

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SECONDA DOMENICA DOPO LA DEDICAZIONE

La partecipazione delle genti alla salvezza

È importante leggere la festa della regalità universale di Cristo (che celebreremo la prossima domenica a chiusura dell'anno liturgico) *sub specie humanitatis*, ovvero riflettere sul significato di una chiamata universale alla salvezza in Cristo. Per ritornare a un testo fondamentale del Concilio Vaticano II, la *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane* (= *Nostra Aetate*), I:

Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa esamina qui innanzitutto tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino. Infatti i vari popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui provvidenza, testimonianza di bontà e disegno di salvezza si estendono a tutti, finché quali eletti saranno riuniti nella Città Santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella Sua luce.

LETTURA: Is 25,6-10a

Is 25 è da leggersi in simmetria con Is 24.

Nel contesto della "grande apocalisse" di Isaia, s'intuisce che siamo di fronte a una celebrazione in cui JHWH e il suo popolo festeggiano la vittoria sui popoli nemici. La pagina si sviluppa in tre quadri:

- a) vv. 1-5: intonazione di un canto di lode ad JHWH
- b) vv. 6-8: grande festa escatologica organizzata da JHWH
- c) vv. 9-12: atto di fiducia in JHWH

Si passa così dalla proclamazione del giudizio (Is 24) al canto di lode per il "tu" di Dio che ha operato la salvezza (vv. 1-5; questi versetti non fanno parte della pericope liturgica). Poi, a ciò che JHWH ha già fatto subentra la descrizione di ciò che lo stesso Dio farà per tutti i popoli che – cominciando da Israele – confidano in lui: un grande banchetto (vv. 6-8), in cui l'abbondanza di cibo e bevande è solo un segno esteriore della cancellazione di ogni maledizione contro l'umanità. La formula del messaggero («Così ha parlato JHWH») è l'indizio formale della conclusione dell'inno. Infine, introdotto dal formulario escatologico profetico («In quel giorno»), si apre il terzo quadro con un parola di fiducia in Dio, quale unica sorgente di salvezza (vv. 9-10a): è JHWH che umilierà i suoi nemici potenti e arroganti, simbolicamente sintetizzati in «Moab» (vv. 10b-12; questi versetti non fanno parte della pericope liturgica).

¹ *JHWH, tu sei il mio Dio;
voglio esaltarti, lodare il tuo nome,
perché hai fatto meraviglie,
progettate da tempo, fedeli e stabili.*

² *Poiché hai trasformato la città in un mucchio di sassi,
la cittadella fortificata in una rovina,
la fortezza degli stranieri non è più una città,
non si ricostruirà mai più.*

³ *Per questo ti glorificherà un popolo forte,
la città-di-genti-possenti ti temerà.*

⁴ *Perché tu sei stato sostegno al misero,
sostegno al povero nella sua angoscia,
riparo dalla tempesta,
ombra contro il caldo;
poiché lo sbuffo dei tiranni è come pioggia che rimbalza sul muro,*

⁵ *come arsura in terra arida il clamore dei pusillanimi:
umili l'arsura con l'ombra di una nube,
la forza dei violenti si indebolisce.*

⁶ *JHWH Sabaot preparerà su questo monte per tutti i popoli,
un banchetto di grasse vivande, un banchetto di eccellenti vini,
grasse vivande insaporite di midollo, eccellenti vini raffinati.*

⁷ *Egli strapperà su questo monte
il velo che copriva la faccia di tutti i popoli
e la coltre distesa su tutte le nazioni.*

⁸ *Egli inabisserà la morte per sempre.
Il Signore JHWH asciugherà le lacrime da ogni volto,
l'ignominia del suo popolo farà scomparire da tutta la terra.
Così ha parlato JHWH.*

⁹ *In quel giorno si dirà:
– Ecco: questi è il nostro Dio.
Noi l'abbiamo atteso, egli ci salverà.
Questi è JHWH. Noi l'abbiamo atteso.
Noi trionferemo e ci rallegheremo della sua salvezza,
¹⁰ poiché la mano di JHWH è posata su questo monte,
mentre Moab sarà trebbiato sotto di lui,
come si trebbia la paglia per il letamaio.*

¹¹ *In mezzo ad esso stenderà le mani,
come chi nuota stende le mani per nuotare;
ma JHWH abbasserà la sua superbia,
coi colpi rovesci delle sue mani:*

¹² *abbasserà, abatterà e raderà al suolo
la fortezza delle tue alte mura, o Moab, fin nella polvere!*

Vi sono tre problemi generali e tra loro connessi per comprendere Is 25: *a*) la sequenza dei tre quadri (ordine cronologico o tematico?); *b*) il banchetto del quadro centrale (festa, sacrificio, pasto rituale del patto...?); *c*) il giudizio su Moab nei vv. 10b-12.

Il canto di ringraziamento dei vv. 1-5 sembra essere la risposta di Israele alla vittoria di JHWH e al suo insediamento come re dell'universo di cui si è detto in Is 24. Anche il paragrafo finale (vv. 9-12) potrebbe essere un atto di fiducia che sgorga dall'annuncio esplicitato durante il banchetto dei vv. 6-8 o addirittura un canto di fiducia che si innalza durante il banchetto stesso. Ma questa ovvia consequenzialità "storica" non convince, soprattutto perché alla fine Moab si ribella di nuovo contro Dio, dopo che JHWH ha già sconfitto i suoi nemici (Is 24) e ha eliminato morte, lacrime e ignominia. È quindi meglio vedere non una sequenza cronologica, ma una considerazione teologica attorno all'unico evento che sta al centro di tutti e tre i quadri, ovvero l'intronizzazione di JHWH come re dell'universo. In questo modo, la sconfitta di Moab può essere considerata simmetrica e contemporanea alla sconfitta dei nemici di Is 24.

Se così è da interpretare la sequenza, il secondo problema si risolve da sé: il pranzo sarebbe la celebrazione della grande festa dell'intronizzazione regale di JHWH. Per questa ragione sono invitati tutti i popoli della terra e persino il "grande nemico" che è *môt* «la morte» (cf Sal 42,10; 43,2). L'intronizzazione di JHWH comporta di conseguenza la cancellazione dell'«ignominia» del suo popolo.

Quanto al terzo problema, è anzitutto da notare l'eccezione di avere la citazione esplicita di un popolo nel contesto della "grande apocalisse" di Is 24-27. Tuttavia il ricordo di Moab non è dovuto a un motivo di particolare inimicizia di Israele-Giuda nei riguardi dei "cugini" Moabiti. Moab è un valido simbolo per tutti i popoli esclusi dai confini del *q'hal JHWH* «l'assemblea (liturgica) di JHWH» per almeno due ordini di motivazioni. La legge di Dt 23,1-8:

Dt 23,1-8

In secondo luogo, l'orgoglio dei Moabiti era noto a tutti:

Abbiamo udito dell'orgoglio di Moab, il grande orgoglioso,
della sua superbia, alterigia, tracotanza,
dell'inconsistenza delle sue chiacchiere (Is 16,6).

Un popolo orgoglioso rappresenta un ottimo punto di partenza per espandere la ricchezza del simbolo così da rappresentare il comportamento e l'esito di tutti coloro che non pongono la loro fiducia in JHWH. Non si tratta di una rivolta specifica, quindi, ma della descrizione di un atteggiamento umano.

Il significato teologico complessivo della pagina è dunque l'intronizzazione di JHWH come re dell'universo. Il popolo di JHWH lo riconosce e lo glorifica per tutto quanto ha fatto ogni giorno, ma tale celebrazione quotidiana è solo un anticipo di quella festa escatologica verso la quale siamo incamminati, una festa che non sarà solo per una delle vittorie divine, ma per la vittoria definitiva sulla morte e sul peccato radicale di quella *ύβρις* «superbia» che la storia umana ha dimostrato sin dai suoi inizi. Isaia presuppone implicitamente tutto questo, perché altre pagine lo dimostrano ampiamente (cf Is 2; 14; 30; ecc.). Il NT sfrutterà ampiamente questi pensieri isaiani (cf Rm 6,13-14; 1 Cor 15,12-28; Ap 21,1-4) e li vedrà compiuti nella risurrezione di Cristo, come anticipo della piena *parousia*, che avrà la sua manifestazione piena al *compimento* dei secoli.

Se tale è la forza di JHWH, è giusto per tutti coloro che confidano in Lui attendere con fiducia il compimento della vittoria divina. Dio è fedele e la sua parola non viene meno e non perde di forza (Is 40,8) e realizza in modo insperato ciò che promette (Is 55,8-11). Nel cammino della storia, è necessario quindi lodare e ringraziare JHWH per tutto quanto ha compiuto e compirà (Is 25,1-5), celebrare la sua intronizzazione con tutti i popoli che lo riconoscono (Is 25,6-8) e superare la tentazione dell'orgoglio che ci separa da Lui (Is 25,9-12). Talvolta è difficile comprendere i tempi di Dio e la loro realizzazione, ma tutti coloro che credono sanno che il piano salvifico divino si compirà *a suo tempo*. «Quel giorno» arriverà: al credente è affidato il compito di non perdere la fiducia e di non lasciare che «la tentazione» mortifichi la sua speranza.

vv. 6-8: La scena cambia e diventa un banchetto, preparato da JHWH *bā-hār haz-zeh* «su questo monte». Tale localizzazione si connette direttamente a Is 24,23:

Arrossirà la luna, impallidirà il sole,
perché JHWH *Sebaot* regna sul monte Sion e in Gerusalemme,
e davanti agli anziani risplende la sua gloria.

Alcuni commentatori propongono una connessione – non esplicitata da Isaia – tra questa intronizzazione e il pellegrinaggio di tutti i popoli verso Sion (cf Is 2,2-4; 60,1-22), per presentare anch'essi le loro offerte (Is 18,7; 60,1ss) e festeggiare la signoria di JHWH con un banchetto di incoronazione. Il sottofondo mitologico cananaico potrebbe aver dato qualche immagine di riferimento alla creatività di Isaia (cf la festa di Ba'al con gli altri dèi sul monte Šafon, o il banchetto dell'incoronazione di Marduk in *enūma elis*); si tratta però solo di una comune tradizione iconografica, mentre il significato teologico è molto distante. Sia il collegamento intertestuale interno al libro di Isaia, sia la connessione con la tradizione mitologica dell'Antico Vicino Oriente sono problematici: nulla lo impone, anche se può essere utile evidenziare questi legami per non pensare a un Isaia avulso dalla cultura del suo tempo.

Questo banchetto non raduna solo le dodici tribù di Israele o il resto dei figli di Israele: è un banchetto per ebrei e Gentili che provengono da tutte le regioni della terra (cf Is 2,2-3; 14,1-2; 19,18-25; 45,20-25; 49,22; 60,1-22; 66,18-21); un banchetto che non ha fine, ottima immagine per quella provvidente azione di Dio che ci accompagna ogni giorno (cf Sal 22,25-31; 23,5-6).

In seconda istanza, oltre a un banchetto esageratamente sovrabbondante per tutti i popoli, JHWH interverrà con tre altre gesta:

- a) *billa' ham-māwret lā-neṣaḥ* «inabisserà la morte» per sempre;
- b) *māḥâ dim'â mē'al kol-pānîm* «asciugnerà le lacrime da ogni volto»;
- c) *ḥerpat 'ammô jāsîr mē'al kol-hā'āreṣ* «l'ignominia del suo popolo farà scomparire da tutta la terra»

Dal momento poi che lo stesso verbo *billa'* «spazzar via, inabissare, distruggere» compare anche nel v. 7 («Egli strapperà (*billa'*) su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre distesa su tutte le nazioni»), si dovrebbe dedurre che «il velo» sia un segno di lutto per la presenza della morte. Via la morte, via il velo. La vittoria sulla morte è dunque il centro dell'intronizzazione regale di JHWH.¹

¹ Sebbene solo Dn 12,2 – II secolo a.C. – esplicherà la promessa di una risurrezione dopo la morte (è vero che Is 26,19 tratta lo stesso tema, ma con molta probabilità si tratta di un'aggiunta tardiva).

vv. 9-10a: Ciò che è descritto in quest'ultimo paragrafo avverrà *baj-jôm ha-hû'* «in quel giorno», quasi risposta alla fiducia riposta in Dio. Il canto di fiducia si compone di due parti: una dichiarazione di fiducia (v. 9) e la rispettiva motivazione (vv. 10-12), introdotta da *kî* «poiché». La duplice confessione di fede *hinnēh 'ēlōhēnū* «ecco il nostro Dio» e *zeh JHWH* «questi è JHWH» mira a riaffermare l'unicità di colui che è il «salvatore»: Israele sconfessa i protagonisti dei regni umani, perché soltanto JHWH può assumere il titolo di «salvatore» (*jôš'ēnū*). Con un Dio così mette conto di *qarwâ* «attendere, sperare»: egli non può smentire la sua promessa.

La ragione di tale speranza (*kî*) sta in due azioni che JHWH compirà:

a) *tānū^ah jad-JHWH bā-hār haz-zeh* «la mano di JHWH sarà posata su questo monte», in segno di guida e di protezione non solo per il tempio ivi costruito, ma anche per tutto il popolo;

b) il suo piede trebbierà i superbi come Moab (cf Is 24,1-22).

La liturgia ci fa leggere solo la parte positiva. Manca la seconda parte “negativa” di condanna dell'orgoglio di Moab. Tuttavia, non dobbiamo avere paura del contrasto tra la giustizia del Primo Testamento e la manifestazione della giustizia di Dio che si rivela nella Croce di Gesù Cristo.

SALMO: Sal 35(36),6-11

℟ Quanto è preziosa la tua grazia, o Dio.

JHWH, il tuo amore è nel cielo,
la tua fedeltà fino alle nubi,
la tua giustizia è come le più alte montagne,
il tuo giudizio come l'abisso profondo:
uomini e bestie tu salvi, JHWH.

℟

Quanto è prezioso il tuo amore, o Dio!
Si rifugiano gli uomini all'ombra delle tue ali,
si saziano dell'abbondanza della tua casa:
tu li disseti al torrente delle tue delizie.

℟

È in te la sorgente della vita,
alla tua luce vediamo la luce.
Riversa il tuo amore su chi ti riconosce,
la tua giustizia sui retti di cuore.

℟

EPISTOLA: Rm 4,18-25

Il cap. 4 della Lettera ai Romani è la *prova scritturistica* della tesi enunciata in Rm 3,28: «Togliamo dunque ogni valore alla Legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la Legge». Il titolo di *midrāš esegetico* è stato coniato da Otto Michel (1903-1993) e coglie nel segno il genere letterario di questa pagina, in cui Paolo si impegna più sistematicamente a dimostrare che effettivamente la sua posizione non annulla la *Tôrâ*, ma la conferma nel suo valore fondativo.

Il *primo* paragrafo (Rm 4,1-8) è molto compatto dal punto di vista della logica: secondo le regole rabbiniche sono citati due testi a fondamento della dimostrazione, una citazione della *Tôrâ* (Gn 15,6) e una del Salterio (Sal 32,1). La tesi da dimostrare è che la *δικαιοσύνη* «la giustificazione, il perdono» proviene dalla fede: come per Abramo, così per tutti coloro che credono alla maniera di Abramo.

Il *secondo* paragrafo (Rm 4,9-17) vuole dimostrare perché Abramo deve essere ritenuto padre di tutti i credenti. Il vocabolario permette di individuare un duplice passaggio logico:

- a) vv. 9-12: la circoncisione è il suggello della giustizia già ricevuta sul presupposto della fede;
- b) vv. 13-17: la promessa fatta ad Abramo avviene non sulla base del comandamento della circoncisione né della *Tôrâ*, ma soltanto della fede. Per questo, la promessa fatta ad Abramo permane ancora oggi.

Il *terzo* paragrafo (Rm 4,18-25), infine, dimostra che la fede di Abramo è *tipo* della fede di tutti i credenti alla maniera della fede di Gesù.

¹⁸ Egli [= Abramo] credette sulla speranza contro ogni speranza, per divenire *padre di molti popoli*, secondo quanto era stato detto: *Così sarà la tua discendenza*. ¹⁹ Egli, mai venuto meno nella fede, seppe fare discernimento ^a del proprio corpo [già]^b morto – aveva circa cento anni – e della necrosi del grembo di Sara; ²⁰ ma in vista della promessa di Dio non dubitò per incredulità, bensì si rafforzò nella fede, dando gloria a Dio ed ²¹ essendo pienamente persuaso che quanto [Dio] aveva promesso era anche capace di farlo.

²² Perciò ^c gli fu accreditato in giustizia.

²³ Ed è stato scritto non che *fu accreditato* soltanto per lui, ²⁴ ma anche per noi, ai quali sarebbe stato accreditato: a noi che diamo fiducia a Colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore, ²⁵ il quale è stato consegnato a causa delle nostre colpe ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione.

Nei vv. 18-25 vi è la dimostrazione che Abramo è da considerare il *tipo* di ogni credente alla maniera di Gesù (vv. 18-21), la conclusione circa l'interpretazione di Gn 15,6 (v. 22) e, infine, l'allargamento del senso di tale citazione così interpretata (vv. 23-24).

^a Testo abbastanza incerto. Hanno *κατενόησεν* \aleph A B C, molti minuscoli, versioni antiche, Origene, Cirillo di Gerusalemme, Crisostomo e Giuliano di Eclana. Hanno la negazione *οὐ κατενόησεν* D F G Ψ la maggioranza dei bizantini, lezionari, altre versioni antiche e altri padri della chiesa. Il problema sta nel senso lessicale del verbo.

^b Testo pure incerto per la presenza di *ἤδη* (\aleph A C D Ψ molti minuscoli con la maggioranza dei bizantini, lezionari e versioni antiche, un buon numero di padri) oppure la sua omissione.

^c In tutto simile alla nota precedente. L'incertezza forte è la presenza di *καί* (\aleph A C D^t Ψ , molti minuscoli, con la maggioranza dei bizantini, versioni antiche, molti lezionari e un buon numero di Padri) oppure la sua omissione.

vv. 16-17: Il soggetto della frase iniziale del v. 16, come del resto il *διὰ τοῦτο* «per questo», si riferisce sia al paragrafo precedente sia a quello seguente: si tratta dunque della *ἐπαγγελία* «promessa», che deve essere *ἐκ πίστεως* «dalla fede» o, correlativamente, *κατὰ χάριν* «per grazia» (cf anche i vv. 4-5). Il contrario sarebbe dunque, nel contesto del discorso paolino, *ἐκ νόμου* «dalla legge». Quindi alla terna negativa del v. 15, legge-trasgressione-ira, si contrappone la terna positiva del v. 16: promessa-fede-grazia.

La frase seguente *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι* «e la promessa sia garantita per ogni discendenza» è da interpretare anch'essa come finale e non solo blandamente consecutivo, per sottolineare il fatto che il disegno di Dio era chiaro fin dalla chiamata di Abramo. Dio dunque accreditò ad Abramo il suo perdono e la sua grazia, in vista della chiamata di tutti i popoli in Abramo a seguire la sua fede e quindi a riproporre la sua promessa di generazione in generazione.

Infatti, le due discendenze di Abramo – quella dalla Legge e quella dalla fede – in realtà sono una sola discendenza, quella dalla fede, in quanto alla discendenza dalla fede appartengono anche quelli che discendono dalla Legge. Tuttavia, Paolo ricorda anche coloro che discendono da Abramo «dalla Legge» per criticare l'interpretazione giudaica del suo tempo che voleva ridurre la discendenza di Abramo alla sola discendenza “carnale” di Abramo. Così si comprende anche l'enfasi sulla specificazione *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν* «il quale è padre di tutti noi» (cf anche i vv. 1. 11-12 e 16-18).

La citazione del v. 17 (Gn 17,5 secondo i LXX) è presa da un testo che sta dopo Gn 15 e per di più parte della pagina che presenta il comandamento della circoncisione: essa sta a sottolineare l'opposta conclusione interpretativa rispetto al fariseismo e alla sua interpretazione riduttiva di Gn 15,6. Per l'apostolo i due testi non possono essere separati. Infatti, *κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ* «davanti al Dio nel quale credette» sembra essere una rilettura di Gn 17,1 in sovrapposizione con il testo di Gn 15,6.

L'attributo aggiunto però, *τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκρούς* «che dà vita ai morti», attributo che già è presente nella seconda delle *š'mōneh 'esreh b'rākōt* «Diciotto Benedizioni», introduce il tema della risurrezione sul quale si ritornerà nei versetti finali del capitolo. Con la mediazione di Eb 11,19, non si può escludere che vi sia anche una rilettura della *'āqēdā* di Gn 22 nel presente passo. In ogni modo, Paolo sta già anticipando il tema della “morte” del corpo di Abramo e del grembo di Sara, di cui si parlerà di seguito (v. 19).

Infine, l'ultimo titolo divino, *καλούντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* «che chiama all'esistenza le cose che non esistevano», richiama un linguaggio tipico giudaico che parla della creazione come di una «chiamata» all'esistenza (Is 41,4; 48,13; Sap 11,25; Filone, *Spec. Leg.* 4.187; 2 ApBar 21,4), in particolare il testo *Giuseppe e Asetet*, 8,10: *κύριε ὁ θεός τοῦ πατρός μου Ἰσραήλ [...], ὁ ζωοποίησας τὰ πάντα καὶ καλέσας [...] ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* «O Signore, Iddio del mio padre Israele [...], che hai suscitato la vita a tutte le cose e [le] hai chiamate [...] dalla morte alla vita». In questo modo, Paolo espunge dal suo pensiero ogni tentazione di contrapporre il Dio della creazione al Dio della redenzione, come in seguito faranno gli gnostici e lo stesso Marcione, che – non a caso – dalla *sua* lettera ai Romani aveva pensato di cancellare il cap. 4.

vv. 18-21: *ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* «egli credette sulla speranza contro ogni speranza». Il relativo rimanda allo stesso verbo *ἐπίστευσεν* «credette», riferito a Paolo in relazione a Gn 15,6 del v. 17. Il suo atto di fede viene caratterizzato qui come fondato su una «speranza insperabile». Sebbene in greco siano possibili entrambe le preposizio-

ni, ciò che colpisce è sentirle unite in una ripetizione *paradossale*. La speranza che sta a fondamento della fede di Abramo è infatti *solo* la promessa di Dio.

Si potrebbe anche pensare che vi sia sotteso un ulteriore contrasto tra la *ἐλπίς* «speranza» nel suo senso greco etimologico e la «speranza» nel suo significato giudaico: mentre il senso greco ha in sé una sfumatura di attesa e di possibile dubbio («spero che domani sia bello...»), il significato giudaico di *tiqwâ* è invece quello «fiducia, impegno, pegno» già dati in previsione della pienezza di possesso futura. Paolo potrebbe giocare in questa espressione con i due significati: contro una speranza fatta di incertezza e di paura per un futuro ambiguo, la fede di Abramo si fondava su una speranza piena di fiducia in Dio come colui che sa realizzare quanto aveva promesso.

Il punto di realizzazione del progetto di Dio è di rendere Abramo *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον* «padre di molti popoli, secondo quanto era stato detto». Una nuova frase finale per indicare a che cosa mirava il progetto divino sin dai suoi primi inizi. Si noti l'importante collegamento tra Gn 17,5 LXX e Gn 15,5: Paolo così dimostra che sta interpretando Gn 15 nella luce degli eventi seguenti della vita di Abramo, in particolare Gn 17 e Gn 22, affermando così che quanto segue deve essere compreso alla luce della prima promessa.

Da qui si comprende l'affermazione un po' contorta del v. 19: Abramo, pur vedendo ormai «morire» il proprio corpo e il grembo di Sara, non venne mai meno nella sua fiducia in Dio. Il che sta a dire che la fede di Abramo fu davvero tale perché guardava con fiducia a Dio solo e non alle condizioni umane che potevano favorirla o meno. Non che la fede ignori o faccia a meno delle realtà storiche, ma le comprende e le giudica in vista di quel Dio che può compiere anche l'impossibile per gli umani.

Anche nel v. 20, Paolo istruisce una nuova condizione “dialettica”, con un duplice aspetto. Il primo, negativo, con l'eventuale rischio dell'incredulità: *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ* «non dubitò per incredulità». Il secondo, positivo, con il rafforzamento della fede: *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει* «si rafforzò nella fede». Quindi, la fede significa: 1) avere piena fiducia nel Dio che promette; e 2) superare il rischio dell'incredulità, che sarebbe il rifiuto della promessa come umanamente impossibile.

È quanto esattamente aggiunge il v. 21, in riferimento a Gn 18,4, mostrando che la fede di Abramo era soprattutto la fede nel Dio che aveva promesso, più che in ciò che Dio aveva promesso (cf Rm 9,22; 11,23; Eb 11,19).

v. 22: *διὸ [καὶ] ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* «perciò gli fu accreditato in giustizia». La congiunzione *διὸ καὶ* indica il passaggio logico conclusivo che chiude l'argomentazione che precede (cf Lc 1,35; Atti 10,29; 24,26; Rm 15,22; 2 Cor 1,20; 5,9); ma anche la sola congiunzione *διὸ* svolge la stessa funzione e in un modo forse più forte (cf Mt 27,8; Lc 7,7; Atti 15,19; 20,31; 25,26; 26,3; 27,25. 34; Rm 1,24; 2,1; 13,5; 15,7; 1 Cor 12,3; 14,13...). Per cui è davvero difficile scegliere tra le due forme testuali che la tradizione ci consegna. In ogni modo, la ripetizione della citazione di Gn 15,6 è un ulteriore indizio di chiusura del ragionamento iniziato nel v. 3.

L'esposizione e l'argomentazione che sta nel mezzo di questa inclusione ha dimostrato in che senso Abramo sia da considerare «padre della fede», di quella fede la cui “figura” è stata ben messa in luce nei vv. 9-21 (circostanze: vv. 9-12; oggetto: vv. 13-17; natura: vv. 17-21).

vv. 23-25: Questi versetti conclusivi, che debordano dall'inclusione segnalata dai vv. 3 e 22, per la terza volta nel capitolo ripropongono la struttura logico-retorica di *οὐκ μόνον / ἀλλὰ καὶ* «non solo / ma anche», già letta nei vv. 12 e 16 (cf anche Rm 5,3. 11). In questa ultima parte, Paolo vuole dimostrare che Abramo è il primo a credere alla maniera di Gesù, e che quindi tutti i credenti alla maniera di Gesù riproducono la fede di Abramo e ne sono figli. Il rapporto tra *πίστις* «fede» e *δικαιοσύνη* «giustificazione, perdono» in Abramo è lo stesso che si riproduce nella vita di ognuno che crede al modo di Gesù e in Gesù.

L'appello alla Sacra Scrittura in questa parte finale è molto importante sotto due aspetti. Il primo è che tutto fu scritto «per noi», includendo in questo “noi” Giudei e Gentili, come unica discendenza di Abramo: questa è l'interpretazione autentica che Paolo propone per tutta la storia di Israele che inizia con Abramo. Il secondo aspetto riguarda propriamente Abramo: tutto fu scritto «per Abramo», non solo perché la sua figura fosse ricordata di generazione in generazione e tutti potessero comprendere la promessa a lui fatta come una promessa irrevocabile, ma anche perché la Sacra Scrittura potesse mantenere in lui il suo carattere perenne. Anche quando sarebbe apparso il compimento, la «pienezza del tempo» (Gal 4,4), Abramo sarebbe rimasto il punto di riferimento per i credenti di ogni tempo. Il Primo Testamento non viene meno quando si dà il compimento cristologico, come un segnale stradale che potrebbe essere meglio tolto (a beneficio dell'estetica urbana) una volta che ha indicato la strada da percorrere. Il Primo Testamento è una rivelazione che rimane come *Sacra Scrittura* di ogni tempo e per tutti i credenti che, guardando ad Abramo – e a tutta la storia di Israele –, comprendono ancora meglio la propria fede e la propria vita. La lettura *tipologica* non è una nuova edizione camuffata dell'*allegoresi* patristica! E l'*allegoresi* non è un tesoro irrinunciabile dell'ermeneutica patristica, ma è la pesante contropartita ermeneutica che la Grande Chiesa dovette pagare per non essere travolta dal marcionismo, il quale avrebbe voluto espellere dal proprio interesse teologico tutte le Scritture giudaiche.

La frase *οἷς μέλλει λογιζέσθαι* «ai quali sarebbe stato accreditato» è molto discussa per il valore temporale da attribuirle: è meglio interpretarla come un futuro nel passato, per continuare il pensiero precedente. Ciò che è avvenuto con Abramo non si chiude con la sua vita, ma comprende anche la nostra esperienza di fede. Questo è uno dei punti delle lettere paoline ove meglio si comprende come il pensiero escatologico di Paolo abbia potuto cambiare tanto decisamente dalla Prima Tessalonicesi a Romani. La decisione della fede in Cristo Gesù è diventata per Paolo l'anticipo del giudizio escatologico e la giustificazione/perdono ha permesso di anticipare qui e ora, nella speranza, quella «salvezza» che si mostrerà pienamente nel futuro ultimo (cf Rm 8,18-30).

Il verbo *πιστεύειν* «credere» è normalmente costruito con il dativo, mentre nella frase *τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν* «a noi che diamo fiducia a Colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore», è costruito con *ἐπί* (e l'accusativo) «su...»: potrebbe esserci un richiamo alla costruzione del verbo ebraico *he'ēmîn b'* (cf Is 7,9; 28,16...). Per questa ragione, la traduzione migliore è «dare fiducia a...», «poggiare la propria certezza su...».

La formula che segue è abbastanza fissata: si sente immediatamente la scorrevolezza ritmica di colui che l'ha pronunciata molte volte e da molto tempo, come si può notare anche dal riferimento al solo «Gesù» e non al nome teologicamente più completo «Gesù Cristo» (cf Atti 3,15; 4,10; 13,30; Rm 7,4; 8,11; 10,9; 1 Cor 15,12. 20; Gal 1,1; Ef

1,20; Col 2,12; 1 Tess 1,10; 1 Pt 1,21). È dunque un atto di fede in Dio – il Dio di Gesù e il Dio di Abramo – quel Dio che ha ridato vita a Gesù (ζωοποιεῖν come in Gv 5,21; Rm 8,11; 1 Pt 3,18), come aveva ridato vita (ζωοποιεῖν) al grembo morto di Sara.

Nel v. 25, la teologia del versetto precedente si specifica nel suo valore propriamente *crisialogico*, senza creare alcuna tensione o sdoppiamento. La fiducia piena in Dio permette di riconoscere e confessare quanto Egli ha fatto per il Figlio Gesù, il quale: a) fu consegnato a causa delle nostre colpe; b) fu risuscitato per la nostra giustificazione.

a) ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν «il quale è stato consegnato a causa delle nostre colpe». La formula si trova anche in Rm 8,32; Gal 2,20; Ef 5,2. 25. Si noti il passivo divino e l'uso della preposizione διὰ (complemento di causa) invece che ὑπέρ (complemento di prezzo, favore). Il cambiamento della preposizione potrebbe anche essere dovuto all'influsso del Quarto Carme del Servo di Isaia (Is 52,13 – 53,12) sulla tradizione dei racconti della Passione. In particolare, il verbo παραδίδωμι «consegnare» potrebbe aver richiamato direttamente il testo di Is 53,12 LXX: καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη; o anche potrebbe essere pensato un'eco del Targum di Is 53,5b (ʿitm^s sar baʿāwājātānāʿ). Se così fosse avremmo qui una delle prime pagine scritte che riflettono il senso teologico della morte di Cristo in croce;

b) καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν «è stato risuscitato per la nostra giustificazione»: è chiaro che la stessa preposizione διὰ è voluta in parallelo alla precedente; meno chiaro ne è il significato complessivo. Ma ancora una volta Is 53,11 LXX può chiarire almeno in parte il riferimento: la risurrezione è la condizione perché anche la morte in croce di Gesù non sia da considerare una sconfitta, ma la vittoria di Dio sul peccato del mondo.

VANGELO: Mt 22,1-14

Il ministero di Gesù in Gerusalemme nella versione di Matteo comprende tre sezioni: un trio di parabole polemiche (Mt 21,28 – 22,14), le dispute con i vari gruppi giudaici (Mt 22,15-46: cf Marco) e la diatriba contro i Farisei (Mt 23).

Le tre parabole dei due figli (21,28-32), dei vignaioli omicidi (21,33-44) e dell'invito alla festa nuziale (22,1-14) formano una sola unità. Due sono i criteri che la dimostrano in modo particolare: la sequenza tematica che le collega di fronte ai medesimi interlocutori e i molti vocaboli che in essi si ripetono.

Gli interlocutori di Gesù sono i capi del popolo, i sacerdoti e gli anziani: la prima è centrata sul rifiuto di Giovanni Battista, la seconda e la terza spaziano sull'intera storia della salvezza con approcci complementari. La seconda riguarda il destino di tutti i profeti in Israele con l'acme per il «figlio». La terza riguarda la missione dei discepoli: dapprima al solo Israele e poi a tutte le Genti, sino ad arrivare all'ultimo giudizio. La terza parabola è anche la più esplicita e diretta. La prima insinua soltanto il sospetto che gli uditori sarebbero stati esclusi dal Regno di Dio. La seconda indica che il regno sarebbe stato strappato agli interlocutori. La terza afferma esplicitamente che Gerusalemme sarebbe stata distrutta. Inoltre, se la prima parabola oppone i capi all'atteggiamento dei pubblicani e delle prostitute, la seconda parla di un ἔθνος «una nazione» per il futuro, la terza – al contrario – presenta la convocazione di tutte le Genti dagli estremi confini della terra.

Quanto al vocabolario, tutte e tre le parabole hanno come protagonista un *ἄνθρωπος* «un uomo» (21,28. 33; 22,2); nelle prime due parabole si parla di vigna (*ἀμπελών*: 21,28. 33), con procedimento di somiglianza (*ὡσαύτως*: 21,30. 36), periodizzazione dei tempi (*ὑστερον*: 21,29. 32. 37); è ripetuta l'introduzione «Gesù dice loro» (*λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*) come segnale per l'affermazione finale (21,31. 42); il tema è il Regno di Dio (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*: 21,31. 43); altri vocaboli comuni sono: «non voglio» (*οὐ θέλω*, 21,29; 22,3; cf *μεταμέλομαι-ἀμελέω*: 21,29. 32; 22,5); «egli mandò i suoi servi» (*ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ*: 21,34; 22,3); «di nuovo mandò altri servi» (*πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους*: 21,36; 22,4), «uccidere» (*ἀποκτείνω*: 21,35. 39; 22,6), «figlio» (*υἱός*, 21,37-38; 22,2), «distruggere» (*ἀπόλλυμι*: 21,41; 22,7), «parabole» (*παραβολαί*: 21,45; 22,1).

¹ Gesù riprese a parlare loro con parabole e disse:
 – ² Il regno dei cieli è simile a un re, che fece una festa di nozze per suo figlio. ³Egli mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze, ma questi non volevano venire. ⁴Mandò di nuovo altri servi con quest'ordine: «Dite agli invitati: Ecco, ho preparato il mio pranzo; i miei buoi e gli animali ingrassati sono già uccisi e tutto è pronto; venite alle nozze!». ⁵Ma quelli non se ne curarono e andarono chi al proprio campo, chi ai propri affari; ⁶altri poi presero i suoi servi, li insultarono e li uccisero. ⁷Allora il re si indignò: mandò le sue truppe, fece uccidere quegli assassini e diede alle fiamme la loro città. ⁸Poi disse ai suoi servi: «La festa di nozze è pronta, ma gli invitati non erano degni; ⁹andate ora ai crocicchi delle strade e tutti quelli che troverete, chiamateli alle nozze». ¹⁰Usciti per le strade, quei servi radunarono tutti quelli che trovarono, cattivi e buoni, e la sala delle nozze si riempì di commensali. ¹¹Il re entrò per vedere i commensali e li scorse un uomo che non indossava l'abito nuziale. ¹²Gli disse: «Amico, come mai sei entrato qui senza l'abito nuziale?». Quello ammutolì. ¹³Allora il re ordinò ai servi: «Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti». ¹⁴Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti.

È ovvio che questa terza parabola presenta una difficoltà radicale: è davvero una parabola “gesuanica” questa che racconta dapprima di una chiamata totalmente gratuita e, di seguito, presenta una inappellabile condanna per colui che è entrato al banchetto senza l'abito nuziale? Ma che è mai questa veste nuziale? Non si cadrebbe forse in allegoresi se ci si impegnasse a dare subito un'interpretazione a tale veste nuziale?

Comunque si interpreti, siamo davanti a un *climax* della teologia mattea. Si noti, tra l'altro, che l'enfasi di tutta la parabola sta proprio sulla dignità dell'abito nuziale. Nella chiesa infatti, convocazione libera senza differenza di sesso, di nazione, di razza..., tutti sono indistintamente chiamati a partecipare alla gioia del regno, ma non ci si deve dimenticare che nessuno nella comunità cristiana *possiede* già la salvezza del Regno. Appartenere alla chiesa non genera alcun diritto, ma richiama ogni volta a un dovere, quello di essere «chiesa di Gesù», al suo servizio. Il giudizio contro coloro che, pur appartenendo a Israele, sono stati tuttavia esclusi da Israele, non deve far montare

in superbia le Genti che hanno visto il rifiuto di buona parte di Israele precederli. Ciò che fu vero per Israele, rimane vero ancora anche per la Chiesa: l'invito non significa la sicumera di essere salvati. Coloro che formano la comunità dei discepoli devono mostrare *con le loro opere e la loro vita* che cosa significhi essere testimoni per altri.

Ciò era vero per Israele al tempo di Gesù, come è vero oggi per la Chiesa: «molti sono gli invitati, ma pochi sono gli eletti». Dopo questa parabola, Mt 23 e Mt 24-25 continueranno questo pensiero matteoano: si tratta di un giudizio già manifesto che nello stesso tempo è giudizio di Israele e ammonimento per i discepoli che credono in Gesù. Del resto, nella condizione attuale, anche il discepolo di Gesù non può ancora conoscere Dio per quello che Egli è (1 Gv 3,2).

La parabola non offre quindi un'immagine di Dio crudele e pagana, in una parola *anticristiana*. Piuttosto va chiesto a Matteo se il concetto di "giudizio" superi per lui la promessa di salvezza. La risposta sarebbe assolutamente negativa, anche perché la parabola non presenta alcun elemento di allegorizzazione cristologica: il Figlio alle cui nozze tutti sono invitati non è mai presente nella parabola. Al contrario, la necessità sta nel predicare quel Dio-con-noi che si mostra da una parte nell'invito di tutti i popoli al banchetto della salvezza e, dall'altra, nella richiesta di vivere di conseguenza l'accoglienza del Vangelo con atteggiamenti degni di una vita *evangelica*.

Da questo che sto dicendo, si può dedurre anche l'estrema libertà della comunità primitiva per *fare memoria* delle parole di Gesù: avendo compreso quale fosse il senso della chiamata di Gesù rivolta al solo Israele, non era difficile leggere oltre quell'angusto orizzonte e trovare la soluzione ai nuovi problemi che venivano ponendosi fuori della terra di Israele con una creatività fedele, ma non imbalsamata alla parola di Gesù. «*Riscrivere*» la Scrittura è un compito affidato alla viva creatività di tutti i credenti di ogni tempo, sino a poter affermare che una fedeltà chiusa a questa "potenza in cambiamento" non è una fedeltà biblica.

L'abito nuziale che dunque è necessario per la vita della chiesa perché si possa essere ammessi alla convocazione di tutti al banchetto nuziale per il Figlio non è se non la *risposta di fede* (con tutto quanto esso comporta anche nelle *opere* suscitate dalla fede). Se manca tale risposta, non è possibile entrare nella festa nuziale, nonostante vi sia una chiamata universale alla salvezza. In altri termini, la veste nuziale della parabola vorrebbe essere un rimando analogo a quel peccato imperdonabile di «bestemmia contro lo Spirito santo» di cui parlano Marco e Luca (cf Mc 3,29; Lc 12,10): tutto, infatti, può essere perdonato, eccetto il rifiuto di accogliere il perdono, perché il Dio di Gesù rispetta la decisione della libertà e non la vuole assolutamente umiliare.

PER LA NOSTRA VITA

I. Riprese a parlare in parabole...

[Il linguaggio parabolico è] inadeguato, perché desunto dal vissuto quotidiano, eppure pretende di esprimere qualcosa di ulteriore e di più profondo. Nello stesso tempo è un linguaggio aperto, capace certo non di esprimere il Regno ma di alludervi: perché se è vero che il Regno non si identifica con la nostra storia, rimane altrettanto vero che ha un'intrinseca relazione con essa. Ed è un linguaggio che costringe a pensare: non definisce, non è un traguardo riposante, ma allude, provoca, invita ad andare oltre l'ovvio, rende pensosi. La parabola è un racconto che lascia intatto il mistero del Re-

gno, mostrandone però, con forza, l'impatto con l'esistenza dell'uomo; fa pensare, inquietare e interrogare.

Da qui deriva l'ambivalenza delle parabole: esse sono luminose e oscure, svelano e nascondono. Richiedono uno sforzo di interpretazione e di decisione. Lasciano trasparire il mistero di Dio a chi ha occhi penetranti e cuore pronto: rimangono oscure per chi è distratto e ha cuore appesantito.⁵

2. Nel suo parlare in parabole Gesù non assume semplicemente la figura del sapiente, ma quella del rivelatore. Sapiente perché si riferisce all'esperienza dell'uomo per aprire un cammino verso Dio. Rivelatore perché parla di un Dio che non deduce dall'esperienza dell'uomo, bensì da una conoscenza propria, immediata.

In tal senso, la parabola non è solo dialogo, ma anche una forma particolare di annuncio. In rapporto a quest'ultimo la parabola ha la funzione di spianargli la via rimuovendo pregiudizi e ostacoli, e insieme di suggerire il "punto di vista" da adottare, o il diverso piano in cui collocarsi, per poter intuire che la novità evangelica, così sconcertante, ha una sua logica interna, una propria coerenza, persino una sua "ovvietà".⁶

3. Gesù sceglie di parlare in parabole dopo aver incontrato reazioni negative alla sua predicazione. [...]

Quando avverrà questo "Regno"? Perché dover aspettare tanto a lungo? Perché tanta modestia nell'impresa? E come mai spiegare l'opposizione delle autorità, il rifiuto e l'indifferenza di molti, lo scoraggiamento di altri? Per rispondere a queste domande e a queste obiezioni Gesù racconta le parabole. [...] Non si tratta della prima presentazione del messaggio evangelico, quanto di una seconda tappa nella quale Gesù giustifica la sua predicazione e la sua "strategia".⁷

4. Le persone importanti o troppo impegnate si defilano appena vengono invitate al banchetto. Allora il padrone di casa chiama coloro che vivono lungo le strade, dietro le siepi, i mendicanti e gli infermi. A un'unica condizione: che indossino un abito di festa, che rivestano il cuore e il volto di entusiasmo e di gratitudine davanti a quella grande gioia immeritata. Gesù torna alle origini, al cuore della Legge: all'amore creatore. I suoi richiami – il cristianesimo è stato definito per sua stessa essenza come una "religione di richiamo" non determinano nuove leggi, ma sono vita, forza, ispirazione, apertura verso lo Spirito. Si obbedisce alla Legge e la si relativizza nel medesimo tempo. Tutto viene sottoposto all'unica realtà che in definitiva riconosca il Vangelo: la persona e la comunione delle persone. La grazia, che è la gratuità stessa, non si misura. [...] Il dono di Dio, che è Dio stesso, non si monetizza.⁸

5. Il banchetto per il figlio del re.

Dono l'invito divino,

Puro dono, l'invito, da sempre. (cf *Lettura*)

⁵ B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche* (Sestante 3), Vita e Pensiero, Milano 1992, ⁴1998, p. 8.

⁶ B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, p. 11.

⁷ J.L. SKA, *Cose nuove e cose antiche* (Mt 13,52) (LPB 22), EDB, Bologna 2004, p. 124.

⁸ O. CLÉMENT, *Memorie di speranza*, intervista con J.C. NOYER, Traduzione di N. RASCHI (Già e Non Ancora 430), Jaca Book, Milano 2006, pp. 36-37.

Rifiuto, incomprensione e sordità.

Nuovo invito al banchetto per il Figlio.

Nella sala, partecipi, ma non in qualsiasi modo.

La veste dell'autenticità, dell'accoglienza della gratuità e della pazienza di Dio, per noi.

Dono è il tempo dell'invito, e la veste.

Di un dono non si dice: lo accoglierò domani.

Il tempo e il dono. L'invito è aperto a tutti.

L'invito e la veste.

Dono.

La veste nuziale è tessuta dalla conversione, dalla vigilanza, dall'accoglienza dell'invito.

È la nostra vita, è la fede donata. Senza contabilità, senza misura.

Grazia e trasformazione.

Questo invito chiede veste nuziale, capacità di esprimere di quale pane è sfamata la nostra vita; se quella delle preoccupazioni per cose penultime, o quella cangiante di chi è proteso a lasciarsi rinnovare, "lavare".

Attesa e laboriosità, invito alla festa
al Banchetto-Cena, nei giorni che viviamo,
per imparare a nutrirci di questo inaudito dono,
fino a quello che divideremo,
quando Lui busserà alla nostra porta, per entrare e cenare con noi (cf Ap 3,20).⁹

6. La misericordia è "prima", perché non dipende da me: per questo, la speranza non delude.

Fossi io a misurare la fedeltà e l'amore di Dio, sarei presto alla disperazione: il volto di Dio cambierebbe ogni volta, sarebbe aperto o corrucciato secondo che io operi il bene o faccia il male.

Invece il volto di Dio è apparso una volta per tutte, nel volto di Cristo, come salvezza. Il mio Dio è un mistero, ma non è ambiguo. [...] Dio non cambierà le carte in tavola all'ultimo momento, per quanto dipende da Lui. Così il mio tesoro è in Lui: tutto il resto non propriamente tesoro dell'uomo. È la speranza che mi rende libero.¹⁰

7. I cristiani migliori, i più autentici e vivi, non si collocano necessariamente e neppure generalmente, tra i sapienti o tra le persone più abili. Né tra gli intellettuali, né tra gli uomini politici, né tra i detentori del potere o della ricchezza. [...] Di conseguenza la loro voce si fa sentire raramente nei crocicchi delle strade o sulla stampa, i loro atti non hanno, d'ordinario, risonanza e non tengono occupata la gente. La loro vita è nascosta agli occhi del mondo. Sono nondimeno questi uomini, più di tutti gli altri, a far sì che la nostra terra non sia un inferno. Ora, la maggior parte di essi non si

⁹ F. CECCHETTO, *Testo inedito*.

¹⁰ G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 5), Glossa, Milano 1992, pp. 176-177.

chiede affatto, anche ai nostri giorni, se la propria fede sia “adattata” o “efficace”. A loro basta viverne, vivere di essa come della realtà stessa. [...]

Si cercano profeti. Che curiosi profeti, se esistono, quelli di cui voi rivendicate i diritti, e ai quali vorreste quasi fosse conferito uno statuto legale, un riconoscimento pubblico, una patente! Mai ci furono tali profeti, se non falsi. Non temete di favorire una tale specie. Non pensate che essa proliferi già abbastanza?...! Quando sorgono dei veri profeti, le protezioni previste non le potete impiegare. Sappiate che sono degli uomini banditi, calunniati, umiliati; degli uomini che vengono accusati. [...] Sappiate che questi uomini mettono contro di sé il mondo intero, resistendo alle passioni popolari come ai capricci dei grandi, predicando delle verità inopportune, non dicendo agli uomini ciò che desiderano sentirsi dire, andando da soli contro corrente, disprezzando le idee che ci inebriano. [...] Voi stessi, se li incontraste, non capireste in un primo momento il loro linguaggio; sareste tentati di odiarli, o di guardarli dall’alto in basso, o di ritenerli fuori tempo; oppure li riterreste al servizio dei vostri avversari, o li accusereste di fare stupidamente il loro gioco. A meno che, più semplicemente, vi riesca troppo difficile accorgervi di loro. [...]

E se voi stessi un giorno ritenete di aver udito l’appello che rende profeti, sappiate che il pungolo sarà duro. Sappiate che quando, nonostante ogni vostra resistenza, sarete vinti, dovrete fare penitenza in sacco e cenere, dovrete morire ai vostri occhi, alle vostre concezioni abituali, poi agguerrirvi contro tutte le umiliazioni, a cominciare dal disprezzo dei vostri più cari e dalla fuga dei vostri amici.¹¹

8. L’intruso si introduce di forza, con la sorpresa o con l’astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere stato invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d’ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell’attesa e dell’accoglienza, non è più l’intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile.

Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di “naturalizzarsi” semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un’intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell’intimità.

Accogliere lo straniero dev’essere anche provare la sua intrusione. Anche se per lo più non lo si vuole ammettere: il motivo dell’intruso è esso stesso un’intrusione nella nostra correttezza morale. Eppure è indissociabile dalla verità dello straniero. Questa correttezza morale presuppone che si riceva lo straniero annullando sulla soglia la sua estraneità: pretende quindi che non lo si sia affatto ricevuto. Ma lo straniero insiste e fa intrusione. È proprio questo che non è facile accettare e neppure forse concepire.¹²

9. (*M.me Gervaise, «Quaderno per la festa d’Ognissanti e per il giorno dei Morti della XIII serie»*)

¹¹ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, ²1989, pp. 106-107.

¹² J.L. NANCY, *L’intruso*, a cura di V. PIAZZA (Tessere), Cronopio, Napoli 2000, pp. 11-12.

Gesù Cristo, bambina, non è venuto per dirci frivolezze,
Capisci, non ha fatto il viaggio di venire sulla terra [...] per venire a contarci indovinelli
E barzellette.

... e Gesù non ci ha neanche dato delle parole morte
Che noi dobbiamo chiudere in piccole scatole
(O in grandi.)
E che dobbiamo conservare in olio rancido
Come le mummie d'Egitto.
Gesù Cristo, bambina, non ci ha dato delle conserve di parole
Da conservare,
Ma ci ha dato delle parole vive
Da nutrire.
Io sono la via, la verità e la vita.
Le parole di vita, le parole vive non si possono conservare che vive.
Nutrite vive,
Nutrite, portate, scaldate, calde in un cuore vivo...
Come Gesù ha preso, è stato costretto a prendere corpo, a rivestire la carne
Per pronunciare queste parole (carnali) e per farle intendere,
Per poterle pronunciare,
Così noi, ugualmente noi, a imitazione di Gesù,
Così noi, che siamo carne, dobbiamo approfittarne, [...]
Dobbiamo nutrire, abbiamo da nutrire nel nostro cuore,
Con la nostra carne e col nostro sangue,
Col nostro cuore,
Le Parole carnali,
Le Parole eterne, temporalmente, carnalmente pronunciate. [...]
È a noi, infermi, che è stato dato,
È da noi che dipende, infermi e carnali,...
di assicurare (è incredibile) di assicurare alle parole eterne
Inoltre come una seconda eternità, ...
Un'eternità terrena.¹³

¹³ CH. PÉGUY, *I misteri: Giovanna d'Arco, La seconda virtù, I santi innocenti*, Traduzione di M. CASSOLA, Con una presentazione di G. BOGLIOLO (Jaca Letteraria 19), Jaca Book, Milano 1978, ²1984, pp. 209-212.