

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SECONDA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

Le tre pagine di questa domenica ci portano al centro del messaggio biblico e della rivelazione dell'unico e vero Dio che si rivela proprio per mostrare come possano essere in lui unite la *ḡdāqā* «giustizia» e lo *ḥesed* «misericordia, tenerezza». L'alleanza con Israele è una storia di amore: all'amore ricevuto si deve rispondere con l'amore donato nel *diritto* e nella *giustizia* (*mišpāt* e *ḡdāqā*). L'appello di Gesù ai suoi interlocutori è che *facciano e ascoltino* (cf Es 24,7) la volontà del Padre. La *giustizia* – sottolinea la pagina di Paolo ai Galati – non è una conquista della buona volontà umana, bensì il dono che giunge a noi attraverso il perdono (*δικαιοσύνη*) di Dio in Cristo Gesù, così che la nostra esistenza possa diventare pienamente una risposta di amore e di *giustizia*, perché «ciò che ora vivo nella carne, lo vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20).

E così, alla fine – o all'inizio di tutto? – scopriamo che la *volontà di Dio* (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) è in realtà ciò che di più umano abbiamo nei nostri desideri e che quanto le nostre più vere e profonde domande chiedono e implorano trova risposta in Dio, perché quanto Dio rivela nel suo progetto di salvezza non è se non il compimento della sua creazione e di quanto Egli ha già posto nel cuore della sua creatura.

Lo dico con l'inizio delle *Confessioni* (I,1) di s. Agostino, una parola sempre incantevole, che corre solo il rischio di diventare troppo “convenzionale”:

*Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù, e la tua sapienza incalcolabile. E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato e la prova che tu resisti ai superbi. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te. Concedimi, Signore, di conoscere e capire se si deve prima invocarti o lodarti, prima conoscere oppure invocare. Ma come potrebbe invocarti chi non ti conosce? Per ignoranza potrebbe invocare questo per quello. Dunque ti si deve piuttosto invocare per conoscere? Ma come invocheranno colui, in cui non credettero? E come credere, se prima nessuno dà l'annuncio? Loderanno il Signore coloro che lo cercano, perché cercandolo lo trovano, e trovandolo lo loderanno. Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e t'invochi credendoti, perché il tuo annuncio ci è giunto. T'invoca, Signore, la mia fede, che mi hai dato e ispirato mediante il tuo Figlio fatto uomo, mediante l'opera del tuo Annunziatore.<sup>1</sup>*

Dico lo stesso pensiero con una pagina di Maurice Bellet, meno convenzionale, ma capace di introdurre alla *tenerezza divina* – il modo più adeguato per tradurre il polidrico valore semantico dello *ḥesed* biblico:

<sup>1</sup> AUGUSTINUS AURELIUS, (SANCTUS), *Le confessioni*, Testo latino dell'edizione di M. SKUTELLA, rivisto da M. PELLEGRINO, Introduzione, traduzione e note a cura di C. CARENA (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino 1), Città Nuova Editrice, Roma 1965, <sup>2</sup>1969, p.5.

Che cosa ci resta? Cosa resta quando non resta niente? Questo: di essere umani verso gli umani, che fra noi dimori il fra noi che ci rende uomini.

Perché se questo venisse a mancare, noi cadremmo nell'abisso, non tanto del bestiale, quanto dell'inumano o del disumano, il mostruoso caos di terrore e di violenza dove tutto si disfa.

Questo reciproco e primitivo riconoscimento, è in un certo senso il banale e l'ordinario della vita.

È quel che ci si scambia nel lavoro condiviso, nei gesti semplici della tenerezza, nelle conversazioni dal contenuto forse irrisorio, ma in cui comunque si conversa, faccia a faccia, intenti ad ascoltare.

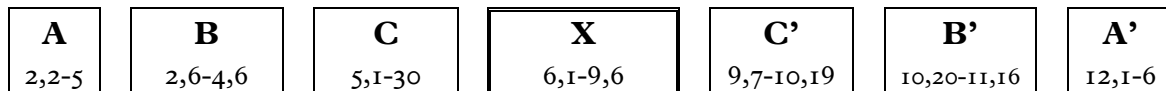
È quel che sussiste e riemerge nelle situazioni estreme: quando qualcuno sta per morire (di AIDS, di un cancro, di vecchiaia...), quando qualcuno, per l'età o per un incidente, è ridotto all'ebetismo, o si ritrova attanagliato dall'angoscia, o quando una madre guarda per la prima volta il bimbo che è appena uscito da lei.

Allora succede che la luce di un viso, la musica di una voce, il gesto offerto da una mano, d'un tratto dicano tutto; e che, per esempio, quest'uomo sfinito, che la gente credeva annegato nell'assenza, indichi, con un movimento quasi invisibile, la presenza della presenza.

Parola questa, primordiale parola, con cui si designa l'umano dell'umano. Può essere senza vocaboli, nell'alba impalpabile del linguaggio. E se dei vocaboli la dicono, essi sono carne e spirito, intrisi di una sostanza che li eleva al di sopra del linguaggio ordinario.<sup>2</sup>

#### LETTURA: Is 5,1-7

La redazione dei capp. 1-12 è la più accurata nella prima parte del libro isaiano, il cosiddetto Primo Isaia (Is 1-39). Lo studio della sua *composizione retorica*, mette in luce le relazioni che vengono a crearsi nella sezione di Is 2-12.<sup>3</sup> Dopo il capitolo introduttivo (Is 1), un calibrato mosaico di quattro oracoli che anticipano i grandi temi del libro profetico, Is 2,12 appare con una struttura letteraria simile a una *mênrâ*. Il braccio centrale è costituito dal "Libretto dell'Emanuele" (Is 6,1 – 9,6), introdotto dalla vocazione del profeta (6,1-13); attorno ad esso, in simmetria, sono disposti gli altri tre «bracci tematici»:



Il cap. 5, che J.D.W. Watts ha titolato nel suo commentario «*Requiem per Israele*»,<sup>4</sup> inizia appunto con il "canto della vigna" (Is 5,1-7): è una sezione di denuncia (cf i sei *hōj* «guai!» dei vv. 8-25) che sfocia nella minaccia dell'esilio, come sinistro segnale che JHWH lancia a un popolo lontano (vv. 26-30). In simmetria, il passo di Is 9,7 – 10,19, ha un ritornello parimenti tragico: «*Con tutto ciò non si calma la sua ira e la sua mano rimane stesa*» (Is 9,11b. 16d. 20b. e 10,4b) e la ripresa del settimo *hōj* «guai!» (10,1-4), che mancava a completare il settenario del cap. 5. Se fosse per le sole forze umane, non vi

<sup>2</sup> M. BELLET, *Incipit o dell'inizio*, Traduzione di G. FORZANI, Prefazione all'edizione italiana di A. ROSSI (Quaderni di Ricerca 54), Servitium Editrice, Gorle BG 1997, pp. 13-14.

<sup>3</sup> Rimando a G. BENZI, *Ci è stato dato un figlio. Il Libro dell'Emmanuele (Is 6,1-9,6): struttura retorica e interpretazione teologica* (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 3), EDB, Bologna 2007, pp. 54-55. Ho già presentato questa struttura nel commento della IV Domenica di Avvento C.

<sup>4</sup> J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33*, Revised edition (WBC 24), Word Books Publisher, Dallas TX 1985, <sup>2</sup>2005, pp. 81-98.

sarebbe davvero alcuna possibilità di “ricominciamento”. L’amore invincibile di JHWH, invece, sa trasformare anche la più pesante sconfitta in una nuova ripartenza!

<sup>1</sup> Canterò per il mio amato un canto d’amore per la sua vigna.

Il mio amato aveva una vigna su un colle ubertoso.

<sup>2</sup> La vangò, la liberò dai sassi e vi piantò viti eccellenti.

In mezzo vi costruì una torre e vi scavò anche un tino.

Attese che facesse uva, ma fece agresto.

<sup>3</sup> «Or dunque, cittadini di Gerusalemme e abitanti di Giuda, giudicate tra me e la mia vigna!

<sup>4</sup> Che fare di più alla mia vigna che io non abbia fatto?

Perché, attendendo che facesse uva, fece agresto?

<sup>5</sup> Ebbene, ora vi dichiaro quanto sto per fare alla mia vigna:

rimuoverò la sua siepe e sarà buona a bruciare,

distruggerò il muro di cinta e sarà calpestata.

<sup>6</sup> La ridurrò in rovina: non sarà potata né vangata,

vi cresceranno rovi e pruni

e comanderò alle nubi di non mandarvi pioggia.

<sup>7</sup> La vigna di *JHWH Sabaot* è la casa d’Israele,

gli abitanti di Giuda sono la sua piantagione deliziosa.

Attendeva diritto ed ecco delitto,

giustizia ed ecco ingiustizia.

Il cap. 5 di Isaia è uno dei capolavori poetici del grande profeta dell’VIII secolo. È una pagina giustamente apprezzata sia per la perfezione letteraria sia per la profondità teologica: il ritmo poetico e il contenuto battono all’unisono, la maestria nel cesellare la parola è la stessa maestria nel cesellare il pensiero.

Come i capolavori, non ha barocchismi, ma con pochi elementi si creano mondi stupendi: *’āšîrâ-nnâ’ lîdîdî šîrat dôdî l’karmô* «Canterò al mio amato un cantico d’amore per la sua vigna...»; *waj’qaw l’mišpāt w’hinneh mišpāḥ lîš’dāqâ w’hinneh š’āqâ* «Attendeva diritto ed ecco delitto, giustizia ed ecco ingiustizia». In queste ultime sette parole (in ebraico) c’è tutto il messaggio del passo.

Il poema è *composto* da 5 movimenti:

- v. 1a: l’introduzione del cantore che prende la parola a nome dell’amico, per narrare la storia dei rapporti tra l’amico-vignaiolo e la sua vigna;
- vv. 1b-2: il cantore narra la cura amorosa che l’amico ha da sempre riversato sulla sua vigna. Il tono della descrizione è lirico;
- vv. 3-4: l’amante-vignaiolo parla per bocca dell’amico al tribunale di Gerusalemme, presso la porta della città. Il discorso è in prima persona singolare, ma è sempre il cantore che parla a nome dell’amico. Il tono si fa argomentativo ed è introdotto dalla connessione logica «*w’attâ* e dunque...», l’introduzione tipica di ogni conclusione esortativa o parenetica;

- vv. 5-6: l'amico parla ancora a nome dell'amante-vignaiolo ed espone la sua decisione giudiziaria, chiedendo l'approvazione al tribunale della città, che ha funzione di notaio e di testimone. Anche la sentenza è di nuovo introdotta da «*v<sup>o</sup> attà e dunque...*»;
- v. 7: il tribunale che aveva assentito alla sentenza ora si trova esso stesso giudicato: i testimoni da giudici sono diventati accusati. Si ha la chiave risolutiva della sequenza poetica, se mai non si fosse ancora capita. La frase finale è introdotta dalla congiunzione *kî*, con valore enfatico («veramente», «davvero»).

Il *triplice registro simbolico* del poema ci permette di scorgere la profondità teologica.

Il primo registro simbolico è quello *agricolo*: vignaiolo e vigna. In questo registro gioca un ruolo molto importante il verbo «fare»: in totale ci sono sette occorrenze del verbo «fare», con soggetti diversi, in positivo e in negativo:

v. 2: *attese che facesse uva, invece produsse uva aspra*;

v. 4: con 4 occorrenze: *Che fare di più alla mia vigna che io non abbia fatto? Perché, attendendo che facesse uva, essa fece uva aspra? C'è tutto in questo versetto: la cura del fare portata al massimo, l'attesa di fare, un'attesa delusa.*

v. 5: ultima occorrenza, che introduce la sentenza finale: *ecco, ora vi dichiaro quanto sto per fare alla mia vigna...*

Luis Alonso Schökel, nel suo commento, collega così i verbi «fare»:

Non si tratta esclusivamente di un amore di sentimento, ma di un amore opera, la cui risposta deve consistere nelle opere. Inoltre, e soprattutto, la correlazione del diverso 'fare' ci fa scoprire lo strano paradosso del poema. Che cosa si aspetta il lettore? che alle fatiche del vignaiolo per la vigna corrispondano i favori di essa per lui: amore con amor si paga. Che cosa dice il Dio del poema? Che in compenso alle sue fatiche egli desiderava che essa praticasse la giustizia. Acuendo il paradosso, per renderlo più chiaro: l'amante non desidera di essere amato ma che venga amato un altro, il prossimo. In termini teologici: Dio con le sue fatiche d'amore desidera che l'israelita rispetti e ami il prossimo. Questo è il meraviglioso paradosso. Questo dice il testo.<sup>5</sup>

La citazione di Alonso ha già anticipato i due altri registri simbolici, ma era necessaria per capire la connessione dei verbi «fare», profondamente ancora nella teologia.

Il secondo registro simbolico si potrebbe definire *amoroso*. La decifrazione del simbolo è data dall'epilogo del *Cantico dei Cantici* (8,11-12):

*Una vigna aveva Salomone in Ba'al-Hamon;  
egli affidò la vigna ai custodi;  
ciascuno gli doveva portare come suo frutto  
mille sicli d'argento.  
La vigna mia, proprio mia, mi sta davanti:  
a te, Salomone, mille  
e duecento per i custodi del suo frutto!*

È chiara l'allusione. La vigna per me è la mia donna, colei che mi sta davanti.

Anche nel nostro caso abbiamo la decifrazione del simbolo della vigna in termini amorosi: l'inizio del cantico d'amore ricorda subito il *Cantico dei Cantici*: «Il mio diletto» = *dôdî* è il titolo più usato nel *Cantico dei Cantici*. Si tratta dunque del registro lirico dell'amore, un canto d'amore che il cantore intona per il suo amico.

<sup>5</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *I Profeti* (Commenti Biblici), Roma, Borla, 1984, *ad loc.*

Dietro le parole dell'amico, e poi nelle parole che l'amico riferisce a nome dello sposo stesso, si costruisce dunque un paradossale triangolo d'amore: lo sposo ama la sposa perché essa ami un altro, mediante la giustizia.

Il terzo registro simbolico è *teologico*. È il registro decifrato alla fine del canto: «La vigna del Signore degli eserciti è la casa d'Israele», e anche da pagine parallele come il Salmo 80 (cf *salmo dopo la lettura*). La vigna diventa il simbolo del rapporto di JHWH col suo popolo: la vigna, la pianta più nobile, più capace di esprimere il rapporto preferenziale di Dio con il suo popolo. Del resto, leggendo bene il carne, si vede che soltanto JHWH può comandare alle nubi di non mandare la pioggia. La tensione teologica del simbolo è già sviluppata prima della risoluzione del canto stesso.

A dire il vero, questo terzo registro simbolico è il primo piano poetico e teologico di tutto il canto e dà senso al paradossale triangolo di cui si è detto: JHWH ha amato il suo popolo perché il popolo gli corrispondesse con una vita giusta, secondo il patto e la *Tôrâ*. Il triplice registro simbolico è collegato da un verbo che può essere letto a tutte e tre le profondità: si tratta del verbo *qwh* «attendere» o «sperare», usato, anche qui significativamente, tre volte, nei vv. 2, 4 e 7. Può essere letto infatti come l'attesa dell'agricoltore per la sua vigna, o l'attesa dell'amante per la sua amata, o l'attesa di JHWH per il suo popolo.

Infine, dobbiamo notare una *progressione*, una variazione di linguaggio all'interno della pagina. Lasciando a parte, l'introduzione:

- la seconda sezione inizia con accenti lirici molto dolci, e solo alla fine sorge il primo contrasto inatteso e incomprensibile: si attendeva che facesse uva, ma fece uva selvatica.
- la terza sezione assume tono oratorio, e il tono lirico lascia il posto alla durezza della requisitoria.
- la quarta sezione diventa dura, una sentenza giudiziaria, «in contumacia» per di più, perché sembra che la parte condannata non sia presente alla sentenza.
- la quinta sezione diviene l'accusa diretta. I testimoni che aveva no acconsentito a quella sentenza diventano parte chiamata in causa, come avveniva spesso nella tecnica profetica di accusa. In 1 Sam 12, Natan si presenta a Davide e racconta l'apologo del ricco e del povero, e alla fine – dopo il giudizio di Davide – la ritorsione è efficacissima: «Tu sei quell'uomo!».

Un'*ultima notazione* generale, prima di passare all'analisi più particolareggiata. In questo poema, il soggetto esplicito *kerem* («vigna» in ebraico).<sup>6</sup> «Vigna» occorre per 6 volte. Un numero incompleto: come mai? Ci si aspetterebbe la settima ricorrenza per fare un bel settenario di completezza. Si può interpretare la mancanza dicendo che l'accusa per Isaia è di fatto soltanto interlocutoria. Sembra proprio una scelta voluta la mancanza del settimo elemento: dovrebbe essere un elemento positivo e ristabilire il rapporto infranto tra la vigna e il suo vignaiolo.

In effetti, la risposta si trova in un'altra pagina del libro di Isaia (27,2-5): lì c'è la settima occorrenza del termine vigna, ed è una occorrenza positiva:

*In quel giorno si dirà:*

<sup>6</sup> Anche il toponimo Carmelo potrebbe derivare da qui, per la sua florida vegetazione: *kerem 'el* «vigna di Dio».

*«La vigna deliziosa: cantate di lei!».*  
*Io, il Signore, ne sono il guardiano,*  
*a ogni istante la irriego;*  
*per timore che venga danneggiata,*  
*io ne ho cura notte e giorno.*  
*Io non sono in collera.*  
*Vi fossero rovi e pruni, io muoverei loro guerra,*  
*li brucerei tutti insieme.*  
*O, meglio, si stringa alla mia protezione,*  
*faccia la pace con me,*  
*con me faccia la pace!*

Ecco il settenario completato, con una parola di salvezza. Anche nella pagina di Is 27 si parla in termini lirici con un poema d'amore; la differenza è che JHWH stesso interviene a distruggere le infedeltà dell'amata e a riconciliare l'amata con sé, come nel caso di Osea (cap. 2) o della nuova alleanza di Geremia 31 o Ezechiele 36 (Ezechiele 16 ha lo stesso simbolo coniugale in positivo, dal v. 60 in poi).

L'interpretazione del settenario incompleto sarebbe confermata anche dal fatto che il passo è seguito da un altro settenario incompleto (Is 5,8-30), in cui vi sono 6 «guai», 6 lamentazioni contro diverse categorie di persone. Una litania incompleta, tanto che qualcuno dice che bisogna andare a trovare un altro «guai» perduto (spostando qui l'inizio del cap. 10 per completare il settenario della lamentazione). Il settenario dei «guai» non può essere completo, perché il settimo momento – il momento finale – per Isaia non è mai la condanna, ma sempre la proposta di riconciliazione di Dio. Mentre in Amos vi è la minaccia di catastrofe senza appello, in Isaia c'è sempre la possibilità di cambiare e di «ritornare».

**vv. 1-2:** il cantore si presenta come amico dell'amante, presentato con il nome *dôd, dô-dî*, tipico del Cantico, forse perché l'amante tradito non osa presentarsi in persona davanti al tribunale per raccontare la disavventura con l'amata. Vi manda un suo portaparola: è esattamente il rapporto di porta-parola che esiste tra il profeta e Dio. Il profeta ha il ruolo dell'amico dell'amante e Dio è l'amante.

Nel v. 2 sono ricordate sei azioni di Dio che si chiudono con l'attesa della *settima* azione della vigna: la vangò, la sgombrò dai sassi, la piantò con vitigni scelti, costruì in mezzo una torre, scavò un torchio e attese che facesse uva... La risposta: «Ma essa fece agresto, uva aspra».

Sei azioni di Dio; la settima, quella della vigna, in risposta all'azione di Dio, manca. Ma è necessaria per il profeta, come è necessaria per tutta la mentalità biblica: non ci può essere un'azione di Dio che prescindere dalla libertà dell'uomo. L'umanità è stata creata a immagine e somiglianza di Dio, e l'umanità non può essere schiava dell'azione di Dio, deve essere partner corresponsabile. L'alleanza, per essere adempiuta, deve essere un dialogo di chiamata e risposta, di dono e impegno: se si vuole, con una proporzione di 6 a 1, ma quell'*uno* è decisivo perché si dia il rapporto di dialogo.

**vv. 3-4:** si sente il linguaggio del *ri'b* profetico, reso in un contesto più lirico. Il processo istituito davanti ai testimoni di Gerusalemme e di Giuda ha la domanda caratteristica di tutti i profeti davanti all'incomprensione del popolo. Dio ha già fatto tutto il possibile: manca la risposta del popolo dell'alleanza. Cancellare questa libertà di risposta

non è lo stile del Dio biblico, del Dio dell'esodo... Sembra di sentire, ad esempio, Michea (6,3): «Popolo mio, che cosa ti ho fatto? In che cosa ti ho stancato? Rispondimi».

**vv. 5-6:** contro l'azione del dono si contrappone la decisione punitiva dell'amante-vignaiolo. A quelle sei azioni positive della prima strofa si contrappongono ora sei azioni negative: toglierò la siepe, demolirò il suo muro di cinta, la renderò un deserto, e poi in passivo; ma sono azioni fatte dal vignaiolo: «non sarà potata né vangata» - «alle nubi comanderò di non mandarvi la pioggia».

Nell'elenco delle sei azioni negative che si contrappongono alle prime positive si mette subito in evidenza il risaltato dell'azione di Dio perché non c'è bisogno di libertà, la punizione agisce immediatamente: «Toglierò la sua siepe e si trasformerà in pascolo; demolirò il suo muro di cinta e verrà calpestata non sarà potata né vangata e vi cresceranno rovi e pruni».

La catastrofe non è un atto che suscita una risposta libera, è invece la conclusione di una risposta libera mancata. Il popolo avrebbe dovuto rispondere, cambiare e convertirsi. Ma il momento della catastrofe è ormai scoccato. L'amante minaccia per mezzo dell'amico. Dio minaccia per mezzo del suo profeta.

Il **v. 7 finale:** un versetto lapidario, che è l'anima della predicazione profetica pre-esilica, la quale voleva portare il popolo dell'alleanza a scoprire come la risposta al Dio dell'esodo fosse una risposta di fedeltà esistenziale che si manifesta nel diritto e nella giustizia. La perversione della finalità dell'alleanza è resa anche con le assonanze presenti nel versetto, dopo il verbo *waj' qaw* «attese»:

- «diritto» *mišpaḥ*, «delitto» *mišpaḥ*;
- «giustizia» *šdāqâ*, «ingiustizia» *š'āqâ*.

L'alternativa positiva, «diritto e giustizia» sono le colonne portanti del mondo secondo la visione dell'Antico Vicino Oriente, raffigurata dall'Antico Egitto nelle forme della dea Ma'at. La legge che governa la creazione di Dio è fondata su queste due colonne, la giustizia e il diritto, che anche il re deve rispettare a nome di JHWH. Ora invece, il popolo d'Israele, avendo pervertito il programma di JHWH, aveva intaccato anche l'ordine della creazione. «Le fondamenta della terra sono scosse», recita il Sal 82, proprio nel parlare dell'ingiustizia messa in atto dalla falsa divinità. Vi è infatti un legame inscindibile tra il vero Dio e la giustizia, tra l'ingiustizia e gli idoli fatui.

## Riletture

1) Per completare la riflessione, alla pagina di Isaia dovremmo affiancarne altre, come Am 1-2; Ez 8; Sal 82... Il Dio dell'alleanza costruisce giustizia; e se l'umanità agisce con ingiustizia pur invocando Dio, è solo perché è guidata da una concezione idolatrica della divinità. Da queste pagine, emerge un pensiero molto nitido e comune alla rivelazione biblica, che traspare persino alla fine della Prima Lettera di Giovanni, dopo aver parlato per l'intera lettera dell'amore di Dio e della risposta ad esso: «Figlioli, guardatevi dagli idoli!» (1Gv 5,21).

La «fame e sete» della giustizia nascono da una vita che ha incontrato il Dio vivo e vero; se un individuo o un'autorità con i loro comportamenti non esprimono progetti di giustizia, è perché a condurre le loro scelte è ancora una figura falsa di Dio, un surrogato che impedisce di incontrare in spirito e verità il Padre da adorare, e quindi sono destinati a perire come tutte le realtà umane: «Io ho detto: "Voi siete dei, tutti figli

dell'Altissimo: eppure morrete come un uomo qualsiasi, cadrete come qualsiasi autorità» (Sal 82).

2) L'immagine della vigna è riletta dalla parabola della vite e dei tralci in Gv 15,1-17, che merita di essere riletta a questo punto:

<sup>1</sup> «Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. <sup>2</sup> Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo toglie e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto. <sup>3</sup> Voi siete già mondi, per la parola che vi ho annunziato. <sup>4</sup> Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me. <sup>5</sup> Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. <sup>6</sup> Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca, e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco e lo bruciano. <sup>7</sup> Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà dato. <sup>8</sup> In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli. <sup>9</sup> Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. <sup>10</sup> Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. <sup>11</sup> Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena.

<sup>12</sup> Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. <sup>13</sup> Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. <sup>14</sup> Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando. <sup>15</sup> Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi. <sup>16</sup> Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga; perché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda. <sup>17</sup> Questo vi comando: amatevi gli uni gli altri.

Vi sono tre varianti degne di nota:

a) si parla di vite e non più di vigna. La vigna rimane l'unico Israele di Dio, ma entro i confini dell'unico Israele l'attenzione si sposta su un ceppo, su una vite particolare. Innestati in questa vite, si diramano i tralci che rappresentano tutti i popoli. Il dialogo tra Dio e l'umanità, legato alla scelta irrevocabile d'Israele come popolo dell'alleanza, passa ormai definitivamente attraverso la mediazione del Figlio Gesù;

b) l'esigenza richiesta non è più la giustizia, ma l'amore: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). Ma un tale amore non è qualcosa di meno della giustizia, ne è la sua versione radicale. Non ci può essere amore senza giustizia!

c) La condizione perché i tralci portino frutti è di rimanere innestati nella vite che è Gesù, il Figlio. «Senza di me non potete fare nulla», dice in quel contesto il Gesù di Giovanni (Gv 15,5). Coloro che vogliono portare frutto hanno questa sola condizione da mantenere: rimanere nella comunione d'amore (= nello Spirito) del Padre e del Figlio. L'essenziale è già dato come dono di partenza. Manca solo la libera risposta al dono di Dio. Non è più un'attesa vuota, come nell'antica promessa di Isaia. È un'attesa che porta già in sé una caparra, quella che ci proviene dalla risurrezione di Gesù, ovvero il dono dello Spirito, che porta in noi un frutto nuovo.

SALMO: Sal 79(80),9. 12. 15-16. 19-20

Anche nel Sal 80 al centro sta l'immagine della vite e della vigna. Il ricordo di Israele e di Giuseppe (v. 2) e delle tribù di Efraim, Beniamino e Manasse (v. 3) porta a supporre che il salmo sia stato composto nel Regno di Samaria, prima della sua distru-



zione (721 a.C.). Sarebbe molto suggestivo pensare che questa lamentazione risalga agli ultimi giorni di vita di Samaria, di cui forse abbiamo un'altra testimonianza nel Sal 44 (43).

Ho voluto lasciare nella traduzione il titolo divino *Dio Sabaot*, molto evocativo e capace di collegare tutto l'arco della storia teologica di Israele: dalle guerre di JHWH combattute a favore del suo popolo sino alla scoperta di JHWH creatore, che domina l'universo con tutte le sue schiere di astri, sino all'affermazione di un unico Dio circondato da miriadi di angeli. È sempre l'unico e medesimo JHWH, *Dio Sabaot*.

### ℞ La vigna del Signore è il suo popolo.

<sup>9</sup> Hai trasportato una vite dall'Egitto,  
hai scacciato le genti e l'hai trapiantata.

<sup>12</sup> Hai fatto crescere i suoi tralci fino al Mare,  
e i suoi germogli sino al Fiume.

℞

<sup>15</sup> O Dio *Sabaot*, ritorna, ti preghiamo!

Guarda dal cielo e vedi e visita questa vigna,

<sup>16</sup> proteggi quello che la tua destra ha piantato  
e il figlio che per te hai reso forte.

℞

<sup>19</sup> Da te mai più ci allontaneremo,  
facci rivivere e noi invocheremo il tuo nome.

<sup>20</sup> JHWH, Dio *Sabaot*, ritorna a noi!

Fa' splendere il tuo volto così che possiamo essere salvi!

℞

### EPISTOLA: Gal 2,15-20

È nota la singolarità compositiva della Lettera ai Galati. In tutte le lettere paoline, vi è una *b'rākâ* che segue immediatamente l'indirizzo e il saluto iniziale e precede lo sviluppo teoretico; alla parte speculativa, segue una seconda parte parenetica, perfezionata dal commiato e dal saluto finale.

In Galati, sorprendentemente, manca la *b'rākâ* e, dopo l'indirizzo e il saluto di apertura (Gal 1,1-5), il mittente esplicita il motivo e le circostanze della propria lettera (1,6-10), in quella posizione che retoricamente era occupata dall'*exordium*. Poi, più che alla discussione teoretica del tema, Paolo entra nel mezzo del discorso e narra la propria esperienza personale in una specie di "memoria autobiografica" (1,11 – 2,14: *narratio*, nel linguaggio della retorica classica).

A questa, segue una sezione che, sempre con linguaggio retorico, si può definire la *propositio* fondamentale della lettera ovvero il nocciolo tematico principale, che coincide quasi del tutto con la pericope odierna (2,15-21). La *propositio* è poi argomentata nell'ampia sezione della *probatio* (3,1 – 4,11), con la quale si conclude la prima delle due parti principali della lettera.

La seconda parte, di stampo esortativo e parenetico (*exhortatio*), si apre con l'invito di 4,12: «Vi prego, fratelli: siate come me, poiché anch'io sono stato come voi». Essa si articola in due sezioni principali: A) 4,12 – 5,12 contro i comportamenti giudaizzanti;

B) 5,13 – 6,10 contro un modo falso di intendere la libertà. La lettera è poi chiusa della “firma di proprio pugno” apposta dall’apostolo alla missiva originale (6,11-18).

La lettura liturgica offre quindi l’occasione di leggere oggi la *propositio* fondamentale della Lettera ai Galati.<sup>7</sup> Tenendo conto della retorica della lettera, si ha la possibilità di risolvere tre problemi posti da Gal 2,15-21: *a*) in relazione al contesto prossimo, si tratta di capire qual sia il senso di questo passo in rapporto al confronto con Pietro, ricordato subito prima in 2,11-14, e anche in rapporto all’argomentazione teologica che inizia subito dopo (Gal 3,1 – 4,11); *b*) il passo è un cristallo logico, tuttavia il problema è di trovare la concatenazione logica delle brevi sentenze di cui è composto; *c*) infine, il problema è il senso complessivo del passo, ostacolato dall’estrema concisione, quasi brachilogica, delle espressioni.

<sup>15</sup>Noi, Ebrei di nascita e non peccatori dalle genti, <sup>16</sup>sapendo <sup>a</sup> che una persona non è perdonata in base alle opere della Legge, ma soltanto per la fede di Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere perdonati in base alla fede di Cristo e non in base alle opere della Legge, poiché in base alle opere della Legge nessuno sarà mai perdonato.

<sup>17</sup>Se dunque nella ricerca di essere perdonati in Cristo, fummo trovati anche noi peccatori, forse che anche Cristo è ministro del peccato? Mai più! <sup>18</sup>Se, infatti, torno a costruire quanto ho distrutto, manifesto me stesso come prevaricatore, <sup>19</sup>perché io attraverso la Legge sono morto alla Legge per vivere a Dio. Sono stato crocifisso con Cristo, <sup>20</sup>e vivo non più io, ma Cristo vive in me. E ciò che ora vivo nella carne, lo vivo nella fede del Figlio di Dio,<sup>b</sup> che mi ha amato <sup>c</sup> e ha consegnato se stesso per me. <sup>21</sup>*Io non annullo il dono di Dio: perché, se il perdono [giungesse] attraverso la Legge, Cristo sarebbe morto per niente.*

La *propositio* di Galati (Gal 2,15-21) – su questo almeno convergono buona parte dei commentatori – si articola in due brevi paragrafi, la cui difficoltà principale nasce dall’uso di frasi molto brevi. I due paragrafi (vv. 15-16 e 17-20) sono chiusi dall’affermazione del v. 21, che in verità è una risposta polemica ad accuse non esplicitate, da cui muove il discorso paolino.

I vv. 15-16 dicono i punti di convergenza con i Galati: nessuno è «perdonato / giustificato» in base alle opere della legge, ma solo in base alla fede, che per Paolo diventa

<sup>7</sup> Purtroppo, però, ancora una volta non si capisce come mai la cesura sia posta dopo il v. 20, escludendo il necessario v. 21.

<sup>a</sup> In greco vi è un avverbio avversativo δέ, su cui il comitato del *The Greek New Testament* non decide con fermezza, mettendolo tra parentesi quadre. Attestato in  $\mathfrak{P}^{46}$  A, nella maggioranza dei Bizantini, nelle antiche versioni siriana e copta, potrebbe anche avere soltanto un valore di congiunzione non avversativa.

<sup>b</sup> υἱοῦ τοῦ θεοῦ «figlio di Dio» è attestata da  $\aleph$  A C D<sup>1</sup> e da quasi tutte le versioni antiche e da molte testimonianze patristiche. L’altra forma θεοῦ καὶ Χριστοῦ «Dio e Cristo» è presente in  $\mathfrak{P}^{46}$  B D\* G, alcuni manoscritti della Vetus Latina, Mario Vittorino e Pelagio. Quest’ultima forma però non appare mai altrove in Paolo e deve essere considerata come un antico errore scribale.

<sup>c</sup> La lezione ἀγοράσαντος «che ha redento, comprato» invece del commune ἀγαπήσαντος «che ha amato» è attestata da Rufino e per Marcione da Tertulliano. Potrebbe essere dovuta all’influsso di ἐξηγόρασεν «ha redento», presente in Gal 3,13.

però immediatamente la «fede / fedeltà» di Gesù». I punti di disaccordo sono invece spostati nei vv. 17-20, prima negativamente e poi positivamente. Paolo si oppone a due posizioni: 1) che la libertà del vangelo significhi “libertinismo”; 2) che si debba ritornare al modo di vita della Legge per coloro che vivono la fede al modo di Gesù. In positivo, l’apostolo insiste perché la vita del credente al modo di Gesù sia caratterizzata dal fatto che «Cristo vive in me». L’affermazione finale del v. 21 ribadisce – contro accuse qui non esplicitate – che la sua posizione non annulla il dono di Dio, bensì pone al centro la croce di Gesù come via attraverso cui Dio comunica il suo dono / perdono.

In questo modo, sono annunciati due dei principali argomenti che saranno poi sviluppati in Gal 3,1 – 4,11, ovvero il ruolo della Legge nella decisione di farsi discepoli di Cristo (cf Gal 3,1-18: contro il *legalismo*) e il ruolo della Legge nella vita etica di colui che vive alla maniera di Gesù (cf Gal 3,19 – 4,7: contro il *nomismo*).

Si comprende così anche il versetto conclusivo della *propositio* (v. 21). Paolo rifiuta l’accusa, riportando il discorso al centro della questione: il valore della croce di Cristo.

**vv. 15-16:** In questo inizio sta l’autopresentazione di un giudeo-cristiano, condivisa dalle comunità della Galazia, almeno da coloro che provenivano dal Giudaismo: di stirpe Ebreo (v. 15) e di scelta credente alla maniera di Gesù (v. 16). L’uso del «noi» è una reale enallage che vuole decisamente coinvolgere i suoi interlocutori.

L’essere di stirpe Ebreo significa non essere uno dei «peccatori [provenienti] dalle genti». Da una parte questa distinzione dice il religioso disprezzo dei Giudei per i pagani peccatori (cf 1 Mac 2,44; Mt 26,45; Lc 6,32.33; Giub 23,23-24; SalSalom 1,1; 2,1), ma soprattutto evidenzia il peso di tale linea di divisione entro le comunità paoline. Sulla bocca di Paolo la frase appare più ironica che realistica, quasi una concessione agli avversari per ricordare loro che il suo *pedigree* non manca in nulla (cf Fil 3,4-6; 2 Cor 11,21-23).

La congiunzione δὲ non c’è nel testo greco (cf *note testuali*); se anche ci fosse, però, qui non ha valore avversativo, ma solo copulativo perché quel «sapere» (εἰδότες) è condiviso con gli interlocutori. Si noti poi che nell’affermazione Paolo utilizza ἄνθρωπος, che equivale al nostro generico «persona» e non ἀνὴρ «uomo [maschio]», come in altri passi di questa lettera (cf Gal 1,10. 11. 12; 2,6; 3,15; 5,3; 6,1. 7): forse vi era qualche sensibilità particolare in quella comunità...

La dizione «le opere della Legge» non è riferita solo a quelle leggi che le comunità paoline hanno lasciato cadere (circoncisione, purità e impurità alimentari e culto sacrificale), ma anche a tutti gli altri comandamenti: l’osservanza della Legge è l’esito dell’essere perdonati, non ne è la causa! Quindi l’avversativa che segue, ἐὰν μη, ha ragione di essere marcata nella sua forza, perché esprime esattamente la condizione contraria, quella del vivere «alla maniera della fede di Gesù».

Il v. 16 è comunque carico di temi e di conseguenti difficoltà interpretative. Lo spazio non mi permette di sviluppare adeguatamente i seguenti punti, ma almeno li voglio ricordare:

a) il significato cruciale della costellazione semantica di δικαιοσύνη «giustizia, perdono» (3× nel v. 16; 1× nel v. 17 e v. 21);

b) il senso di νόμος, che non è da intendersi in contrapposizione a Cristo, perché l’antitesi è tra due concezioni diverse del rapporto tra perdono e vita etica conseguente;

c) il significato preciso da attribuire alle *ἔργα νόμου* «opere della Legge», da ricercare nel rimando alle altre correnti giudaiche, in particolare al fariseismo e all'essenismo;  
d) il corretto modo di interpretare la *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* («fede / fedeltà [*ῥēmûnâ*] di Gesù Cristo» o «fede in Gesù Cristo»), espressione che occorre 7× nell'epistolario paolino (oltre alle due occorrenze in questo passo, si vedano anche Gal 3,22 [3,26 in  $\mathfrak{P}^{46}$ ]; Rom 3,22. 26; Ef 3,12; Fil 3,9).

La brachilogia del v. 16 si spiega solo con il fatto che si tratta di temi annunziati, che avranno poi il loro sviluppo in Gal 3,1 – 4,11. Si noti solo che le due preposizioni *ἐκ* e *διὰ* sono solo in parte interscambiabili nel v. 16, per cui il contrasto sta su quale base fondare il proprio atto di fede: se a partire dalle opere della Legge (*ἐκ*) oppure al modo della fede di Gesù Cristo (*διὰ*). Non si tratta del parallelo tra il fondamento delle opere e quello della fede (sempre *ἐκ*), ma tra le opere della Legge e la maniera della fede, della fedeltà e dell'obbedienza espressa dalla vita di Gesù.

Questa è l'affermazione principale di Paolo nel v. 16: *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* «abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere perdonati in base alla fede di Cristo e non in base alle opere della Legge». Anche il Giudeo ha creduto in Cristo (questa volta si che si tratta di un oggetto del credere: *εἰς* «in»), proprio perché l'«essere giustificati/perdonati» è un dono di Dio e si può accogliere solo fondati su una fede come quella di Gesù (in questa frase le due preposizioni sono sempre *ἐκ* «in base a»).

La motivazione finale della frase è una citazione “ritoccata” di Sal 143(142),2. TM: *kî lô' jîšdaq l'pānēkâ kol-ḥaj*; LXX: *ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*; Galati: *ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ*. Le variazioni rispetto al testo dei LXX sono due: 1) l'inserzione del complemento *ἐξ ἔργων νόμου* «in base alle opere della Legge» invece dell'originario *ἐνώπιόν σου* «di fronte a te», per rendere coerente con il ragionamento in atto anche la citazione salmica; 2) la sostituzione di *πᾶσα σὰρξ* «ogni carne, ogni vita» invece di *πᾶς ζῶν* «ogni vivente», anticipando così un tema della sezione parenetica dei Galati, in cui Paolo parlerà delle *ἔργα τῆς σαρκός* «opere della carne» (cf Gal 5,19-21). Esse non sono equivalenti *tout court* alle opere della Legge, ma solo le opere espresse da coloro che vivono nella carne non ancora animata dallo Spirito di Cristo.

**vv. 17-20:** Nei vv. 17-20 Paolo procede a toccare i temi sui quali si trova in disaccordo con i suoi interlocutori, in particolare con i sostenitori di quella posizione *nomistica* che trova nella Legge il proprio modo di rispondere a Dio.

Il v. 17 è molto complesso e perciò ha subito molteplici interpretazioni. Le affermazioni in gioco sono tre: 1) «se dunque nella ricerca di essere perdonati in Cristo»; 2) «fummo trovati anche noi peccatori»; 3) «forse che anche Cristo è ministro del peccato?». Cerco di dire il pensiero di Paolo con altre parole, citando un passo quasi parallelo da Rm 3,5-8 (è un passo simile anche per lo stile retorico<sup>9</sup>):

<sup>5</sup>Se però la nostra ingiustizia mette in risalto la giustizia di Dio, che diremo? Dio è forse ingiusto quando riversa su di noi la sua ira? Sto parlando alla maniera umana. <sup>6</sup>Impossibile!

<sup>9</sup> Per la costruzione domanda retorica + *μὴ γένοιτο* come risposta, cf Gal 3,21; Rm 3,4. 6. 31; 6,2. 15; 7,7. 13; 9,14; 11,1. 11; 1 Cor 6,15; (cf anche Gal 6,14 sebbene non in forma di risposta assoluta); al di fuori delle lettere paoline, lo stilema nel NT si trova solo in Lc 20,16.

Altrimenti, come potrà Dio giudicare il mondo? <sup>7</sup>Ma se la verità di Dio abbondò nella mia menzogna, risplende di più per la sua gloria, perché anch'io sono giudicato ancora come peccatore? <sup>8</sup>E non è come alcuni ci fanno dire: «Facciamo il male perché ne venga il bene»; essi ci calunniano ed è giusto che siano condannati.

È il tema ripreso dall'*Exsultet* (romano) nell'espressione "felix culpa". Tale ossimoro va tuttavia correttamente interpretato: non che Dio in Cristo diventa causa del peccato per mettere in evidenza il proprio volto di misericordia, ma che Dio in Cristo vince persino la scelta del peccato umano perché il proprio volto non può che essere quello della misericordia che vince anche il peccato. La cosa importante è che Paolo riconosca come, pur essendo un giudeo, sia «un peccatore» alla pari di tutti gli umani. Detto in forma ormai matura, con le parole della Lettera ai Romani (Rm 3,9):

Che dunque? Siamo forse superiori noi? Mai più! Infatti, abbiamo già formulato l'accusa che, Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato»

Il senso del v. 18 è che non basta abbandonare il *legalismo* (come fondamento della giustificazione/perdono); occorre anche stare lontani dal *nomismo* (come deduzione etica dalla propria condizione di credenti al modo di Gesù). Si tratta di un argomento *e contrario* e forse il ragionamento sotteso è meglio comprensibile tenendo presente il contrasto con Pietro ad Antiochia (anche se Paolo parla sempre in prima persona in questo versetto per evidente espediente diplomatico). In altre parole, ritornare a sottomettersi alla Legge dopo aver fatto l'esperienza della fede di Gesù è comportarsi da «prevaricatore», in quanto si annulla quello che è il vero scopo della Legge, come è dichiarato nella sentenza successiva.

Il v. 19 chiarifica il senso del v. 18: ἐγὼ γὰρ διὰ νόμον νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω «perché io attraverso la Legge sono morto alla Legge per vivere a Dio». Il pensiero contro il *nomismo* giudaico sarà ripreso nella sezione parenetica e si struttura su tre snodi principali: 1) non vi è un bene espresso dalla Legge in se stessa che non sia sempre manifestazione della relazione con Dio; 2) la morte di Cristo in croce, che è testimoniata dalla Legge, ci libera da quella Legge che lo ha portato sulla croce; 3) il centro della relazione con Dio è la fede / fedeltà di Cristo che possiamo rivivere in noi mediante il suo Spirito. Questo significa il «vivere a Dio» come finalità della nostra esistenza, ovvero: la Legge mi ha portato a morire alla stessa Legge per vivere a Dio. (Per la dimostrazione di tutto questo si devono leggere le argomentazioni di Gal 3,19 – 4,7).

Ecco quindi il senso dell'affermazione: Χριστῷ συνεσταύρωμαι «io sono stato crocifisso con Cristo». Quando in seguito Paolo affermerà che la morte di Cristo ci redime «dalla maledizione della legge» (cf Col 2,14), dal mondo (cf Col 2,20) oppure, più frequentemente, «dai nostri peccati» (cf Rm 3,23-26; 5,9-10. 18-19; 6,1-7) o dal nostro egoismo (Rm 7,14-25) dirà con altre parole la stessa centralità della croce di Cristo e la nostra tensione spirituale che, liberata dal dominio della Legge, può guardare alla stessa obbedienza di amore di Cristo, che ci ha amato sino all'estremo. Il prefisso σύν del verbo συνεσταύρωμαι esprime esattamente questa tensione spirituale del credente riguardo a Cristo.

Nonostante poi la cesura del versetto, il pensiero continua senza soluzione di continuità nel v. 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός «e vivo non più "io", ma Cristo vive in me». L'«io» e la «carne» sono le strutture antagoniste rispetto allo Spirito (cf Gal 5,13-24). Il centro propulsore della decisione del credente deve essere ormai il fatto che «Cristo vive in me». A questo riguardo, si noti la caratteristica del misticismo di

Paolo, che non è mai la cancellazione dell'opera creazionale di Dio, ma è sempre il potenziamento di ciò che è autenticamente umano, ovviamente escludendo la corruzione del peccato. Nel linguaggio paolino, la comunione tra i credenti e Dio passa sempre dalla condizione di essere «in Cristo» (talvolta, di essere «nello Spirito»: cf Rm 8,9).<sup>10</sup> Sull'altro versante, la via più frequente con cui Paolo esprime la relazione tra Dio e i suoi passa dalla presenza di «Cristo con il suo Spirito» oppure dello «Spirito di Dio» o dello «Spirito» che abita in noi. Raramente, come in questo passo, la presenza di Cristo è affermata direttamente come «Cristo in me / in voi» (cf Col 1,27. 29; Ef 3,16-17; Rm 8,9-11).

Quell'espressione ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί «ciò che ora vivo nella carne» esprime la decisione etica della vita credente e serve a chiarire in che senso Paolo si opponga al *nomismo* giudaico. La decisione etica di colui che vive da credente al modo di Gesù è di lasciarsi trasformare dallo Spirito per assumere sempre di più l'immagine del Figlio di Dio e trasformare la propria esistenza in una scelta di amore sino all'estremo; ἐν σαρκί «nella carne» non è infatti la condizione di colui che vive nella decisione peccaminosa della carne, ma la condizione del credente che cammina verso la propria morte. Il commento migliore alla seconda parte del v. 19 lo trovo in 2 Cor 3,14-18, un passo che tra l'altro mostra anche il punto di connessione tra la decisione etica e il compimento dell'antica alleanza del Sinai, con il dono della Legge, nella nuova alleanza profetica, con il dono dello Spirito, che si compie in Cristo:

<sup>14b</sup> Infatti, fino ad oggi quel medesimo velo rimane non rimosso, quando si legge l'antica alleanza, perché è in Cristo che esso viene eliminato. <sup>15</sup> Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; <sup>16</sup> ma quando vi sarà la conversione al Signore, il velo sarà tolto. <sup>17</sup> Intendi qui «Signore» come «Spirito»: dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà. <sup>18</sup> E noi tutti, a viso scoperto, rispecchiando la gloria del Signore, siamo trasformati in rapporto a quella stessa immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione del Signore in quanto Spirito.

Tutti coloro che credono al modo di Gesù sono chiamati a vivere la propria decisione etica a partire dall'esperienza stessa della fede del Figlio di Dio, «che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (il linguaggio è tipicamente paolino; si vedano anche Gal 1,4; Rm 4,25; 8,32; 1 Cor 11,23-24; Fil 2,6-8; Ef 5,2. 25; 1 Tim 2,6; Tito 2,14; ecc.).

**v. 21:** Paolo con questa frase conclude la *propositio* contestando l'accusa che gli avversari avevano mosso contro di lui. La teologia di Paolo non «invalida» (ἀθετέω) la «grazia» o il «dono» di Dio (τὴν χάριν τοῦ θεοῦ). Quest'ultima espressione equivale all'antica alleanza del Sinai o anche alla Legge di Dio nel suo insieme (cf Rm 3,1-2 e 31; potremmo anche ricordare il parallelo della teologia giovannea nella lapidaria affermazione di Gv 1,17: «ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο» poiché la Legge fu donata attraverso Mosè, la vera grazia attraverso Gesù Cristo avvenne»).

Il «perdono» di Dio giunge a tutta l'umanità attraverso Cristo: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν «poiché, se il perdono [giungesse] attraverso

<sup>10</sup> Circa 164× «in Cristo», «in lui» o espressioni simili si trovano nella grandi lettere di Paolo, escluse le pastorali.

la Legge, Cristo sarebbe morto per niente». Il «dono» della Legge e il dono (δωρεά<sup>11</sup>) della croce di Cristo, in questo senso, sono alternativi: o vale l'uno o vale l'altro, come le «opere della Legge» stanno in posizione alternativa rispetto alla «fede / fedeltà di Gesù Cristo». Affermare che il compimento della *nuova alleanza* sta già nella stessa Legge significa annullare la croce di Cristo.

VANGELO: Mt 21,28-32

Nella sesta sezione del vangelo,<sup>12</sup> «l'attività di Gesù in Gerusalemme» (21,1 – 25,46), Matteo segue complessivamente lo schema del racconto marciano (Mc 11-12). Passato il primo giorno in Gerusalemme (Mt 21,1-17), il secondo giorno ha un trio di parabole polemiche (Mt 21,28 – 22,14); seguiranno poi le controversie con i vari gruppi giudaici (22,15-46: cf Marco), la diatriba contro i Farisei (23,1 – 24,2) e il discorso apocalittico sul giudizio finale di Dio (24,3 – 25,46).

La parabola dei due figli, quella della liturgia odierna, sta al primo posto e, a dire il vero, è la diretta conclusione e illustrazione del dialogo precedente circa l'autorità di Gesù (21,23-32); a seguire, la parabola dei vignaiuoli malvagi (21,33-44) e la parabola dell'invito a nozze (22,1-14). Si noti che le tre parabole si trovano in una cornice molto eloquente: all'inizio sta la maledizione del fico (21,18-22) e, alla fine, la pagina delle controversie, che si apre con la domanda dei farisei e degli erodiani circa il tributo a Cesare (22,15-22).

Visualizziamo in modo grafico la struttura:

- A. la maledizione del fico: 21,18-22
  - a. la domanda sull'autorità di Gesù e la parabola dei due figli: 21,23-32
  - b. parabola dei vignaioli malvagi: 21,33-46
  - c. parabola degli invitati alle nozze: 22,1-14
- B'. la domanda sul tributo a Cesare: 22,15-22

– <sup>28</sup> Che ve ne pare? Un uomo aveva due figli e rivoltosi al primo, disse: “Figlio, oggi va' a lavorare nella vigna”. <sup>29</sup> Ed egli rispose: “Non ne ho voglia”. Ma poi, sentito rimorso, vi andò.<sup>a</sup> <sup>30</sup> Si rivolse al secondo e disse lo stesso. Ed egli rispose: “Certamente, signore”. Ma non vi andò. <sup>31</sup> Chi dei due ha fatto la volontà del padre?

<sup>11</sup> All'accusativo *δωρεάν*, come in Gb 1,9 e Sal 35(34),19 dei LXX, significa «per niente», a partire dal significato di «gratuito».

<sup>12</sup> Cf il commento della XIII Domenica dopo Pentecoste.

<sup>a</sup> Il testo dei vv. 29-31 è abbastanza incerto, anche se ciò non incide sul significato della parabola. Hanno il testo tradotto: οὐ θέλω, ὑστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπήλθεν. ...ἐτέρω...ἐγώ, κύριε καὶ οὐκ ἀπήλθεν. ...ὁ πρῶτος (N e il manoscritto 1010, che omette δέ) C\* W (Δ omette l'articolo ὁ) 0102, molti minuscoli, compresa la maggioranza dei Bizantini, versioni antiche, Origene, Eusebio e Cirillo. Hanno un testo simile: οὐ θέλω, ὑστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπήλθεν. ...δευτέρω...ἐγώ, κύριε καὶ οὐκ ἀπήλθεν. ...ὁ πρῶτος N<sup>2</sup> C<sup>2</sup> L Z<sup>vid</sup> f<sup>1</sup> minuscoli vari, qualche lezionario copto, Crisostomo. Altro testo: οὐ θέλω, ὑστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπήλθεν εἰς τὸν ἀμπελώνα...ἐτέρω...ἐγώ, κύριε, ὑπάγω καὶ οὐκ ἀπήλθεν. ...ὁ ἔσχατος è presente in D, Vetus Latina, Siriaca, Ilario e Girolamo. Invertono la risposta del primo e del secondo: ἐγώ, κύριε καὶ οὐκ ἀπήλθεν. ...δευτέρω...οὐ θέλω ὑστερον μεταμεληθεὶς ἀπήλθεν. ...ὁ ὑστερος B mss siriaci, copti, etiopici, Diatessaron. La stessa inversione ha anche un'altra variante: ὑπάγω, καὶ οὐκ ἀπήλθεν. ...ἐτέρω...οὐ θέλω ὑστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπήλθεν. ...ὁ ἔσχατος Θ (0233 f<sup>13</sup> hanno: ὑπάγω, κύριε) (il ms 700 ha: ὑπάγω, κύριε...δευτέρω) mss vari copti, armeni e georgiani.

Dicono:

– Il primo.

E Gesù dice loro:

– In verità io vi dico: i pubblicani e le prostitute vi precedono nel regno di Dio. <sup>32</sup> Giovanni, infatti, venne a voi sulla via della giustizia, e non gli avete creduto; i pubblicani e le prostitute invece gli hanno creduto. Voi, al contrario, pur avendo visto, non avete sentito nemmeno rimorso da credergli.

La parabola è in continuità con la domanda precedente: Gesù è stato interpellato dai sommi sacerdoti e dagli anziani del popolo perché dichiarasse con quale autorità compisse quei segni. Gli interlocutori non sono cambiati e quindi si deve supporre che anche questa parabola sia rivolta ai sommi sacerdoti e agli anziani e siano loro a dare la risposta alla domanda posta da Gesù.

Il primo figlio, secondo la ricostruzione critica del testo, dapprima dice di no al comando del padre di andare a lavorare nella vigna, ma poi «sente rimorso» (*μεταμέλομαι*) e ci va. Il secondo figlio risponde, invece, positivamente e con apparente buona educazione: *Ἐγώ, κύριε* «Io, signore» (alla greca, equivalente del nostro «certamente, signore»). Ma poi non ci va.

Dopo la breve parabola, la domanda di Gesù mira subito al “centro”: «Chi dei due ha fatto la volontà del padre?». *τὸ θέλημα τοῦ πατρός* «la volontà/disegno del padre» è equivalente alla Legge di Dio. Si ricordi Bar 4,4:

Beati siamo noi, o Israele,  
perché ciò che piace a Dio è da noi conosciuto.

Quanto all’identificazione dei due figli, si ricordi che «Israele è il mio figlio primogenito» (Es 4,22). Entrambi i figli dunque rappresentano Israele. Sarebbe una grave precomprensione pensare che solo il figlio che dice di sì e poi non va sia Israele, mentre l’altro figlio che dice di no e poi va siano le genti.

I due figli dicono due categorie di persone all’interno d’Israele. Da una parte, vi sono i *ḥāsîdîm* «i fedeli», coloro che vivono nell’osservanza ostentata della Legge:

R. Simlai disse nella sua predicazione: «Seicentotredici comandamenti furono comunicati a Mosè, trecentosessantacinque comandamenti negativi (*mišvôt lō ta’āseh*), corrispondenti al numero dei giorni di un anno solare, e duecentoquarantotto comandamenti positivi (*mišvôt ta’āseh*), corrispondenti al numero delle membra del corpo umano».

Disse R. Hamnuna: «Qual è il testo [di appoggio] per questo?».

«Mosè ci ha ordinato di osservare la *Tôrâ*, un’eredità della congregazione di Giacobbe (cf Dt 33,4); ora *twrh*, secondo il valore delle lettere, vale seicentoundici, ma [i due comandamenti] “Io sono” e “Non avrai [altri dei]” [non sono computati perché] noi li udimmo dalla bocca dell’Onnipotente» (*b.Mak.* 23b).

Dall’altra parte, vi sono i *ḥattā’îm* «i peccatori», coloro che non osservano la Legge, e tra loro soprattutto i grandi peccatori pubblici che con il loro stesso stato di vita o la professione manifestano da subito a tutti la loro defezione dalla *ḥālākâ* rabbinica; al tempo di Gesù, specialmente i pubblicani (*οἱ τελῶναι*) e le prostitute (*αἱ πόρναι*).

L’accusa di Gesù è rivolta a coloro che apparentemente dicono di osservare la Legge, ma poi non ne interpretano il senso nel profondo; per cui non sanno «discernere». La predicazione di Giovanni aveva toccato il cuore di pubblicani e prostitute, di pecca-



tori e peccatrici, che avevano cambiato vita. Al contrario, coloro che sono in qualche ruolo di autorità – come i sacerdoti e gli anziani – non sono stati toccati dalla predicazione di Giovanni. Sotto l'apparente fedeltà delle, sta un'ipocrisia invincibile e una vera incapacità a *vedere* che non permette nemmeno di denunciare il proprio stato di inadempienza e quindi di «sentire rimorso» (*μεταμέλομαι*) del proprio peccato e di cambiare vita. E la colpa dei sacerdoti e degli anziani è doppia perché essi si sono comportati così «pur avendo visto».

Il v. 32 è importante perché conclude il discorso iniziato nel dialogo dei vv. 23-27 e Gesù dà la sua risposta alla domanda che egli stesso aveva posto ai sacerdoti e agli anziani a riguardo del battesimo di Giovanni. Giovanni è venuto «nella via della giustizia» (*ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*) e le autorità non gli hanno creduto. Eppure la frase «nella via della giustizia» indica un comportamento secondo la Legge di Dio! Proprio coloro che ostentano una fedeltà scrupolosa alla Legge di Dio non sanno riconoscere colui che viene a loro «nella via della giustizia», mentre i «peccatori pubblici» gli hanno creduto.

#### PER LA NOSTRA VITA

I. La domanda carica di rammarico dell'amato nella pagina di Isaia si attualizza anche nella vita di coloro che si dedicano agli altri e si spendono per la vita amministrativa e politica. Per molti onesti che hanno dedicato anni ed energie alla cosa pubblica, la tentazione di ritirarsi amareggiati e sconsolati è forte: «Perché, pur avendo fatto tanto, non ho ricevuto alcun riconoscimento? Perché non sono stato compreso dagli altri in quanto mi sono prodigato di fare...?». La domanda non deve però condurre a ripiegarsi su se stessi, ma dev'essere un'occasione propizia per aprirsi al modo di agire e di essere del nostro Dio, il quale continua – nonostante tutto – a «far sorgere il sole sui malvagi e sui buoni» (cf Mt 5,45). E anche deve essere un momento di *discernimento*, per riprendere con forza la decisione di donarsi «sino alla misura massima» (Gv 13,1), perché qui sta la nostra identità. Scrive Maurice Bellet:

Sì, separare la divina tenerezza dalla sua orribile caricatura: la falsa compassione che si nutre della sventura dell'altro, che ne succhia l'abiezione e la vergogna. Senza dubbio per consolarsi del peggio che la abita.

A ciascuno il proprio dono.

Sarei certo incapace di accogliere, nutrire, curare, così come sono stato accolto, nutrito e curato.

Devo rattristarmene? Forse ciò che posso dare io è diverso.

Di quale dono sto parlando? Del dono che ho ricevuto o di quello che offro? Ma è la stessa cosa. La verità di ogni uomo si rivela così: in questo dono che è la sua vera potenza. Non è un suo bene, una sua proprietà: in un certo senso, non fa che passare in lui. E tuttavia è lui, ciò che ha di unico e singolare, come la musica di Mozart o la scrittura di Pascal; è il suo nome.

Rapportarsi ad ognuno per quanto può, piuttosto che esigere da lui ciò che non può: questa è la saggezza della divina tenerezza.

Non confrontare i doni. Non istituire delle gerarchie. Non *come prima cosa*, perché è vero che bisogna anche riconoscere chi è il più competente, il più dotato, etc., ma sono in funzione di un compito, di una situazione. Questo lascia integro il dono che è proprio in ciascuno. C'è una misteriosa unità dei doni. Essa si manifesta soltanto nel loro rispetto e nel loro amore reciproci.

In primo luogo si tratta di riconoscere il dono che si ha; poi di dedicarsi, come a ciò che contemporaneamente ci è più personale e ci rende nella più giusta misura servi di tutti; in-

fine, di vincere le resistenze esterne ed interne. È molto. E molti soffocano, perché questa forza che è in loro non giunge a maturità, non porta fiori e frutti.<sup>14</sup>

2. La capacità politica è un perfetto equilibrio teso tra azione e risposta. Ad ogni livello, la capacità politica sta nel coniugare le tesi contrapposte per portarle ad un'unità di azione positiva per l'insieme della collettività. Da una parte, infatti, la politica è l'arte di costruire una città dal volto umano, partendo da uno sguardo d'amore per la comunità civile che dobbiamo servire.

Nel discorso alla città del 6 dicembre 2003, il nostro Arcivescovo card. Tettamanzi ebbe a sottolineare:

*Guardiamo, dunque, alla nostra Città!* Con attenzione, con intensità, con amore, con responsabilità! Guardiamola senza timori. Anche se ne scopriamo la "crisi", ne vediamo multiformi e ingannevoli volti, siamo impauriti dalla sua complessità o sentiamo tutto il peso delle sue contraddizioni, non temiamo! Lasciamoci spronare, piuttosto, a nuova e più decisa responsabilità!

D'altra parte, il mestiere del politico è proprio quello di far superare le difficoltà della vita e di rendere più facile quanto avviene perché le cose accadano «come Dio vuole»: ma quella volontà di Dio non può non essere che la giustizia.

È, quella di Milano, una *chiamata alla giustizia*. Sì, ad essere giusti, a dare a ciascuno il suo, ciò che gli è dovuto. È una chiamata a essere veramente "uomini". Dare a tutti e a ciascuno ciò che si deve è – come afferma sant'Ambrogio – prova autentica e garanzia di vera umanità. «Considera, uomo, donde hai preso il nome», così egli scrive. E subito aggiunge: «Certamente da *humus* (terra), la quale non toglie nulla a nessuno, ma elargisce tutto a tutti e fornisce i diversi prodotti per l'uso di tutti gli esseri viventi. Perciò è stata chiamata "umanità" la particolare virtù propria dell'uomo, per effetto della quale si reca aiuto ai propri simili» (AMBROGIO, *I doveri*, III, 3, 16). E il grande pensatore Romano Guardini fa eco al nostro Santo quando, in modo sintetico e incisivo, scrive: «Un uomo è degno del nome di uomo quando, sul luogo dove esiste, si adopera per la giustizia» (R. GUARDINI, *Le virtù*, Morcelliana, Brescia, 1980, 65).

Milano ci chiama, dunque, ad essere giusti. Non ci chiama semplicemente e solamente ad una solidarietà generica, a un dare perché possediamo qualcosa che l'altro non ha. L'appello è più impegnativo e coinvolgente, radicale e urgente: è a *ridistribuire secondo giustizia i beni ricevuti*.

Questa è precisamente la responsabilità civile che ci vogliamo assumere. È ben diversa, infatti, una solidarietà che scaturisce dalla giustizia oggettiva rispetto alla solidarietà che scaturisce dal desiderio soggettivo di sentirci buoni o migliori. C'è, allora, una sfida da raccogliere, alla quale nessuno può e deve sfuggire: bisogna ricostruire un rapporto stretto, saldo, inscindibile tra giustizia e solidarietà, tra restituzione del dovuto e prossimità. *Non c'è giustizia senza solidarietà e non c'è solidarietà senza giustizia!* C'è quindi un'*alleanza tra giustizia e solidarietà* da ritrovare, da costruire, da garantire.

Tutti noi, che operiamo nella Città, non possiamo dimenticarci dei doveri di giustizia che incombono. Il primo di questi doveri è di *partecipare alla costruzione di una Città in cui le antinomie vengano ricomposte*; in cui il povero non sia costretto a tendere la mano per chiedere l'elemosina; lo straniero sia accolto; i giovani possano costruirsi una famiglia; gli anziani si sentano sicuri; tutti possano lavorare, studiare, inventare, fare ricerca, amare.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> M. BELLET, *Il corpo alla prova o della divina tenerezza*, Traduzione dal francese di E. D'AGOSTINI (Quaderni di Ricerca 52), Gorle BG, Servitium Editrice, 1996, 2000, p. 77s.

<sup>15</sup> D. TETTAMANZI, *Milano, una città da amare. Discorso alla città per la vigilia di Sant'Ambrogio 2003*.

3. Quanto è rischioso agire «per Dio» e non lasciarsi agire da Dio! In nome di Dio si possono perpetrare gli abomini peggiori, che vanno contro la dignità dell'uomo. E la storia – anche recente – è maestra di vita... Lo aveva ben capito Simone Weil:

In senso generale, «Per Dio» è una espressione scorretta. Dio non dev'essere messo al dativo. Non andare verso il prossimo per Dio, ma essere spinto da Dio verso il prossimo come la freccia è spinta dall'arciere verso il bersaglio.

Essere appena l'intermediario fra la terra incolta e il campo arato, fra i dati del problema e la soluzione, fra la pagina bianca e la poesia, fra l'infelice affamato e l'infelice che è stato saziato. [...]

La volontà di Dio. Come conoscerla? Se si fa silenzio in se stessi, se si fanno tacere tutti i desideri, tutte le opinioni; e si pensa con amore, con tutta l'anima e senza parole: «Sia fatta la tua volontà», quel che allora si sente, senza incertezza, di dover fare (quando anche, per certi riguardi, fosse un errore) è la volontà di Dio. Perché, se gli si chiede pane, egli non ci dà pietre.<sup>16</sup>

4. I veri profeti sono i politici della realtà, poiché annunciano il loro messaggio politico a partire dall'intera verità storica che è loro dato di conoscere. I falsi profeti, i politici dell'illusione, con la forza del loro desiderio strappano via un pezzetto di realtà storica, impreziosendola con illusioni variopinte. Quando intendono raggiungere degli effetti suggestivi, mettono in mostro i loro colori meravigliosi, ma quando si chiede loro il contenuto di verità, si fanno scudo di essi.

I falsi profeti, con la loro politica dell'illusione, già ai tempi di Ezechia hanno impedito ai governanti di prendere coscienza dell'importanza del loro compito e di decidere di assumersene tutte le responsabilità, educando poi alla realizzazione delle decisioni un popolo intero. Del messaggio di Isaia hanno divulgato solo la promessa, senza le condizioni necessarie perché questa fosse duratura, come ogni messaggio profetico salvifico si cura invece di fare. [...]

I falsi profeti non sono senza Dio. Essi pregano il dio "successo". Hanno gran bisogno di successo e lo ottengono promettendo al popolo, e tuttavia sono convinti, in coscienza di ricercare il successo per il bene del popolo. La brama di successo domina i loro cuori, determinando poi tutto ciò che ne scaturisce: è questo che Geremia chiama "l'inganno dei loro cuori". In realtà, infatti, non mentono, ma sono ingannati, e non possono respirare che aria di inganno.

I veri profeti conoscono bene il piccolo idolo tronfio del successo e sanno che dieci vittorie che non sono altro che questo, possono dare come risultato finale una sconfitta, mentre dieci insuccessi, se lo Spirito alberga in essi, possono costituire una vittoria. È difficile che i profeti veri, quando parlano al popolo, possano ottenere un successo, anzi questo li ripugna, quando è fine a se stesso. Ma quando vengono gettati nella fossa, quanto è rimasto dell'anima di Israele è in fiamme; così comincia, silenziosa, la conversione, che porta al rinnovamento partendo dai bisogni più profondi.

Il falso profeta vive di sogni e si comporta come se il sogno fosse realtà. Il vero profeta vive della parola vera che riceve.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia* (Testi di Spiritualità), Milano, Rusconi Editore, 1985, p. 58.

<sup>17</sup> M. BUBER, *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. MORRA (IDEE / Filosofia 107), Città Nuova, Roma, 1996, pp. 132-134.

5. Una attualizzazione per coloro che sono impegnati nella *res publica*. Sarebbe importante tracciare un itinerario spirituale dell'*homo politicus*, ovvero ridisegnare le tappe necessarie per raggiungere quell'amore «sino all'estremo» che giunge a offrire la vita per gli amici (non è forse questa la testimonianza più grande, il martirio più vero?). A modo di titoli da sviluppare ricordo quattro dimensioni:

a) la capacità di *discernimento* e di *giudizio* sul proprio operato: essa deve essere un esercizio quotidiano per colui che vive nella cosa pubblica, non solo al momento delle elezioni o dei grandi dibattiti. Proprio in questo contesto è necessario rigettare ogni forma di accidia, anche quella più sottile che conduce alla dissipazione delle proprie capacità, come ha sottolineato Josef Pieper rileggendo la virtù della temperanza in san Tommaso:

*Acedia*: è la neghittosa tristezza del cuore che ripudia la grandezza alla quale Dio chiama l'uomo. Questa tristezza accidiosa leva il suo volto funereo quando l'uomo si accanisce a respingere la sua nobiltà essenziale del suo essere in quanto persona e le responsabilità ad esse congiunte, soprattutto la grandezza della figliolanza divina: quando cioè ripudia il suo vero essere. San Tommaso afferma che l'*acedia* si manifesta precipuamente nella «dissipazione dello spirito». [...] La «dissipazione dello spirito» si manifesta in una forma di logorrea, nella smania incontenibile di diffondersi all'esterno, «disperdendosi dalla cittadella dello spirito nel molteplice fenomenico», in una interiore irrequietezza, nell'instabilità della dimora e nella volubilità del carattere, e appunto nella divorante insaziabilità della curiosità. Può essere l'indizio di un totale inaridimento e sradicamento. Può voler dire che un uomo ha completamente perduto la capacità d'inabitare in se stesso.<sup>18</sup>

b) il rapporto tra il nostro «fare» e il «fare» di Dio. Proprio a questo livello potrebbe porsi la domanda fondamentale circa quella scelta idolatrica, che riduce “dio” ad un oggetto della decisione, ma che in definitiva non si lascia interpellare dal Dio vivo e vero. Il Gesù di Giovanni riprende in altro modo questa relazione: «come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me» (Gv 15,4).

c) coltivare e verificare il rapporto tra l'attesa di giustizia della gente comune e la propria fatica nel gestire la cosa pubblica, non perdendo mai la concretezza del bisogno dell'oggi, ma anche non lasciandosi soffocare dall'immediato. Anche le priorità delle «opere» eseguite evidenziano con chiarezza a quale tipo di divinità si sta sacrificando la vita...

d) per giungere, infine, alla pienezza della vita spirituale, che in Gv 15 è sintetizzata come il «dono la vita». Ogni cammino spirituale cristiano – qualsiasi carisma, e quindi anche la gestione della cosa pubblica – è traduzione del cammino di Gesù. Non potrebbe essere diversamente. Un ideale tanto alto ridimensiona le molte tensioni immediate e soprattutto spinge il credente a scoprire in *questa* storia il mistero di un Dio che non può essere imbrigliato dalle nostre attese, ma che le nostre attese desiderano e verso cui anelano, come mèta ultima del futuro dell'intero universo.

<sup>18</sup> J. PIEPER, *Sulla temperanza*, Traduzione di G. CONTERNO (Il Pellicano), Brescia, Morcelliana, 1957, <sup>2</sup>1965, pp. 96-97.