

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## PRIMA DOMENICA DOPO LA DEDICAZIONE

### Domenica del mandato missionario

È un'opportunità feconda avere queste domeniche dopo la festa della Dedicazione della Cattedrale, con una scelta di letture che permettono di riflettere sulla dimensione missionaria (in concomitanza con la Giornata Missionaria Mondiale) e sulla chiamata universale di tutte le genti a partecipare dell'unico Israele della fede, giungendo – nell'ultima domenica dell'anno liturgico – a riflettere sul senso della messianicità di Gesù come *ἀνακεφαλαίωσις* «ricapitolazione» del progetto del Padre teso tra l'Ν e il Π, tra l'Α e l'Ω, estremi che appartengono in esclusiva al “tempo” di Dio. La terza domenica di ottobre è una data densa di memorie: la riconsacrazione dell'*ecclesia maior* (che in seguito sarebbe stata dedicata a santa Tecla) dopo la devastazione degli Unni del 452 con Attila, la consacrazione dell'edificio carolingio di Santa Maria (o della *Theotocos*, secondo la denominazione attestata nell'XI secolo) nell'836, la consacrazione dell'altare del nuovo Duomo che era ancora in costruzione nel 1418, la dedizione del Duomo per mano di san Carlo nel 1577 e la consacrazione del nuovo altare del Duomo nel 1986 per mano dell'allora cardinale Carlo Maria Martini.

L'energia che si sprigiona dalla festa della Dedicazione, in quanto festa della «chiesa madre», nasce da una profondità divina che supera largamente la pur ricca memoria della nostra tradizione: è la presenza del Risorto, il Dio-con-noi sino alla *συντέλεια* «consumazione» dei secoli e del suo Spirito operante in coloro che in Lui credono e a Lui si prostrano, superando il momento del dubbio (cf *Vangelo*); è l'impeto dello Spirito che spinge la comunità cristiana al di fuori dei propri confini e delle proprie sicurezze già raggiunte, per portare a tutte le famiglie della terra il lieto annuncio di appartenere alla benedizione che Dio ha promesso ad Abramo (cf *Lettura*); è la sorprendente risposta alla predicazione del vangelo di Cristo che l'apostolo Paolo ha potuto verificare dell'obbedienza della fede (*Epistola*).

La «missionarietà» della chiesa non significa necessariamente partire per terre lontane. Certo la *missio ad gentes* è uno stimolo importante per costruire la fraternità di tutti i popoli, per uscire da noi stessi, dalle nostre false sicurezze e ritrovare il baricentro autentico della fede. Si tratta, però, in prima istanza, di essere *missionari sul posto*, perché il carattere missionario della fede cristiana si esprime in parole e gesti che palesano il carattere oblativo e non autoreferenziale della vita del credente.

Ricordo una parola sintetica e pertinente di Maurice Bellet:

Lo spirito della chiesa è: non ridurre, non escludere. Non ridurre l'altezza e la scoscesa severità del vangelo; non escludere gli uomini, nella loro diversità e perfino nelle loro debolezze, finché essi preferiscono la comunione alla propria pretesa di restare soli escludendo gli altri.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Traduzione dal francese di A. RIZZI (QdR 87), Servitium Editrice, Gorle BG 2003, p. 117.

LETTURA: At 13,1-5a

Il racconto di Atti a riguardo della comunità di Antiochia [di Siria] evidenzia il ruolo fondamentale che essa ebbe nello sviluppo delle prime comunità cristiane al di fuori della Giudea, Samaria e Galilea. Non deve passare inosservato il fatto che ad Antiochia i discepoli per la prima volta siano stati chiamati «cristiani» (At 11,26).

Nella stesura degli Atti degli Apostoli, appare con chiarezza la ricchezza (umana) esuberante della comunità antiochena che ha saputo aggregare personalità di grande rilievo, tra cui emergono in particolare Barnaba e Paolo: il primo, con il suo equilibrio e la sua autorevolezza, ha permesso al secondo di incontrare gli apostoli di Gerusalemme e di vivere nella comunità gerosolimitana senza problemi (cf At 9,27). È sempre Barnaba ad essere inviato ad Antiochia per risolvere le tensioni sorte tra Giudei e Greci (At 11,22) ed è ancora lui ad andare a Tarso e convincere Paolo a seguirlo per “entrare” a pieno titolo nella comunità di Antiochia per un anno intero (At 11,24-25), tanto da essere poi – i due insieme – coloro che per la prima volta sono incaricati di una “missione” nelle altre comunità giudaiche fiorite fuori dalla Terra di Israele.

La pericope scelta dalla liturgia per oggi si colloca nella cornice dell’annuncio evangelico anche ai non-Giudei al di là dei confini di Israele (9,1 – 14,28):

- A) Il persecutore Paolo diviene un testimone di Cristo (9,1-31)
- B) Pietro comincia a evangelizzare e a battezzare una famiglia non-giudea (9,32 – 11,18)
- C) La parola di Dio si diffonde tra i non Giudei, da Antiochia di Siria (11,19 – 12,25)
- D) Il “primo viaggio missionario” di Barnaba e Paolo (13,1 – 14,28)

Con At 13,1-5a inizia dunque il racconto del “primo viaggio missionario” di Paolo e Barnaba in diversi paesi dell’Asia Minore (At 13,1 – 14,28), cominciando da Cipro, terra natale di Barnaba (per la precisione, l’ordine dei nomi dovrebbe essere – come giustamente osserva Luca – prima Barnaba e poi Paolo):

- a. l’inizio della “missione” di Barnaba e Paolo (13,1-3)
- b. evangelizzazione di Cipro (13,4-12)
- c. evangelizzazione di Antiochia di Pisidia, con un importante discorso di Paolo in sinagoga (13,13-52)
- d. evangelizzazione di Iconio (14,1-7)
- e. evangelizzazione di Listra e Derbe (14,8-20)
- f. ritorno di Barnaba e Paolo ad Antiochia di Siria (14,21-28)

<sup>1</sup> C’erano nella Chiesa di Antiochia alcuni profeti e maestri: Barnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, Manaen, compagno d’infanzia di Erode il tetrarca, e Saulo. <sup>2</sup> Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse:

– Riservate per me Barnaba e Saulo per l’opera alla quale li ho chiamati.

<sup>3</sup> Terminati il digiuno e la preghiera, imposero loro le mani e li congedarono.

<sup>4</sup> Essi dunque, inviati dallo Spirito Santo, scesero a Seleucia e di qui salparono per Cipro. <sup>5</sup> Giunti a Salamina, cominciarono ad annunciare la parola di Dio nelle sinagoghe dei Giudei, *avendo con sé anche Giovanni come aiutante.*

La breve pericope si compone di due paragrafi: *a*) la ricchezza di carismi di annuncio nella comunità di Antiochia con un elenco di “grandi nomi”, primo dei quali è Barnaba e ultimo Paolo (vv. 1-3); *b*) la partenza per Salamina (Cipro) e la strategia utilizzata per proclamare il vangelo di Gesù in un territorio del tutto nuovo (vv. 4-5).<sup>2</sup>

**vv. 1-3:** Con l’attività missionaria di Paolo, che raggiungerà il centro dell’impero (Roma) con il desiderio confessato, ma inadempito, di raggiungere la Spagna (Rm 15,24.28), inizia la seconda parte degli Atti. Il comando del risorto sta per essere compiuto (cf At 1,8): «*Riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra*». La ricostruzione storica di Luca è problematica: è verosimile, sulla base della testimonianza di Paolo in Gal 1-2, che il cosiddetto concilio di Gerusalemme (At 15) sia da collocare prima di questo viaggio missionario, immediatamente dopo la *querelle* sorta nella comunità di Antiochia (At 11,19-30).

La scelta di Barnaba e Paolo avviene durante il culto del Signore e l’incarico è affidato ai due prescelti dopo un tempo di digiuno e di preghiera: non è un’iniziativa personale, ma una decisione dello Spirito santo. Enfaticamente la sottolineatura è ripetuta poco più avanti (v. 4). Quanto alla data cronologica, si dovrebbe essere nel 46 d.C. o comunque prima del 49. Il rito di commiato è molto semplice e in coerenza con il commiato religioso giudaico, ovvero l’imposizione delle mani. Il gesto significa l’invocazione della protezione divina sul viaggio da intraprendere. Ben presto, però, il gesto diventerà tipico per ogni ordinazione ministeriale nella comunità cristiana. Il passaggio dal “gesto giudaico” al “rito di ordinazione” è carico di significato: il ministero è radicalmente una “missione” e una partenza. Poco importa che il punto di arrivo siano terre lontane o la stessa comunità in cui si vive: il ministero (terminologia poco sviluppata in Luca, ma presente nelle lettere paoline e soprattutto nelle lettere pastorali) è “partenza” per un viaggio di “missione” guidato dallo Spirito.

Il fatto che Barnaba sia collocato prima di Paolo da Luca è molto importante, perché da questo indizio si deve dedurre che l’inizio della missione al di fuori del territorio siro-palestinese fu opera di Barnaba, a continuazione del suo sostegno dato alla predicazione rivolta ai non-Giudei (cf At 11,22). Ben presto, però, l’ordine dei nomi cambierà e in At 16 ci sarà anche la definitiva separazione del loro lavoro missionario:

<sup>36</sup> Dopo alcuni giorni Paolo disse a Barnaba:

– Ritorniamo a far visita ai fratelli in tutte le città nelle quali abbiamo annunciato la parola del Signore, per vedere come stanno.

<sup>37</sup> Barnaba voleva prendere con loro anche Giovanni, detto Marco, <sup>38</sup> ma Paolo riteneva che non si dovesse prendere uno che si era allontanato da loro, in Panfilia, e non aveva voluto partecipare alla loro opera. <sup>39</sup> Il dissenso fu tale che si separarono l’uno dall’altro. Barnaba, prendendo con sé Marco, s’imbarcò per Cipro. <sup>40</sup> Paolo invece scelse Sila e partì, affidato dai fratelli alla grazia del Signore» (At 16,36-40).

Nel v. 1 si dà un elenco di «alcuni profeti e maestri» (senza articolo in greco, anche senza aggiungere con la maggioranza dei Bizantini *τινες*). Di profeti si è già parlato in At 11,27, a riguardo di quei profeti scesi ad Antiochia da Gerusalemme, tra cui anche

<sup>2</sup> È incomprendibile l’eliminazione della seconda parte del v. 5, con la notizia che anche Giovanni [Marco] li accompagnava in questo viaggio.

Agabo. Non si è mai parlato invece di διδάσκαλοι «maestri», a meno di intenderli sottintesi per il fatto che la prima comunità cristiana era fedele «all'insegnamento degli apostoli» (At 2,42). È comunque evidente che i cinque nomi ricordati sono tutti personaggi bene in vista ad Antiochia: «Barnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, M<sup>c</sup>naḥem, compagno d'infanzia di Erode il tetrarca, e Saulo».

Il fatto che la serie sia aperta da Barnaba e chiusa da Paolo è altrettanto importante. Davanti al nome di Barnaba sta in greco l'articolo anaforico con una congiunzione (ὁ δὲ, nella tradizione testuale occidentale letto come pronome «tra cui», riducendo di singolarità la citazione dei cinque nomi). Al contrario, l'articolo anaforico vuole indicare che quel personaggio è proprio quello di cui si è già parlato precedentemente (At 4,36; 9,27; 11,22. 30; 12,25). Quanto agli altri nomi è difficile identificarli: Simeone “il nero” (νίγερ è una traslitterazione del latino), Lucio di Cirene (altro nome latino: gratuita è l'identificazione con Luca), M<sup>c</sup>naḥem, compagno d'infanzia di Erode Antipa (pienamente giudeo nel nome, ma di rango e censo elevato), e infine Saulo (il fatto che sia ricordato il nome ebraico è molto importante, in quanto egli rimane in questo gruppo rappresentante del gruppo che ha origini giudaiche).

**vv. 4-5:** La prima tappa del viaggio “missionario” di Barnaba e Paolo è da Seleucia, un porto sulla costa siriana, a Cipro, con il suo porto principale, Salamina, che si trovava sulla costa orientale dell'isola, quasi dirimpettaia di Seleucia (poco più di 200 km di distanza). I due missionari sono accompagnati da Giovanni, probabilmente quel Giovanni Marco di cui si è parlato in At 12,12 e di cui soprattutto si tornerà a parlare in At 16,37. Questi è qualificato come ὑπηρέτης: originariamente era un vocabolo che indicava coloro che sulla biremi remavano in seconda fila; in seguito, passò a indicare genericamente ognuno che aiutava in qualche modo a organizzare un viaggio via mare e finì per designare ogni ruolo di «aiutante, servo». Tra i Giudei di lingua greca finì per tradurre *hazzān*, colui che in sinagoga preparava i rotoli per la lettura pubblica (cf Lc 4,20). Da qui il significato di Lc 1,2 attribuito ai predicatori: ὑπηρεται γενόμενοι τοῦ λόγου «sono divenuti servitori della Parola».

I due missionari – con una strategia intelligente e ovvia – iniziano a proclamare nelle sinagoghe giudaiche che incontrano sul loro cammino la parola di Dio (la tradizione occidentale ha una variante forse migliore: «la parola del Signore», intendendo sotto il nome di κύριος «Signore» sia JHWH sia il Risorto). L'approccio qui utilizzato rimarrà una costante nella vita di Paolo: così ad Antiochia di Pisidia (At 13,14), Iconio (At 14,1), Filippi (At 16,13), Tessalonica (17,1-2), Berea (17,10), Atene (17,17), Corinto (18,4-6), Efeso (18,19; 19,8). Una volta che i Giudei comprendevano il nuovo annuncio cristologico, Paolo e collaboratori erano espulsi dalla sinagoga, ma ormai si erano fatti conoscere e un gruppo di Giudei li seguiva nella loro ulteriore predicazione in luoghi di fortuna o presso qualche famiglia che aveva una casa più capace. Così cominciava la predicazione ai non Giudei, al di fuori della sinagoga e il radicamento di una nuova comunità era cosa fatta. Normalmente Giudeo-cristiani ed Ellenisti-cristiani convivevano nella medesima comunità, non senza difficoltà, come dimostra con chiarezza il caso di Antiochia. Tale situazione si protrae sino alla prima metà del II secolo e la chiara separazione delle comunità giudaiche dalla chiesa cristiana può dirsi veramente compiuta solo dopo l'imperatore Adriano (135 d.C.).

SALMO: Sal 95,1-3. 7-8a

**℟ Annunciate a tutti i popoli le opere di Dio.**

Cantate ad JHWH un canto nuovo,  
cantate ad JHWH, uomini di tutta la terra.  
Cantate ad JHWH, benedite il suo nome.

℟

Annunciate di giorno in giorno la sua salvezza.  
In mezzo alle genti narrate la sua gloria,  
a tutti i popoli dite le sue meraviglie.

℟

Date ad JHWH, o famiglie dei popoli,  
date ad JHWH gloria e potenza,  
date ad JHWH la gloria del suo nome.

℟

EPISTOLA: Rm 15,15-20

La sezione parenetica della Lettera ai Romani, dopo la solenne introduzione (Rm 12,1-2), dedicata alla novità della dimensione culturale nella vita quotidiana, si allarga all'esortazione di edificare il corpo di Cristo attraverso le relazioni della comunità cristiana (vv. 3-8) e all'amore come stile nella costruzione di tali relazioni (vv. 9-21).

Ecco la struttura generale della sezione parenetica, entro cui si colloca anche la pericope che si sta per commentare:

- A) 12,1 – 13,14: esortazioni per una vita condotta dallo Spirito di Dio
- B) 14,1 – 15,13: “deboli” e “forti” nella comunità
- C) 15,14-33: progetti e desideri per il futuro

Il brano liturgico ci fa leggere l'inizio della terza parte dell'esortazione (il taglio preciso dovrebbe essere collocato al v. 14) e comprende parte del primo dei tre paragrafi:

- a. 15,14-24: il principio missionario praticato da Paolo e il suo desiderio di fermarsi a Roma, volendo raggiungere la Spagna
- b. 15,25-29: il progetto di portare prima a Gerusalemme la colletta raccolta
- c. 15,30-33: richiesta di preghiere per il successo della sua missione a Gerusalemme e benedizione finale

<sup>14</sup>*Fratelli miei, sono anch'io convinto, per quel che vi riguarda, che voi pure siete pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza e capaci di correggervi l'un l'altro.*

<sup>15</sup>*Tuttavia, su alcuni punti, vi ho scritto con un po' di audacia, come per ricordarvi quello che già sapete, a motivo della grazia che mi è stata data da Dio* <sup>16</sup>*per essere ministro di Cristo Gesù tra le genti, adempiendo il servizio sacerdotale di annunciare il vangelo di Dio perché le genti diventino un'offerta gradita, santificata dallo Spirito santo.* <sup>17</sup>*Questo dunque è il mio vanto in Gesù Cristo nelle cose che riguardano Dio.* <sup>18</sup>*Non oserei infatti dire nulla se non di quello che Cristo ha operato per mezzo mio per condurre le genti all'obbedienza, con parole e opere,* <sup>19</sup>*con la potenza*

di segni e di prodigi, con la forza dello Spirito. Così da Gerusalemme e in tutte le direzioni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo. <sup>20</sup> Ma mi sono fatto un punto di onore di non annunciare il Vangelo dove era già conosciuto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui.

Alla fine dell'esposizione del *suo* vangelo e dell'esortazione che da esso è generata, Paolo con una serie di progetti e desideri conclude la sua lettera (lasciando aperta la discussione circa il problematico “biglietto” di Rm 16). Dice del suo piano di andare in Spagna e di volersi fermare a Roma per far visita e conoscere questa importante comunità (solo giudeo-cristiana?), alla quale sta scrivendo come “apostolo delle Genti”; dice della necessità di dover passare prima a Gerusalemme per portarvi i proventi della colletta aperta in tutte le sue comunità dell'Acaia, della Macedonia e dell'Asia Minore; riconosce che vi è qualche problema nel dover passare da Gerusalemme.

Qualcuno ha voluto definire la forma di questo passo di Rm 15,14-33 con la categoria di *parousia apostolica*: è una bella espressione per indicare che in questo e altri passi vi è una viva volontà dell'apostolo di progettare, vivere e ricordare gli stretti rapporti umani suscitati dal proprio lavoro apostolico.

Il titolo con cui Paolo si rivolge ai membri della comunità di Roma, pur non avendola ancora conosciuta di persona (nel v. 14), è di tradizione tipicamente giudaica, non solo farisaica, ma anche essenica e qumrānica: ἀδελφοί μου «fratelli miei». <sup>3</sup> C'è una particolare insistenza in tutta la lettera a usare questo appellativo, specialmente nella sezione parenetica (cf Rm 1,13; 7,1. 4; 8,12. 29; 9,3; 10,1; 11,25; 12,1; 14,10. 13. 15. 21; 15,14. 30; [16,14. 17. 23]), probabilmente perché sente il bisogno di costruire una relazione che non è ancora stata stabilita o, addirittura, sente di dover strappare quel velo di diffidenza per il “sentito dire” che circola a Roma attorno alla propria persona.

L'esortazione del v. 14 a riguardo dell'esortazione fraterna è una evidente *captatio benevolentiae* (anche di seguito ai vv. 23b e 32; cf poi 1 Cor 1,5; Fil 1,9), per poter chiedere un impegno difficile, tanto più facilmente respingibile quanto più ignota è la situazione della comunità agli occhi dell'apostolo. E come già ha scritto in Rm 1,5. 13, traspare nel v. 15, immediatamente seguente, la coscienza di aver scritto con audacia e provocazione.

Di ciò si scusa mettendosi al riparo del proprio ministero di apostolo: εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη «per essere il liturgo di Cristo Gesù per le Genti». Paolo non usa in questo passo né διάκονος «diacono» (2 Cor 3,6), né οἰκονόμους «dispensatore» (1 Cor 4,1), ma λειτουργός, ovvero «liturgo». Questo *incipit* del v. 16 introduce il linguaggio “cultuale” applicato alla vita ministeriale dell'apostolo per tutto il versetto. Il «liturgo» ha il compito di rendere la vita di tutte le Genti una προσφορά [...] εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἀγίῳ «offerta [...] ben gradita, santificata nello Spirito santo». Come ministro del culto, Paolo offre la sua “missione” alle Genti quale forma di culto (cf 1,9), perché la vita di tutti i popoli possa essere trasformata in un sa-

<sup>3</sup> Così leggono X, A, B, C, D<sup>2</sup>, Ψ, la maggior parte dei Bizantini, vari manoscritti della Vulgata e l'antica versione Siriaca. La lezione del solo ἀδελφοί «fratelli» è attestata nella tradizione testuale occidentale (P<sup>46</sup>, D\*, F, G, 1739).

crifizio spirituale a Dio gradito. Egli legge il suo ministero come un *ἱερουργούντα* «uno che adempie il servizio sacerdotale» (il verbo *ἱερουργεῖν* è un *hapax* nel NT, mentre è usato in 4 Mac 7,8 per indicare l'«agire cultualmente come sacerdote», e in Giuseppe Flavio (*Ant.Iud.* 14.4.3 §65; 17.6.4 §166) e Filone (*De cherub.* 28 §96), nel senso di «offrire sacrifici»). Il servizio sacrificale dei sacerdoti nel Tempio di Gerusalemme offre a Paolo la metafora per parlare del suo ministero apostolico tra i pagani, per un culto della *nuova alleanza*, che sostituisce i sacrifici cruenti e anche tutte le forme di sacrificio pagano, praticato nei templi di tutto il mondo.

Attenzione però al fatto che il linguaggio di Paolo rimane metaforico e con questo egli non vuole qualificarsi «sacerdote» (nel senso di appartenere a una qualche classe sacerdotale del Tempio di Gerusalemme). Al contrario, egli legge la sua funzione ministeriale come adempimento di quel culto celeste di cui il culto templare è solo prefigurazione. Si ricordi, infatti, che nel NT solo a Gesù Cristo è dato il titolo di «sacerdote» (Eb 5,6; 7,1; ), mentre ai ministri della comunità è dato il titolo di «presbitero», secondo l'uso sinagogale.

Il motivo del «vanto» (v. 17) ritorna anche a questo proposito: sta a significare che il ministero è sentito dall'apostolo fondato in Dio e da Lui alimentato attraverso il suo Spirito. Paolo può esercitarlo perché la grazia di Cristo glielo concede. Infatti, il suo successo nell'evangelizzare le Genti – ammesso indirettamente – è motivo di *καύχησις* «orgoglio» (v. 18), ma lo può essere solo in Cristo: l'apostolo sa che è il suo Signore ad aver agito attraverso le sue povere forze ed egli è stato solo uno strumento *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ* «per condurre all'obbedienza [della fede] le Genti, a parole e a fatti». Quest'ultima espressione è subito chiarita dal v. 19: la predicazione dell'apostolo è infatti stata confermata da tanti segni e prodigi, *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*, che sono in realtà segni dello Spirito, *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ* (cf anche 2 Cor 12,12; 1 Cor 2,4; 1 Ts 1,5).

«Così da Gerusalemme e in tutte le direzioni fino all'Illiria ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo»: ecco il vanto apostolico di Paolo che viene espresso con l'iperbole di una irradiazione da Gerusalemme *κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέσθαι* «in tutte le direzioni ho portato a termine» e che porta in sé la sintesi di circa dodici intensi anni di evangelizzazione.

Il v. 20 è interessante per due ragioni: *a)* perché ci dà il progetto apostolico di Paolo, ovvero quello di raggiungere le terre in cui non fosse ancora giunto il vangelo di Cristo; *b)* il fatto che egli stia scrivendo proprio a una comunità, quella di Roma (cf Rm 1,13.15), che non era stata fondata da lui e presso la quale desidera passare e almeno per un poco fermarsi.

Proprio perché il suo lavoro in Oriente è ormai compiuto egli ha deciso di volgersi verso l'occidente: è probabile che il senso del v. 20 sia la volontà di passare presto (vv. 22-24) a parlare dei suoi progetti che lo porteranno verso Occidente.

La motivazione della scelta apostolica di Paolo di «non costruire su un fondamento altrui», ovvero la volontà di essere il primo annunciatore del kerygma pasquale, può essere meglio compresa tenendo presente il discorso che l'apostolo riprende in 2 Cor 10,14-16:

Non ci arroghiamo un'autorità indebita, come se non fossimo arrivati fino a voi, perché anche a voi siamo giunti col vangelo di Cristo. Né ci vantiamo indebitamente di fatiche altrui, ma abbiamo la speranza, col crescere della vostra fede, di crescere ancor più nella vostra

considerazione, secondo la nostra misura, per evangelizzare le regioni più lontane della vostra, senza vantarci, alla maniera degli altri, delle cose già fatte da altri.

Per quale ragione, dunque, il rifiuto sprezzante di «non costruire su un fondamento altrui»? Non si tratta di un principio assoluto, in quanto Paolo sta scrivendo ai Romani ed esprimendo il desiderio di passare e fermarsi in quella comunità. Ciò che Paolo vuole comunicare è – ancora una volta – di aver agito sempre per obbedire al mandato del Signore e di aver stabilito nuove comunità cristiane per rispondere al suo proprio compito apostolico (I Cor 3,5-9).

VANGELO: Mt 28,16-20

La pericope finale è giustamente considerata la “chiave” di volta del vangelo secondo Matteo: con questa apparizione agli undici, Matteo non solo chiude i racconti pasquali, ma anche l'intera narrazione. Nelle sue ridotte dimensioni, il passo presenta non pochi problemi. Non si deve troppo insistere su problemi di relativa importanza, come quello di voler a tutti i costi “catalogare” la forma letteraria, un problema che ha suscitato non poche discussioni nel secolo scorso. Il forte carattere matteoano dell'insieme ha infatti creato qualcosa di veramente originale, esprimendo in queste poche righe le linee teologiche portanti a riguardo della cristologia, dell'ecclesiologia e dell'escatologia. D'altra parte nessuno crea *ex novo* un testo; e infatti si possono trovare alcuni elementi che provengono dal Primo Testamento, come la forma letteraria della *vocazione profetica* e il *formulario dell'alleanza*. I discepoli-apostoli sono infatti i profeti della nuova alleanza.

<sup>16</sup> Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro indicato. <sup>17</sup> Quando lo videro, si prostrarono. Essi però dubitarono. <sup>18</sup> Gesù si avvicinò e disse loro:  
– A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. <sup>19</sup> Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, <sup>20</sup> insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo.

Il racconto mette in scena gli undici *μαθηταὶ* «discepoli»: è nota la tendenza a identificare i discepoli e *οἱ δώδεκα* «i dodici». Quanto alla Galilea, è per Matteo il luogo privilegiato dell'esperienza con il Risorto (cf Mt 28,7. 10. 16) e un simbolo profondamente teologico. Gli undici sono convocati *εἰς τὸ ὄρος* «sul monte»: anche questo è un motivo caro a Matteo, rilevante dal punto di vista teologico (cf Mt 4,8: il monte delle tentazioni; Mt 5,1 e 8,1: il monte dell'insegnamento; Mt 14,23: il monte della preghiera; Mt 15,29: il monte delle guarigioni e del segno della condivisione; Mt 17,1-9: il monte della trasfigurazione).

Gli undici, quando videro Gesù, *προσεκύνησαν* «si prostrarono», cioè fecero un gesto di adorazione che era dovuto solo a Dio o al re. Si comprende come in questa scena Matteo collochi la forte discussione che ha animato i primi passi della comunità cristiana circa il modo di rendere culto a Gesù glorificato: una comunità strettamente



monoteistica non poteva accettare con superficialità l'«adorazione» per il Risorto, *alla pari di Dio*. Visto in questa luce il dubbio del v.17b (*οἱ δὲ ἐδίστασαν*) non è un dubbio che riguarda l'apparizione, ma un dubbio circa la legittimità dell'adorazione davanti al Risorto. Anche quanto segue sarebbe quindi da interpretare come la giustificazione di un culto diretto al Figlio dell'Uomo glorificato, al nuovo *Kýrios*, il quale vuole fare *suoi discepoli tutti i popoli della terra*.

Prima di procedere, bisogna risolvere un problema di critica testuale importante, benché celato. Nei vv. 18-20 vi sono molti participi di specificazione e a qualcuno verrebbe subito la voglia di lanciare l'ipotesi di una conflazione di più testi.

In effetti negli scritti di Eusebio di Cesarea († 339) anteriori al Concilio di Nicea (325) si trova un testo della finale di Matteo con una forma non battesimale, per ben 17 volte nelle opere di Eusebio. È facile passare da questa osservazione all'ipotesi di una interpolazione creata in base alla liturgia battesimale.

Basilio di Cesarea († 379) conosceva un testo senza l'altro imperativo *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* «fate miei discepoli tutti i popoli», mentre la formula “piena”, così come oggi noi la possediamo, compare nelle opere spurie di Basilio (similmente anche Epifanio, † 379, per ben 5 volte). Nella stessa linea sono il Diatessaron di Taziano.

*μαθητεύσατε* e *βαπτίσατε* (da un probabile originario *βαπτίζοντες*) sono quindi due verbi concorrenti? La loro conflazione fu opera di Matteo o fu una variante che si insinuò nel testo dopo di lui?

L'espressione *μαθητεύσατε* «fate miei discepoli» non sarebbe destinata ai gentili perché sotto *τὰ ἔθνη* «le genti» starebbe celata la diaspora di Israele (cf Mal 1,11; 2,9; 3,); Gn 48,4. 19; Ger 17,4. 5. 16; Dt 1,28; 28,49) che era effettivamente uno dei problemi più acuti in quegli anni. D'altra parte, il comando di Mt 28,16-20 è urgente e incondizionato: e allora, perché gli “apostoli” si tennero entro i confini di Israele per un così lungo tempo? Si può supporre che vi fu una missione di discepoli nella diaspora “preparatoria”, precedente quella degli apostoli?

In effetti, questo sembra spiegare la modalità di predicazione della chiesa di Gerusalemme (At 8), di Antiochia (At 13) e dei tre loggia di Gesù: Mt 10,6; Mt 15,24; Mt 10,17-18. Si potrebbe quindi dire che l'apparizione ai discepoli-apostoli, con il procedere degli anni, si è andata cristallizzando secondo l'ispirazione dei giudeo-cristiani in diaspora in una recensione non battesimale cristologica e in una recensione battesimale trinitaria, che Matteo avrebbe combinato insieme. Ciò confermerebbe il dato sottolineato da taluni esegeti, secondo i quali sono stati gli ambienti giudeo-cristiani ad aver conservato (ampliato, manipolato...) queste antiche tradizioni sulla risurrezione di Gesù.

Quanto al titolo di **Figlio dell'Uomo** va detto che occorre 70 volte nei Vangeli canonici e sempre in bocca a Gesù. Si tratta di vedere se esso sia una qualche forma di autocoscienza gesuanica e come veniva sentito questo antico titolo.

La tradizione midrašica e talmudica connette il Figlio dell'Uomo con il Messia (cf *Midraš ai Salmi* 2,7; 9,14; 21,7), un'identificazione già *in nuce* presente nei LXX. Nel testo di Dan 7,13-14. 25-27 si vedano in particolare i seguenti due punti:

1. il TM ha *wa'ārū 'im-ʿānānê š'majjā' k'bar ʿenāš ʿāteh hāwā* «ecco venire con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo»; i LXX invece hanno: *καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν*

νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο «ecco venire sulle nubi del cielo uno come un figlio dell'uomo»;

2. il TM ha *w<sup>c</sup>ad ʿattîq jômajjâ m<sup>e</sup>tâ* «e fino all'Antico di giorni avanzò», mentre i LXX hanno *καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρήν* «e come l'Anziano di giorni era presente».
3. il TM ha *ûq<sup>d</sup>dāmôhî haqrēbûhî* «fu condotto in sua presenza», mentre i LXX hanno *καὶ οἱ παρεστηκότες παρήσαν αὐτῷ* «e coloro che stavano appresso erano per lui»

Nei primi due casi il traduttore greco è preoccupato di distinguere l'«incedere di Dio» («con» oppure «su» le nubi del cielo) dall'«incedere del Figlio dell'Uomo (che non può avvicinarsi a Dio). Nel terzo caso il traduttore sembra preoccupato della trascendenza di Dio e pensa a un Figlio dell'Uomo come al Messia di Israele (cf *midrāš*). Evidentemente la scelta di Gesù si basa sul testo più problematica dell'aramaico che non su quello più epurato del greco.

Tuttavia, Gesù avrebbe collegato questa figura della tradizione enochica con un contenuto che essa non prevedeva direttamente, ovvero l'aspetto sofferente del Figlio dell'Uomo: «È necessario che sia innalzato il Figlio dell'Uomo» (Gv 3,14; 8,28; 12,34).

Alla luce di questo sottofondo la formula di Mt 28,18 acquista tutto il suo valore, in quanto in essa sono affermati:

- l'autoidentificazione di Gesù con il Figlio dell'Uomo glorificato di Dn 7,13-14;
- l'assunzione di questo titolo di fronte ai discepoli e agli apostoli, sottintendendo che la potenza della sua risurrezione si manifesterebbe proprio in questa condizione di gloria.

Mt 28,18 dice dunque che la profezia dell'«incedere» del Figlio dell'Uomo in gloria si è ormai compiuta e quindi, stando alla tradizione profetica, ciò comporterebbe due esigenze principali:

- gettare le reti per radunare Israele (Ger 16,16) e ricostituire il popolo escatologico (è il tema della riunificazione dei dispersi, tanto importante per il dopoesilio)
- irradiare sui popoli pagani la luce della città santa e attirarli verso il monte del Tempio del Signore (cf Is 2,2-5 e Mic 4,1-3).

I discepoli furono quindi coinvolti in questa manifestazione e Mt 28,19-20 conferma che questo potere è in atto e stabilisce una prassi precisa.

La novità matteaana di intendere questo *escatologico* è sottolineata proprio dal v. 20. L'escatologia matteaana è dunque in “due tempi”, come in 1 Enoc 23,1; 4 Esd 7,30 e 43, dialettizzando questo *eone* (*hā'ōlām hazzeh*) con l'eone futuro (*hā'ōlām habbā'*). Diversa invece è la figura escatologica di 1 Cor 15,24-28 o Ap 20,4-15: in questi testi è scandito un “tempo ternario” (tempo presente, tempo del regno glorioso e tempo finale).

In conclusione, per essere compresa, la scena finale di Matteo ha bisogno di essere collegata all'insegnamento del Gesù prepasquale e alla sua autoidentificazione del Figlio dell'Uomo della tradizione enochica, con la pretesa pasquale di aver adempiuto l'intronizzazione messianica di Dn 7,13-14. Ad essa si collega la promessa di «rimanere» con i suoi *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* «sino alla conclusione dell'eone [presente]».

## PER LA NOSTRA VITA

1. «Andate dunque...»: la disseminazione dell'annuncio è attraversata da questo comando autorevole. Il Vangelo non dice quanto tempo durerà la missione, ma afferma che tutto questo tempo sarà accompagnato da Gesù. «Io sono con voi, tutti i giorni». Il Signore dimora nella vita dei suoi discepoli, e oggi, come ieri, il suo Vangelo è predicato, il Battesimo conferito, l'insegnamento di Gesù offerto e messo in opera. Un cammino progressivo del Regno, preannunciato dalla parola evangelica risuonata con l'annuncio dell'angelo a Giuseppe: «Emmanuele, Dio-con-noi» (Mt 1,23).

Non c'è "geografia" per l'annuncio e la presenza del Dio-con-noi. Neppure destinatari "esclusi" preventivamente. La progressività del Regno tra noi mostra coordinate che cambiano, impensabili fino a non molto tempo fa.

«Andate» è un comando che si situa nella realtà della storia, urta e rompe identificazioni frettolose, destinatari "già conosciuti".

Alla maniera del seme gettato, che muore per dare frutto... All'udito, al cuore, questa parola che risuona da sempre – invito e comando – ci trascina e ci porta fuori dalle "nostre terre", anche religiose, e sempre ci offre un fremito, un nuovo inizio, una porta che si apre sulle consuetudini, sulle sicurezze, sulla nostra vita religiosa di sempre.

Cerca noi, oggi.<sup>4</sup>

2. L'esilio ci dà da pensare. Sembrerebbe il risultato di una cacciata, di una partenza subita, non voluta: una condanna, forse una colpa. Siamo abituati a pensare che originaria sia la patria, la casa, il *luogo* che da sempre è nostro. [...]

E se originario fosse appunto l'esilio e non la patria, l'erranza e non il luogo? Se il luogo e la patria fossero una tranquillizzante illusione? L'esilio ci viene incontro nel volto dello straniero, ci porta la notizia di un mondo che nemmeno sospettavamo. È un sopravvissuto alle terre di nessuno, alle regioni di confine.<sup>5</sup>

3. Migriamo, attraversando territori di abitudine, di cultura, di stanchezza, di astenia spirituale per non perdere la "perla preziosa" occultata spesso nel fango delle consuetudini, della presunzione, di altre preoccupazioni ecclesiali ma anche personali, da una ferialità divenuta profanità e chiasso di commercio, giogo di fatica.

Migriamo dall'esperienza della Parola annebbiata dai nostri "je pense", dal conflitto tra l'io umano e le sue false speranze, anche religiose, che cerca di "vedere i frutti", per giungere a quella terra – relazione in cui vivere, perché «Lui è con noi fino alla fine dei giorni».

È possibile così anche l'iniziazione all'esilio, all'abbandono delle nostre sicurezze, che ci lascia stare in bilico, donati alla promessa.

Anche se "mangiati" dalla storia, che mai opera in maniera trasparente, non temiamo, pur spossandoci, perché questo andare apre varchi inauditi, di prova e di consolazione, di arresto e di ripresa. Senza nulla concedere alla spettacolarità, ripercorria-

<sup>4</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>5</sup> S. TARTER, *Evento e ospitalità*, Cittadella, Assisi 2004, p. 102.

mo nella fede l'itinerario del Risorto, con parole e gesti, in relazioni rinnovate e rese autentiche e buone dalla promessa: «Io sono con voi, tutti i giorni».

Il tempo si riscatta, anche quello aspro, quando le domande sembrano inascoltate e il Suo silenzio ci inquieta.<sup>6</sup>

4. Il credente [...] si vede attaccato al centro stesso del luogo della fede, nella sensibilità spirituale: il cristiano si impegna, per sua stessa decisione, a perseverare nella preghiera che lo mantiene in contatto con Dio, sia che la viva nella solitudine sia che la viva in senso alla comunità dei credenti; a vivere nell'amore che implica non solo l'essere disinteressato e la dimenticanza di se stesso, ma pure il discernimento difficile dell'ambito preciso in cui esercitare la carità a partire dalle circostanze concrete in cui vive. [...] Sfida anche perché il credente si sa ben lontano dalla "riuscita" continua in tutti questi ambiti per cui parole come "peccato", "perdono", "misericordia" fanno parte non soltanto del suo vocabolario ma anche della sua esperienza quotidiana.

Può allora capitare – e capita in effetti – di sentirsi allontanato, quasi straniero, per quanto riguarda le cose essenziali senza le quali la vita non offre più senso. Nella preghiera, o anche nella vita, sembra che venga a mancare più o meno totalmente il "vis-à-vis" senza il quale non ha senso pregare. [...]

Il credente più si immerge nell'adesione e nella fedeltà attiva a ciò che ritiene essere rivelato, più ne percepisce l'ampiezza e il mistero, tanto che le parole – persino quelle della Rivelazione – gli sembrano essere meno pertinenti: il dubbio è paradossalmente l'espressione della purezza della fede e della vita. [...] Da chiara, la luce si fa oscura. Con questo non è meno luce, ma sta di fatto che brancolare nel buio non è facile! [...]

Non serve, in tali momenti l'agitazione interiore, né la ricerca dei "perché", o dei "come è possibile". [...]

Sfida, ma coraggiosa; dubbio, ma gestito e non a forza di pugni o di intelligenza ma nella dolcezza della pazienza; ferite della sensibilità, ma umile fedeltà ad un istinto interiore che non inganna, così come a una parola rivolta, e perseveranza dell'intelligenza che non si ferma; e soprattutto, come dice Paolo ai Corinzi, «una via migliore di tutte, l'amore» (1Cor 12,31).<sup>7</sup>

5. Essere con tutti gli umani: ecco quello che necessariamente ci sta a cuore. [...] Sollecitudine per l'umanità, per tutta l'umanità. Ma quale forma assumerà questa sollecitudine? [...]

Il punto decisivo rimane ciò che riguarda la fede, perché è mediante la fede in Cristo che l'uomo è salvo dal peggio. In questa prospettiva, l'avvenire del cristianesimo è essenzialmente missionario: portare la parola sino ai confini del mondo.

Bisogna vedere lucidamente come l'uomo di fede non può *volere di meno*. Se il Vangelo è il bell'annuncio che risveglia l'uomo e lo fa uscire dalla tomba, allora si tratta dell'uomo, e non soltanto del cristiano! E la verità della fede vuole che il cristiano abbandoni la sua casa per portare a tutti il dono ricevuto.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>7</sup> G. LAFONT, in A. ANDREA ET ALII, *Abitare i deserti dell'anima. Il dubbio, la notte, il grido di chi cerca Dio*, Gabrielli Editori, Verona 2009, pp. 29-33.

<sup>8</sup> M. BELLET, *La quarta ipotesi*, pp. 97-98.

6. I cristiani [...] non si distinguono dagli altri uomini né per il territorio, né per la lingua, né per le consuetudini di vita. Perché non abitano città proprie, non usano un linguaggio particolare, non conducono uno speciale genere di vita. La loro dottrina non è frutto dell'acuta indagine di uomini di genio; e non professano, come alcuni, una filosofia umana. Disseminati per città elleniche e barbare, secondo che a ciascuno è toccato in sorte, e uniformandosi alle abitudini locali nel vestire, nei cibi, e in ogni altro aspetto della vita, rivelano, per comune consenso, la meravigliosa e paradossale forma della loro vita associata. Abitano una loro rispettiva patria, ma vi sono come pellegrini; prendono parte a tutti gli obblighi come cittadini, ma tutto sopportano come stranieri; ogni terra straniera è patria per loro, ogni patria è terra straniera. [...]

Trascorrono l'esistenza sulla terra ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi costituite, ma con il loro modo di vivere superano le leggi. Portano amore a tutti, e da tutti sono perseguitati. Non sono conosciuti e vengono condannati; messi a morte da essa traggono la vita. Sono poveri, e fanno ricchi molti; sono privi di tutto, e di tutto sovrabbondano. Sono disprezzati, e dal disprezzo traggono gloria; vengono calunniati e riconosciuti innocenti. Insultati, benedicono; oltraggiati, rispondono con riverenza. [...] Per dirla in poche parole, ciò che è l'anima per il corpo, questo sono i cristiani per il mondo.<sup>9</sup>

7. Stare nella promessa...

È difficile spiegare cosa significhi dire che una persona "ha presenza". Vi sono persone di cui avvertiamo l'esistenza, anche se non fanno mostra di sé con azioni e con parole: esse hanno "presenza". Altri possono far mostra di sé sin che vogliono, eppure nessuno si accorge della loro presenza. [...] Davanti all'universo spesso avvertiamo una presenza che supera la nostra capacità di comprensione. L'universo è troppo grande per noi. È colmo di meraviglia. C'è una gloria, un'aura che circonda tutti gli esseri, che avvolge spiritualmente la realtà. L'uomo religioso vede le cose come se gli mostrassero il dorso, mentre la loro faccia è volta a Dio, come se la gloria delle cose consistesse nell'essere oggetto delle cure di Dio. Essere è insieme presenza e assenza.<sup>10</sup>

8. Vivere umanamente significa essere-sfidati-nel-mondo, non solamente essere-nel-mondo. Il mondo mi si impone, e non ho scampo. L'uomo si trova continuamente di fronte al mondo, che gli chiede di venire ascoltato, capito. Non può evadere dal mondo. È come se il mondo fosse coinvolto nell'uomo, come se nutrisse interesse per lui.<sup>11</sup>

9. Così il nostro diventar adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio.

<sup>9</sup> Lettera a Diogneto, v, 1-5. 9-15; vi, 1.

<sup>10</sup> A.J. HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Con uno scritto di E. ZOLLA (ConRel 36), SE, Milano 2005, p. 105.

<sup>11</sup> A.J. HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, p. 121.

Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza. Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare.<sup>12</sup>

*Nella mente umana?  
o nell'universo?  
o in un più alto  
non distinto ibi?  
È, lui,  
là,  
o è il suo mancamento?  
È e non è,  
entra  
ed esce dal desiderio  
e dalla sua memoria,  
entra  
ed esce dal nome  
e forse dall'essenza.  
Così li travagliava  
nei secoli  
e ancora li tormenta,  
separati  
essi da lui, a lui legati  
da un filo oscuro  
eppure rilucente  
d'assenza e d'imminenza.  
Perché non vi guardate tutti in viso  
e non riconoscete in voi la vita  
dove tutti siamo?  
Fatelo – supplica, mi sembra. Fatelo.<sup>13</sup>*

<sup>12</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa; Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. BETHGE, Edizione italiana a cura di A. GALLAS (Classici del Pensiero Cristiano 2), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1988, p. 440.

<sup>13</sup> M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 42001, p. 960.