito da εὐχαριστεῖν «rendere grazie» (cf Lc 22,17 per il pane) e si può discutere se vi sia sinonimia o differenziazione tra i due verbi greci. In ogni caso, *kôš šel b'ṛākâ* non significa una benedizione che deriva dal calice (genitivo soggettivo), ma una benedizione pronunciata in occasione del “terzo calice” (genitivo epesegetico),³ che esprime la *κοινωνία* «comunione, partecipazione» del sangue di Cristo, come quella comunione del sangue versato in parte sull'altare e in parte asperso sul popolo in Es 24,6 e 8. Dal momento che il sangue è la vita (cf Lv 17,11), essa significa partecipazione alla vita di Cristo.

Un discorso analogo vale anche per il secondo elemento, il pane (v. 16b). Anzi, bisogna ricordare che lo «spezzare il pane» è la dizione originaria per esprimere la comunione di mensa per la comunità cristiana primitiva (cf Mc 8,6 e 19 e soprattutto Atti 2,42; 20,7). Come il calice è la comunione del sangue di Cristo, così il pane è la comunione del corpo di Cristo. Lo stesso vocabolo *κοινωνία* «comunione, partecipazione» dice questa condivisione misterica che realmente avviene nella partecipazione dell'unico pane.

L'argomentazione di Paolo non è però un trattato *de Eucharistia*, bensì proprio dalla condivisa lettura misterica della *κοινωνία* del corpo di Cristo Paolo deduce un ulteriore argomento per poter andar contro la partecipazione ai pasti rituali idolatrici. È lo stesso argomento che poi viene ripetuto a riguardo dei Giudei, quando partecipano alla comunione d'altare con i loro sacrifici (v. 18) e a riguardo dei pagani per i loro pasti rituali idolatrici (vv. 19-20). Spesso si afferma che Paolo deduce dai rituali pagani un senso misterico che serve a illuminare l'eucaristia. Al contrario, si deve dire che Paolo deduce dal mistero dell'eucaristia una motivazione in più per rifiutare la comunione dei sacrifici pagani!

Il fatto che Paolo ricordi prima il calice e poi il pane, ci riporta ad altre antiche testimonianze eucaristiche (cf *Didachè* 9,1-2; il testo breve di Lc 22,15-20; la citazione di Papia in IRENAEUS, *Adv. Haer.* V, xxxiii, 3-4), ma nessuna deduzione è possibile.

Dunque, «uno solo è il pane e noi – benché molti – siamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (v. 17). L'unico pane del Corpo di Cristo di cui partecipiamo ci rende un corpo solo. Questo pane, qui chiamato ἄρτος – questo vocabolo può anche designare i *maššôt* di *pesah* – è l'espressione della *κοινωνία* del corpo di Cristo.

Il sintagma τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ «il corpo di Cristo» ha tre sensi diversi nelle lettere paoline: 1) il senso “storico” di base del corpo di Cristo crocifisso (Rm 7,4); 2) il corpo della chiesa come corpo di Cristo (1 Cor 12,27s; Ef 4,12); 3) il corpo eucaristico di Cristo (1 Cor 10,16; 11,27). Si ricordi che nel linguaggio teologico, sino al X secolo, il *corpo mistico* di Cristo era il pane eucaristico, mentre il *corpo* di Cristo era la chiesa; soltanto dopo la controversia di Pascasio Radberto e Berengario, si invertì l'uso parlando di *corpo* di Cristo per indicare il pane eucaristico e di *corpo mistico* di Cristo per indicare la comunione ecclesiale.

vv. 18-22: La considerazione di Israele nel v. 18 è un ulteriore argomento contro la partecipazione ai pranzi idolatrici. «L'Israele secondo la carne» (cf Rm 9,6) è una perifrasi necessaria per sottolineare l'esistenza di un *unico Israele*, sebbene ve ne sia uno

³ Anche qui vi è una disputa aperta, se cioè la *birkat hammāzôn* sia quella del “terzo calice” oppure quella del “quarto calice” (la *birkat haššîr*) o ancora quella del “secondo calice” (cf *m. Pes.* 10,1-7).

κατὰ σάρκα, che discende dal *seme* di Abramo (cf Rm 4,1 e Gal 4,23), e uno κατὰ πνεῦμα, che comprende oltre all'Israele della fede tutti coloro che credono alla maniera della *fede* di Abramo. Ebbene, nei sacrifici del tempio coloro che condividono l'offerta dell'altare fanno comunione con l'altare e con il Dio al quale sacrificano (cf Dt 12,6-7; 14,26; Lv 3,1-17; 7,11-36; 10,12-15; 1 Sam 9,12-13): l'offerente si identifica con la sua offerta posta sull'altare dei sacrifici e con il Dio dei sacrifici, sul cui altare viene consumato il sacrificio. Non vi è bisogno di pensare al sacrificio idolatrico di Es 32, perché il discorso di Paolo vuole proprio riferirsi al regime sacrificale presente nel tempio di Gerusalemme (ancora attivo quando Paolo scrive la Prima Corinti).

Nei vv. 19-20 l'attenzione si sposta sulla pratica sacrificale idolatrica e, subito, libera il campo da possibili equivoci: le sue parole non vogliono dare valore ai sacrifici idolatrici (si ritorna all'argomentazione di 1 Cor 8,1. 4 e 10) perché davvero *l'εἰδωλόθυτον* «l'idolototo, la carne offerta agli idoli» non è altro che un pezzo di carne e l'idolo è davvero un nulla. Questo però è evidente da un punto di vista oggettivo; ma che ne pensa uno che sacrifica carne agli idoli oppure partecipa della carne macellata in contesto idolatrico? Questo non è più un problema oggettivo, ma soggettivo: bisogna dunque evitare che – anche solo per errore – uno venga travolto dal “timore idolatrico”.

Il testo del v. 20, difficile dal punto di vista critico (cf *note testuali*) va spiegato come citazione allusiva a Dt 32,17a LXX:

1 Cor 10,20	Dt 32,17a LXX
ἀλλ' ὅτι ἂ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]	ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ, Sacrificarono a demoni e non a Dio, θεοῖς, οἷς οὐκ ᾔδεισαν a dèi che non conoscevano

In greco classico *δαιμόνιον* è un aggettivo neutro sostantivato ed espressione brachilogica per *πνεῦμα δαιμόνιον* «spirito demoniaco», in cui l'aggettivo indica qualcosa che viene dal cielo o è mandato dal cielo, tanto che talvolta *δαιμόνιον* può significare anche «potenza divina» o «divinità» (HERODOTUS, *Hist.* V, 87), spesso «divinità di secondo rango» (cf PLATO, *Symp.*, 202e). Nei LXX indica spesso uno «spirito malvagio», un «demonio» (cf Dt 32,17; Tob 3,8; Sal 91,6), che è proprio il senso con cui è utilizzato in Paolo.

Così è chiarito il senso del v. 20b: «e io non voglio che voi entriate in comunione di demoni». Paolo non teme che i Corinzi non sappiano discernere, ma non vuole che entrino in comunione con gli idolatri ovvero con coloro che partecipano a tali riti sacrificali e che ritengono di entrare davvero in comunione con una qualche divinità.

Il motivo di questo rifiuto è che non si può partecipare alla comunione del sangue versato e del pane spezzato in memoria della croce di Cristo e poi mettersi al fianco degli idolatri: «Voi non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete prendere parte alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni» (v. 21). In filigrana di queste parole, si possono scorgere molte allusioni a testi profetici, che aiutano a comprendere ancora meglio l'argomentazione di Paolo:

Svegliati, svegliati, alzati, Gerusalemme,
che hai bevuto dalla mano di JHWH il calice della sua ira;
la coppa, il calice della vertigine, hai bevuto, l'hai svuotata (Is 51,17).
Berrai la coppa di tua sorella, profonda e larga,
sarai oggetto di derisione e di scherno;

la coppa sarà di grande misura.
³³Tu sarai colma d'ubriachezza e d'affanno.
 Coppa di desolazione e di sterminio
 era la coppa di tua sorella Samaria (Ez 23,32-33).
 Offrite sul mio altare un cibo impuro e dite:
 «In che modo te lo abbiamo reso impuro?»...
 Ma voi lo profanate quando dite:
 «Impura è la tavola di JHWH
 e spregevole il cibo che vi è sopra (Mal 1,7. 12).
 Ma voi, che avete abbandonato JHWH,
 dimentichi del mio santo monte,
 che preparate una tavola per Gad
 e riempiate per Meni la coppa di vino... (Is 65,11)

La conclusione del v. 22 (non letto nella liturgia) è di fatto un'ulteriore considerazione, che Paolo trae anche qui alludendo alla *qin'at Jhwh* di cui parla Dt 32,21, e in genere dalla teologia del cammino nel deserto (cf Es 20,4-5; 34,14; Gs 24,19-20; Sal 78,58). «O siamo più forti di lui?» Quest'ultima domanda retorica – da cui ci si attende evidentemente risposta negativa – richiama un tema sviluppato nei primi tre capitoli di 1 Cor, a riguardo dell'autentica forza e debolezza. Sapendo che la forza di Dio si manifesta in un mistero di apparente debolezza, non bisogna confondere l'apparente debolezza di Dio con la disattenzione o la non-cura. Arriverà il momento in cui Egli chiederà conto dell'idolatria (come in Es 32, 6 e 11).

VANGELO: Gv 6,51-59

Tra i segni raccontati dal Quarto Vangelo nella cornice delle grandi feste giudaiche (Gv 5,1 – 10,42), il cap. 6 è probabilmente il meglio riuscito ed è collocato durante «la festa di *pesah*, la Pasqua dei Giudei» (Gv 6,4):

- A. *šabbāt*: la guarigione dell'invalido (5,1-49)
- B. *pesah*: la condivisione dei pani (6,1-54)
- C. *sukkôt*: dispute varie (7,1 – 8,59)
- D. dopo *sukkôt*: la guarigione del cieco dalla nascita (9,1 – 10,21)
- E. *hāmukkâ*: dispute (10,22-39)
- + Conclusione (10,40-42)

Gv 6 è organizzato su due pale in certo modo parallele, nel cui mezzo vi è una cerniera narrativa, data dalla folla che va in cerca di Gesù:

a) condivisione dei pani (vv. 1-15)	x) la folla va alla ricerca di Gesù (vv. 22-24)	a') discorso sul pane di vita (vv. 25-59)
b) crisi dei discepoli (vv. 16-19)		b') crisi dei discepoli (vv. 60-66)
c) superamento e arrivo a terra (vv. 20-21)		c') superamento della crisi (vv. 67-71)

– ⁵¹ Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangerà di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo.

⁵² Allora i Giudei si misero a discutere aspramente fra loro:

– Come può costui darci la [sua]^a carne da mangiare?

⁵³ Gesù disse loro:

– In verità, in verità io vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell’Uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita. ⁵⁴ Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita piena e io lo risusciterò nell’ultimo giorno. ⁵⁵ Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. ⁵⁶ Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. ⁵⁷ Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me vivrà per me. ⁵⁸ Questo è il pane che è disceso dal cielo; non è come quello che mangiarono i padri^b e morirono: chi mangia questo pane vivrà in eterno.

⁵⁹ Gesù disse queste cose, insegnando nella sinagoga a Cafarnaò.

La pericope chiude il discorso sul pane di vita, iniziato al v. 25, che è stato sviluppato in due sezioni fondamentali: a) Gv 6,25-40, che potremmo titolare *il dialogo con la gente*; b) Gv 6,41-59, che invece è *la polemica con i Giudei*, i capi.

Nella seconda sezione, i Giudei – appena entrati in scena – davanti alla pretesa di Gesù di essere il pane della vita, pongono subito come prima obiezione la sua origine umana (vv. 41-42). Gesù smaschera la radice della loro obiezione che è l’incomprensione della figura di Dio e la incapacità di comprendere il suo amore provvidente per l’umanità (vv. 43-46). Questo del resto doveva essere già compreso leggendo la vicenda dell’esodo e il senso della manna nel deserto, ma ora diviene chiaro, guardando alla manna dell’esodo di Gesù (vv. 47-51). Gesù diviene il pane della vita comunicando se stesso sino alla morte di croce: l’uomo deve assimilare questo dono, per poter vivere la legge a partire dal “cuore” della sua vita. Solo così la comunità dei discepoli potrà raggiungere la terra della promessa della vita definitiva (vv. 52-58). La sezione si chiude ricordando il luogo ove Gesù ha tenuto questo discorso e la circostanza (v. 59).

Propriamente bisogna isolare dunque il v. 51, in quanto chiusura del penultimo paragrafo, e il v. 59, in quanto conclusione spazio-temporale del discorso. Il paragrafo dei vv. 52-58 è quello proposto alla meditazione liturgica.

v. 51: Il «pane disceso dal cielo» è il Figlio dell’Uomo, è Gesù stesso con la sua singolare relazione con Dio. Manna e agnello sono due figure accomunate sotto diversi aspetti, ma soprattutto per il loro contesto esodico e per la loro valenza alimentare. È proprio «la carne» di Gesù – contro l’obiezione mossa dai Giudei – a diventare il luogo della manifestazione dello Spirito di Dio. La carne di Gesù, la sua umanità, diventa non solo il luogo della presenza di Dio nel mondo, ma anche il dono dell’amore del Padre (cf Gv 3,16), una presenza che cerca un incontro e un modo di comunicarsi, perché Dio

^a *αὐτοῦ* è attestato in \mathfrak{P}^{66} B T qualche minuscolo, versioni antiche, Origene (latino), Macario/Simeone, Crisostomo e Cirillo (per metà), Ambrogio, Gaudenzio e Agostino. Lo omettono \mathfrak{P}^{75} \aleph C D L W Δ Θ Ψ 0141, la maggior parte dei minuscoli e bizantini, Lezionari, Origene (greco) e Cirillo (per metà).

^b *οἱ πατέρες* è il testo di $\mathfrak{P}^{66,75}$ (\aleph prima di *ἐφαγον*) B C L T W, versione copta e Origene. Hanno *οἱ πατέρες ὑμῶν* D 0141 33 597, versioni antiche, Vittorino. Hanno *οἱ πατέρες ὑμῶν τὸ μάννα* Δ Θ Ψ 0250, lezionari, maggior parte dei minuscoli e bizantini, Crisostomo, Cirillo di Gerusalemme, Agostino. Hanno *οἱ πατέρες ὑμῶν τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ* il lezionario 751, mss della Vetus, della Siriaca antica e copta.

stesso possa essere assimilato dall'uomo (!) e diventare sua forza interiore. Mentre l'umanità tenta di allontanare Dio nelle sfere della trascendenza e, comunque, al di fuori della propria esistenza, Dio si mostra interessato a diventare interiore all'uomo più di quanto l'uomo possa esserlo con la propria ipseità. Dio vuole comunicare a tutti il dono della pienezza di vita e lo vuole fare attraverso il dono della carne di Gesù, ovvero della sua umanità.

vv. 52-58: Finché Gesù ha parlato con la metafora del «pane» di vita, i Giudei hanno potuto comprenderlo. Ora invece che parla della sua «carne» rimangono tagliati fuori dal discorso, mancano loro i termini di comprensione che invece posseggono i discepoli, in quanto sono loro a vivere nella loro comunità la celebrazione e il significato dell'eucaristia.

«In verità, in verità io vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'Uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita» (v. 53). La seconda dichiarazione lanciata da Gesù parla di «carne e sangue»: quando carne e sangue di Gesù saranno separati, ovvero quando Gesù sarà morto (e morto in croce), allora «acqua e sangue» sgorgeranno dal suo fianco aperto (Gv 19,34): lo Spirito di vita che il Padre vuole donare a tutti gli uomini si manifesterà e potrà essere comunicato a tutti.

Il valore simbolico dell'agnello pasquale⁶ si sovrappone a quello della manna: la carne dell'agnello fu mangiata prima di uscire dall'Egitto, dalla casa degli schiavi, e il suo sangue fu asperso sugli stipiti delle abitazioni perché l'angelo sterminatore “saltasse” quelle case. Nell'esodo di Gesù, la sua carne è alimento permanente e il suo sangue non solo libera per un momento dalla morte, ma dà quella vita definitiva che la supera con la risurrezione: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita piena e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (v. 54).

Il sottofondo eucaristico, che fa da filigrana a quest'ultima parte del discorso di Gesù, si va precisando e chiarifica meglio anche le immagini usate. L'eucaristia in quanto «manna» è l'alimento del cammino e il veicolo dello Spirito che è nello stesso tempo la legge nuova, non scritta su tavole di pietra, ma totalmente assimilata per poter *vivere nella pienezza che supera la morte*.

In altre parole: da parte di Gesù, l'eucaristia, memoriale della sua vita e morte, è dono che comunica il suo amore e la sua vita (lo Spirito); da parte del discepolo è l'accettazione del dono; da questo nasce un'esperienza di vita-amore che si trasforma in norma della sua condotta; accettandolo, rinnova il suo impegno con Gesù e, in lui, con l'uomo. Gesù, alimento della sua comunità, produce in essa l'amore, la dedizione e la gioia festosa (agnello pasquale). Il dono ricevuto porta al dono di sé: è l'amore che risponde al suo amore (1,16).⁷

La vita che Gesù possiede proviene dal Padre (Gv 1,32) ed egli vive per il Padre, con un'adesione totale alla sua volontà e al suo disegno (Gv 4,34). Se dunque Gesù comunica la sua vita ai discepoli, dona loro la vita piena che proviene dal Padre e li fa partecipi della sua stessa comunione con il Padre.

⁶ Il Quarto Vangelo inizia proprio con la testimonianza del Battista che presenta Gesù come «agnello di Dio». Nella forma aramaica *ʔlʔat ʔelāhāʔ* può significare sia «agnello di Dio» sia «servo di Dio» (alludendo alla figura del Servo di JHWH di Is 42,1-9; 49,1-12; 50,4-9; 52,13 - 53,12).

⁷ J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (LNT[it] 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, p. 332.

L'ultima frase del discorso di Gesù (v. 58) riprende il tema della manna. Affermare la «verità» della rivelazione di Gesù (*vero cibo, vera bevanda, vera manna...*) non significa affermare la «falsità» di quanto lo precede, ma la sua *figura* che attende compimento. L'esodo "pienamente" adempiuto non si ha quando Israele raggiunge la terra della promessa, ma quando incontra il compimento del disegno del Padre, che è anche il compimento di tutta la *Tôrâ* e di tutti i profeti, i.e. la generazione di una nuova umanità a misura del Figlio dell'Uomo Gesù, del suo amore e della sua giustizia, della cui memoria l'eucaristia è la ripresentazione misterica.

v. 59: Con questa chiusura, l'evangelista vuole ricordare che questo discorso interpreta la Pasqua dei Giudei, nella cui cornice narrativa ci troviamo, ed è da ambientare nella predicazione di Gesù a Cafarnaò, in occasione del segno della condivisione dei pani. Entrambe le circostanze sono importanti per la comprensione delle parole di Gesù.

Gesù non è venuto per dare "cose" o per risolvere i problemi dell'umanità. È venuto per dare se stesso, come i pani della condivisione contenevano nel loro essere condivisi il segno stesso della loro condivisione. Questo è anche il senso dell'eucaristia per il discepolo: fare memoria del modo di essere di Gesù, assimilare la sua «carne» e il suo «sangue» per imparare la sua legge di amore. Si tratta di diventare con la nostra vita «pane» da spezzare e da distribuire in favore di tutti, rinunciare a possedersi e non avere paura di perdersi per trovare la vera vita.

PER LA NOSTRA VITA

1. «Io parto dalla constatazione, spesso dimenticata, che siamo tutti *ospiti della vita*. In genere si dà privilegio errato o per lo meno eccessivo alla coscienza rispetto alle funzioni spontanee sia del nostro corpo sia della nostra psiche. In fondo il nostro cuore batte, il sangue circola, i polmoni si gonfiano e si svuotano d'aria, le ghiandole secernono gli ormoni, milioni di globuli bianchi s'immolano ogni volta che abbiamo un minimo graffio e tutto questo senza l'intervento della nostra volontà. [...] Noi dobbiamo recuperare la meraviglia della presenza di una spontaneità che è in noi, di una vita di cui noi siamo ospiti e di cui banchettiamo malamente, perché non festeggiamo questa vita e in fondo ce ne serviamo come fosse un servomeccanismo: il nostro corpo è dimenticato e questo non è un fatto soltanto edonistico.

Credo invece che una delle grandi intuizioni del Cristianesimo sia proprio la risurrezione della carne e quindi la dignità anche del corpo. Noi viviamo sostanzialmente con ingratitudine, siamo – direbbe Fortini – degli ospiti ingrati di questa nostra esistenza. Un modo per poter festeggiare questo incontro con noi stessi e con lo straniero che è in noi è proprio quello di sederci al banchetto della vita e di alzarci non dico sazi, però almeno riconoscenti».⁸

2. Ma la vita non può consumare tutto, né la società dei consumi può o potrà concedere tutto. Anzi, essa toglie mentre dà. Non può dare al tempo stesso la sicurezza e il rischio, cancella l'avventura nell'offrire le pantofole. Dissolve la carne per dare l'imma-

⁸ R. BODEI, *Gustare la speranza. Colloquio con Remo Bodei*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (a cura del), *Saper sperare. Racconti e riflessioni sulla speranza* (Dimensioni dello Spirito), San Paolo, Milano 2006, pp. 69-70.

gine. La cultura di massa procura in forme fittizie tutto ciò che non può essere consumato praticamente. Così, essa è l'avventura delle vite senza avventura, la miseria delle vite confortevoli, il conforto delle vite miserabili, il crimine del padre di famiglia onorato, la nobiltà degli esseri senza nobiltà, la crudeltà delle anime sensibili e la sensibilità di quelle insensibili. Per giunta rende fittizia una parte della vita dei suoi consumatori. Fa dello spettatore un fantasma, proietta il suo spirito nella pluralità degli universi immaginati o immaginari, disperde la sua anima negli innumerevoli doppi che vivono per lui⁹.

3. *I-pod, i-phone, i-pad*, i prodotti con la *i*, suonano come la prima persona singolare dell'individualismo di massa contemporaneo. Molto più che semplici strumenti del comunicare, questi oggetti sono estensioni del soggetto, delle appendici inseparabili dell'io. Più che cose, meno che persone, occupano lo spazio vuoto che separa e unisce l'organico e l'inorganico. Icone di una metamorfosi. [...]

Più che oggetti, quelli con la *i* sono delle non-persone, ma tanto attaccati a noi da diventare gli attributi indispensabili dell'identità, qualità secondarie e non semplici proprietà. In questo senso gli *i-life* sono i pronomi personali dell'io virtuali, i nuovi indicativi di un'umanità digitale.

L'*i-life* fa dell'evidenza palmare una logica, un'etica e un'estetica all'insegna dell'*augmented reality*. Dove l'universo intero sembra ruotare intorno all'*i*, ovvero a un io infinitamente espanso dai suoi recettori elettronici e proiettato verso una gravitazione liquida senza un centro di gravità permanente. In un cosmorama che lanciamo come sonde nell'infinità potenziale della rete. Per navigare nel mare della vita con cento occhi tecnologici che diventano bussola e sestante, mappa e cartografia del presente mutante. [...]

Ciascuno sempre connesso con il suo tutor virtuale e sconnesso dagli altri. Per imparare a stare da soli al mondo, o meglio per essere sempre il centro del proprio mondo. E così la rete diventa il vero tessuto connettivo di una socialità in frammenti.

[...] Mentre il vecchio *cogito* lascia il posto al *digito ergo sum*.¹⁰

4. Non può sfuggire alla meditazione la forte fisicità e concretezza dell'invito di Gesù a mangiare il pane della vita, per avere la vita. Come pure il contrasto tra l'invitante offerta della cultura, espressa dai due testi suggeriti (nn. 2-3), per una identità e una relazione fondata su un tessuto connettivo ma non più collettivo e la perentorietà del riconoscimento richiesto da Gesù, come pane della vita eterna.

L'individualità, la separazione, l'isolamento, il contatto e la sottrazione di sé, l'assenza di relazioni "presenti", non schermate, la metamorfosi delle nostre identità culturali, l'assenza di "un centro" a favore di una frantumazione sempre mutante sono i caratteri dominanti che interrogano l'invito a riconoscere il "centro della vita" offerto dal Pane disceso dal cielo.

Questo contrasto è forte e merita da parte dei discepoli di Gesù la riflessione sulle derive silenziose del nostro affidamento.

⁹ E. MORIN, *Lo spirito del tempo*, a cura di A. ABRUZZESE (Nautilus), Meltemi, Roma 2002, p. 225.

¹⁰ M. NIOLA, "I-life" la nuova vita digitale del narcisismo di massa, «La Repubblica», 14 settembre 2010, p. 55.

Si può stare in ogni situazione, in ogni cambiamento ed invito, è vero. Ma ci si può perdere se non si sta concentrati sulla “vita quella vera”, se non ci si cura di alimentarla, “mangiando”, appunto. Senza distrazione e dispersione, confessando la differenza tra ciò che nutre per davvero e ciò che invece promette e non mantiene.

Il darsi di Gesù come “pane”, alimento essenziale, semplice e insostituibile nel tempo e per la vita di sempre è il paradigma più radicale della cura e della sollecitudine del Padre per i suoi figli. È per la vita, il pane, è per il vigore e il sostentamento nella fatica dei giorni, è per la gioia di chi insieme lo mangia, è per la speranza di stare al mondo generando a nostra volta la vita, la cura per tutti.

Il darsi di Gesù come “pane” è apertura a relazioni di vita, alla responsabilità. Uno schiaffo “inconciliabile” al narcisismo di massa, al corporativismo che lascia senza speranza i fratelli, fraternità sempre “connessa”, non distacco simultaneo e senza spiegazione come ci insegna la virtualità. Certo i legami per la vita impegnano, urtano, sbarrano la strada, costringono al cambiamento (non alle metamorfosi virtuali, ai profili mimetizzabili). Insegnano a dire: «Ci sono, oggi, domani: puoi contare su di me».

Il pane della vita disceso dal cielo non è donato per il narcisismo; lo squarcia invece, come fa il lievito nell’impasto, porta fuori e ci lascia nello stesso tempo nel cuore – casa di Colui che si offre.

La vita: questo è il pane disceso dal cielo.¹¹

5. Il pane che mastichiamo, deglutiamo, digeriamo, si “disfa” per “fare noi”; in altri termini lo assimiliamo.

Una parte s’incorpora nei nostri tessuti, un’altra parte viene bruciata e produce energia. Noi possiamo parlare di materia ed energia, quando consumiamo l’alimento. Mentre lo consumiamo, esso si consuma, e noi continuiamo a vivere e ad agire. Gesù si è disfatto prima, triturato nella passione e consumato nella morte. Ormai glorificato, egli non ha più bisogno di disfarsi per comunicarsi; semplicemente prende la figura di alimento, di pane. E non comunica un frammento di vita provvisoria, temporanea, votata a morire, ma instaura e promuove una vita che vincerà la morte biologica. «Diventi per noi cibo di vita eterna».¹²

6. A coloro che riducono l’Eucaristia a un pasto fraterno bisogna dire che questo alimento, anche se condiviso amorosamente, non impedirà loro di morire. L’Eucaristia è anzitutto l’unione al Risorto che ci risuscita, il pane celeste che ci comunica, sin da quaggiù, la vita eterna. Proprio per questo è anche l’unico pasto totalmente fraterno, anzi più che fraterno, poiché il Cristo ci fa “membri gli uni degli altri”, ci identifica nella sua carne. [...]

L’Eucaristia protegge il mondo e già, segretamente, lo illumina. L’uomo vi ritrova la sua filiazione perduta, attinge la propria vita in quella del Cristo, l’amico fedele che spartisce con lui il pane della necessità e il vino della festività. E il pane è il suo corpo e il vino è il suo sangue; e in questa unità più niente ci separa da niente e da nessuno.

¹¹ F. CECCHETTO, *Testo inedito*.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *L’Eucaristia. Meditazioni bibliche* (Bibbia e Preghiera 29), Apostolato della Preghiera, Roma 32004, p. 56.

Che cosa può esservi di più grande? È la gioia di Pasqua, la gioia della trasfigurazione dell'universo.¹³

7. A differenza della naturalità di latte e miele, pane e vino sono invece un intreccio tra coltivazione agricola e capacità tecnica di lavorazione della materia prima.

Il cibo e la bevanda si integrano così nella mitologia drammatica e ciclica del vegetale. G. Bachelard – che ha le sue origini in Champagne – coglie subito il ruolo microcosmico zodiacale del vino, che «nel più profondo delle cantine ricomincia il cammino del sole nelle case del cielo». Il simbolismo alimentare è nettamente contaminato dalle immagini cosmiche e cicliche di origine agraria.

Il vino «fiorisce» proprio come la vite, è un vivente di cui il vignaiolo è responsabile e guardiano; è la bevanda sacra: segreta, nascosta, ed allo stesso tempo acqua di giovinezza. E il vino si unisce a questa costellazione di simboli nella tradizione semitica, da Gilgameš a Noè (Gn 9,20-27): la Dea Madre era soprannominata «la madre ceppo di vite»; la dea Sidhuri, «la donna del vino»; ella non è altri che la Calipso dell'Odissea, la dea che abita un'isola al centro, nell'ombelico del mare. Il vino è simbolo della vita nascosta, della giovinezza trionfante e segreta. Per il rosso del suo colore, è una riabilitazione tecnologica del sangue. Il sangue ricreato dal torchio è il segno di un'immensa vittoria sulla fuga anemica del tempo. Latte naturale e vino artificiale si confondono nel giovanile godimento dei mistici.

Da qui deriva il ruolo sacramentale della consumazione dei «vini» non solo presso i semiti, i cristiani, e soprattutto i mandei, ma ancora presso gli indiani dell'America del Sud e i germani. G. Dumézil ha insistito sul ruolo importante che svolge presso questi ultimi il banchetto rituale, la bevuta e la ubriacatura collettiva. [...]

Il culto del grano, e quindi prima ancora, la coltivazione del grano – frumento o mais che sia poco importa – presuppone un cambiamento che si sarebbe compiuto al tempo del passaggio dalle culture di grande caccia alle culture sedentarie e agricole. Ciò comporta una società in cui la drammatizzazione del tempo e delle stagioni fosse divenuta l'ossatura essenziale per il ciclo agricolo.

Pane e vino sono la quintessenza del cibo e della bevanda di vita. Anche a Babilonia essi costituivano gli elementi del pasto cultuale: Adapa era il fornaio divino. Il pane, ottenuto dalla cottura della farina, previa macinazione dei chicchi, divenne, per l'uomo che sapeva vedere oltre la superficie delle cose, il simbolo principale della trasformazione della materia prima vivente, la sola che, se consumata, può conservare la vita. Nel culto di Mitra aveva luogo un pasto sacro di pane e acqua, in ricordo del pasto consumato da Mitra prima della sua ascensione al cielo. Dei misteri eleusini faceva parte il cibarsi del *kykeon* (liquido), fatto con farina, acqua e spezie. Così si sperava di ottenere la vita divina.

Il costume molto diffuso di far cuocere delle figurine umane di pasta ricorda i culti in cui veniva idealmente consumato un corpo divino sotto forma di pane, un dono della collaborazione di sole e terra, ma con la partecipazione del lavoro umano. Il pane e il vino rientrano fra i doni miracolosi del cielo e della terra (cf anche la “trascrizione” dell'inno ad Aton in Sal 104,15).

¹³ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, in *Letture per ogni giorno*, a cura di E. BIANCHI ET ALII, ElleDiCi, Torino-Leumann 1980, p. 695.

