

# Letture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## UNDICESIMA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Una stupenda pagina del Libretto di Elia, le esortazioni della Lettera ai Romani per imparare le condizioni concrete del vero amore, una parabola tra le più note del Vangelo di Luca è quanto ci propone la Parola di Dio di questa domenica. La difficoltà maggiore sta nel fatto che siamo in pieno mese di agosto e forse pochi di noi sono nelle condizioni favorevoli per accogliere le tanto decisive provocazioni che le letture bibliche offrono alle nostre comunità questa domenica.

Superata questa pur sempre reale difficoltà, l'esito della predicazione potrà essere davvero sorprendente, se ci lasciamo prendere dal ricco contenuto di queste pagine bibliche. Del resto, non abbiamo forse appreso nel vangelo della scorsa domenica che «l'impossibile per gli umani può diventare il possibile di Dio» (cf Lc 18,27)?

LETTURA: 1 Re 21,1-19

La storiografia deuteronomista ha raccolto nella propria narrazione molte *pièce* di grande valore della tradizione letteraria e orale precedente. Tra queste, eccelle il «Libretto di Elia» (1 Re 17-19; 21; 2 Re 1,1-17a; 2,1-18), il cui *genere letterario* va identificato nella descrizione di un itinerario spirituale, quasi una *regola* monastica in forma narrativa. Elia, il protagonista, è una figura strana. Compare all'improvviso in 1 Re 17. Senza altra preparazione o introduzione, il racconto inizia *ex abrupto*: «*Elia, il Tisbita, da Tisbe di Gala'ad, disse ad Ahab...*». Non vi è altra presentazione del personaggio. E come era apparso in modo inatteso, così misteriosamente scompare: il suo rapimento (il verbo usato è *lāqah*) verso il cielo fa venire alla memoria solo la leggendaria figura di Enoc (Gn 5,24). Eppure Elia diventerà in seguito una figura di grande peso per la rilettura della tradizione profetica. L'ultimo dei profeti, Malachia, nell'ultimo oracolo annuncia l'intervento di Elia e non di Mosè, in un contesto che vuole richiamare sia la conclusione della *Tôrâ* sia l'intera raccolta profetica che si sta chiudendo appunto con queste parole (3,22-24):

<sup>22</sup>Tenete a mente la legge del mio servo Mosè,  
al quale ordinai sull'Oreb precetti e norme per tutto Israele.

<sup>23</sup>Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga  
il giorno grande e terribile di JHWH:

<sup>24</sup>egli convertirà il cuore dei padri verso i figli  
e il cuore dei figli verso i padri,  
perché io, venendo, non colpisca la terra con lo sterminio.

Ad Elia sono dedicati una serie di racconti che fanno apparentemente problema: incongruenze o doppioni, inesattezze o salti logici, che non sembrano tenere conto di quanto si è detto in precedenza o di quanto viene riferito nel seguito del racconto. A dire il vero, sono incoerenze che non colpiscono più di tanto, perché tutto l'insieme sembra composto da una serie slegata di aneddoti, di leggende, di racconti popolari,

che appaiono comunque avulsi dalla cornice ideologica della storiografia deuteronomista in cui si trovano inseriti. Se questo giudizio va bene per i racconti che si riferiscono a Eliseo, non soddisfa per Elia. Ci sono altri indizi che spingono in direzione opposta, come il fatto che la qualità letteraria del libretto è di altissimo profilo, con racconti sempre stilati con arte narrativa raffinata (cf ad es., la sfida del Carmelo in 1 Re 18).

Inoltre, proprio l'inizio e la fine del libretto sono intriganti: due racconti che potrebbero essere giudicati come leggenda, ma che potrebbero anche essere considerati come l'abilità di un narratore che presenta il suo protagonista in un alone di mistero. In entrambi i racconti di apertura e di chiusura, Elia si trova presso il Giordano: nel *wadi* Kerit, a est del Giordano, all'inizio e nel fiume Giordano alla fine.

Per non parlare poi della scena centrale del libretto. Essa avviene «nella caverna» presso l'Oreb e appare il momento cruciale della conversione di Elia: da orgoglioso militante di un «Dio degli eserciti», con l'esperienza di quel *qôl d'māmâ daqqâ* «voce di silenzio svuotato» (1 Re 19,12), Elia diviene un umile servitore della parola di JHWH, totalmente immedesimato con essa, sino all'estasi finale.

Non è questo il luogo per presentare tutta la ricchezza del libretto di Elia. Mi accontento di illustrare la trama complessiva dell'itinerario, per collocare adeguatamente il racconto proposto come lettura nella liturgia di questa domenica:

PRIMO TEMPO:	
	<b>L'eroe di JHWH</b>
1 <sup>a</sup> parte (lunga)	1) presso il torrente Kerit: Elia decreta la siccità e ne rimane vittima (1 Re 17,1-7) 2) a Sarepta di Sidone: presso la vedova (1 Re 17,8-24) 3) sul monte Carmelo: confronto con i profeti di Ba'al e fine della siccità (1 Re 18)
2 <sup>a</sup> parte (breve)	<b>Crisi ed esperienza mistica</b>
	4) la fuga a Bersabea, il deserto e l'esperienza del <i>qôl d'māmâ daqqâ</i> (1 Re 19,1-18)
SECONDO TEMPO:	
	<b>Ritiro sul monte</b>
3 <sup>a</sup> parte (lunga)	1) La scelta del discepolo (1 Re 19,19-21) 2) La denuncia di Ahab e Gezabele per la vigna di Nabot (1 Re 21) 3) Sul monte: contro Acazia, figlio di Ahab, e i capi di cinquanta (2 Re 1,2-17a)
4 <sup>a</sup> parte (breve)	<b>Verso l'illuminazione finale</b>
	4) La discesa al Giordano e il rapimento al cielo (2 Re 2,1-14)

**Epilogo:** il corpo di Elia (2 Re 2,15-18)

Il racconto della vigna di Nabot si colloca dunque nella seconda parte dell'itinerario di Elia. In effetti, si vedrà in questa pagina come Elia sia del tutto trasparente alla parola che JHWH gli comunica, tanto che il narratore passerà direttamente dall'evento della parola comunicata a Elia alla reazione di Ahab. Allo storico deuteronomista fa

certo difficoltà aver preso come personaggio di conversione proprio Aḥab, da lui considerato il peggiore dei re di Samaria. Davanti a tale scelta, non poteva non intervenire per smussare almeno due punti che non potevano quadrare con la sua ideologia storica: 1) Aḥab cambia vita per una parola ricevuta da JHWH tramite il profeta; 2) in qualche modo è risparmiata a lui la retribuzione di JHWH per tutto il male commesso; se il castigo non si abbatte su di lui, certamente si deve abbattere nella vita di suo figlio.

<sup>1</sup> Dopo questi fatti,<sup>a</sup> dal momento che Nabot di Izreel aveva una vigna<sup>b</sup> attigua al palazzo di Aḥab, re di Samaria, <sup>2</sup> Aḥab disse a Nabot:

– Dammi la tua vigna, perché divenga per me un giardino verdeggiante, visto che è vicina al mio palazzo. In cambio, ti darò una vigna migliore o, se preferisci, ti darò il denaro corrispondente.

<sup>3</sup> Ma Nabot rispose ad Aḥab:

– Maledetto io sia da JHWH se dovessi cederti l’eredità dei miei padri!

<sup>4</sup> Aḥab rientrò a casa amareggiato e sdegnato a causa della risposta che Nabot di Izreel gli aveva dato, poiché aveva detto: « Non ti darò l’eredità dei miei padri ». Si gettò sul suo letto, volse la faccia da un lato e non prese cibo. <sup>5</sup> Gezabele, sua moglie, andò da lui e gli chiese:

– Perché il tuo animo è così abbattuto e non vuoi prendere cibo?

<sup>6</sup> Le rispose:

– Ho parlato a Nabot di Izreel dicendogli: “Dammi la tua vigna per denaro o, se preferisci, ti darò un’altra vigna in cambio”, ma egli mi ha risposto: “Non ti darò la mia vigna”.

<sup>7</sup> Allora Gezabele sua moglie gli disse:

– Sei tu che eserciti il potere su Israele! Lèvati, prendi cibo e sta’ allegro di cuore; io stessa ti darò la vigna di Nabot di Izreel.

<sup>8</sup> Scrisse delle lettere in nome di Aḥab, le sigillò con il sigillo reale e le spedì agli anziani e ai notabili che abitavano con Nabot. <sup>9</sup> Così stava scritto nelle lettere: «Bandite un digiuno e fate sedere Nabot davanti al popolo. <sup>10</sup> Ponetegli di fronte due uomini perversi che lo accusino dicendo: “Tu hai maledetto Dio e il re!”. Poi conducetelo fuori, lapidatelo e così muoia».

<sup>11</sup> Gli uomini della città di Nabot, gli anziani e i notabili fecero come Gezabele aveva loro ordinato, secondo quanto stava scritto nelle lettere che essa aveva loro inviato. <sup>12</sup> Bandirono un digiuno e fecero sedere Nabot davanti al popolo. <sup>13</sup> Giunsero quindi i due uomini perversi, che si sedettero di fronte a lui e l’accusarono dicendo:

– Nabot ha maledetto Dio e il re!

Lo condussero fuori della città, lo lapidarono e morì. <sup>14</sup> Poi mandarono a dire a Gezabele: « Nabot è stato lapidato ed è morto! ».

<sup>a</sup> Il codice B (Vaticano) dei LXX non ha questo *incipit* e comincia con il semplice καί «e», forse preferibile per lasciare come inizio il più solenne «Ora, Nabot aveva una vigna...».

<sup>b</sup> Il TM aggiunge al nome di Nabot ᾿āšer bʾizreʾel «che era in Izreel», localizzando la “vigna” presso la città di Izreel, dove il re di Samaria aveva il suo palazzo invernale. Tuttavia la specificazione manca nei LXX, e possiamo ritenere che sia migliore la tradizione testuale attestata dall’antica versione greca.

<sup>15</sup> Quando Gezabele seppe che Nabot era stato lapidato ed era morto, disse ad Aḥab:

– Va' a prendere possesso di quella vigna che Nabot di Izreel rifiutò di darti per denaro; Nabot infatti non è più vivo, ma è morto.

<sup>16</sup> Udendo che Nabot era morto, Aḥab si levò per scendere alla vigna di Nabot di Izreel e appropriarsene.

<sup>17</sup> Allora avvenne la parola di JHWH per Elia il tisbita:

– <sup>18</sup> Lèvati e scendi incontro ad Aḥab, re di Israele, in Samaria. Ecco, egli si trova nella vigna di Nabot, dov'è disceso per appropriarsela. <sup>19</sup> Gli dirai: “Così ha detto JHWH: Tu hai ucciso e, per di più, hai usurpato!” . Poi soggiungerai: “Così ha detto JHWH: Nel medesimo luogo in cui i cani hanno leccato il sangue di Nabot, lecheranno anche il tuo sangue”.

<sup>20</sup> *Aḥab rispose ad Elia:*

– *Mi hai dunque colto in flagrante, o mio nemico?*

*Elia rispose:*

– *Sì, perché ti sei prestato a fare ciò che è male agli occhi di JHWH. <sup>21</sup> Ecco, io farò venire su di te la sventura e ti spazzerò via; reciderò via da Aḥab ogni maschio, schiavo o libero in Israele. <sup>22</sup> Tratterò la tua casa come quella di Geroboamo, figlio di Nabat, e come quella di Ba'asa, figlio di Achia, a causa dell'ira che hai suscitato in me, inducendo Israele a peccare. <sup>23</sup> Anche riguardo a Gezabele JHWH parla in questi termini: “I cani divoreranno Gezabele nel campo di Izreel”. <sup>24</sup> Della famiglia di Aḥab chiunque morirà in città lo divoreranno i cani; chiunque morirà in campagna lo mangeranno gli uccelli del cielo.*

<sup>25</sup> *Per la verità non ci fu nessuno che, alla pari di Aḥab, si prestò a fare ciò che è male agli occhi di JHWH, perché sua moglie Gezabele lo aveva sedotto. <sup>26</sup> Egli agì in modo abominevole, andando dietro agli idoli come avevano fatto gli Amorrei che JHWH aveva cacciato davanti ai figli d'Israele.*

<sup>27</sup> *Quando Aḥab udì queste parole, si stracciò le vesti, rivestì il suo corpo di sacco, digiunò, si coricò con il sacco e si mise a camminare dimesso. <sup>28</sup> Allora avvenne la parola di JHWH<sup>c</sup> per Elia il tisbita:*

– <sup>29</sup> *Hai visto come Aḥab si è umiliato al mio cospetto? Dal momento che egli si è umiliato al mio cospetto, io non farò venire il male durante la sua vita; solo al tempo di suo figlio farò venire il male sulla sua casa.*

La vigna (*kerem*) è davvero quell’“oscuro oggetto del desiderio” che muove tutto il racconto: è messo subito in evidenza all’inizio (*kerem hājā l'nābôt hajjizī<sup>c</sup> ēlī* «Nabot di Izreel aveva una vigna») e il vocabolo è ripetuto in modo significativo per 10 volte lungo il racconto (cf vv. 1. 2 [2×]. 6 [3×]. 7. 15. 16. 18). Attorno a questa vigna, il narratore offre una sequenza dinamica, in cui Elia compare soltanto ad azione compiuta, e non come protagonista, anzi quasi scompare dietro la parola di JHWH da lui pronunciata. Il *punto di vista*, da cui il narratore segue l'intera azione, non è dunque Elia, ben-

<sup>c</sup> Forse, anche la parte finale del v. 28 è migliore nell'attestazione dei LXX: *ἐν χειρὶ δούλου αὐτοῦ Ηλείου περὶ Αχααβ καὶ εἶπεν κύριος* «per mano del suo servo Elia a riguardo di Aḥab e disse il Signore».

si Aḥab. È una conferma del nuovo ruolo di Elia, dopo l'esperienza dell'Horeb (1 Re 19,9-13).

L'entrata in scena dei diversi personaggi è un criterio utile per organizzare il racconto abbastanza ampio. I vv. 1-3, dopo la composizione di luogo del v. 1, vedono in scena Aḥab e Nabot. Aḥab fa la sua proposta, corretta ma pragmatica. Nabot la rifiuta, per motivazioni religiose: la vigna è per Nabot l'«eredità dei padri» (*nahālat 'ābôt*).

Aḥab rientra in casa «amareggiato e sdegnato» e Gezabele va da lui. L'incontro dei due (vv. 4-7) mette in luce la spietata lucidità – potremmo chiamarla anacronisticamente la “ragion di stato” – con cui Gezabele giudica la situazione. Si veda il v. 7a: «Tu eserciti ora il regno (o il potere) su Israele!».

Dal v. 8 rimane solo Gezabele a condurre avanti l'azione: ella organizza l'assassinio di Nabot per mezzo di lettere sigillate con il sigillo del re e inviate agli anziani e ai capi della città di Nabot (vv. 8-10). Questi obbediscono ciecamente e organizzano il misfatto secondo gli ordini ricevuti per lettera (vv. 11-13). La scena si chiude con un cenno di risposta a Gezabele, che per la terza volta (ordine – esecuzione – notizia) ricorda: «Nabot è stato lapidato ed è morto».

La scena si sposta a registrare le reazioni di Gezabele e di Aḥab (vv. 15-16). La medesima costruzione e lo stesso verbo (*kišmō<sup>ac</sup>*) sono il tramite della notizia: per la quarta volta si ricorda che «Nabot è stato lapidato ed è morto» e per due altre volte si ripete che «Nabot è morto». Il “desiderio” di Aḥab sembra possa adempiersi grazie alla cinica scaltrezza di Gezabele.

A questo punto (v. 17) entra in scena Elia, o meglio la parola di JHWH per mezzo di Elia. Il narratore fa parlare Elia con Aḥab proprio nel momento in cui sta narrando l'evento della parola, senza soluzione di continuità: è un espediente narrativo molto raffinato, che esprime l'immedesimazione del profeta con la parola che annuncia. La parola di Elia è quella di JHWH (cf anche l'introduzione delle parole rivolte a Gezabele, nel v. 23): non vi è più lo scollamento notato nei racconti della prima parte (1 Re 17-18). Elia s'incontra soltanto con Aḥab, benché vi sia anche una parola di JHWH per Gezabele, che, tuttavia, rimane sempre dietro le quinte.

La scena è unica (vv. 17-24) e a partire dal v. 21 si sente la rielaborazione dello storico deuteronomista, che – ipoteticamente – ho evidenziato con un carattere più piccolo e con colore blu. Però l'ampliamento dovuto alla mano dtr è presente senza alcun dubbio nei vv. 25-26, che non è difficile considerare una glossa *de trop*. Se infatti per il libretto di Elia Aḥab è il peccatore che si converte, per lo storico dtr rimane soprattutto il peggiore di tutti i re del Regno del Nord, insieme alla moglie Gezabele.

L'ultima scena è introdotta da una nuova reazione di Aḥab all'udire le parole di JHWH (*kišmō<sup>ac</sup>*: v. 27). La contro-reazione di JHWH (vv. 28s) è un evento che avviene solo tra Dio e il suo servo Elia (cf LXX), dal momento che tale parola non è pronunciata davanti ad alcun testimone. Questa finale sottolinea che ormai l'incontro tra JHWH ed Elia avviene nella perfetta sintonia dell'interiorità.

Il racconto ci presenta quindi una struttura narrativa in cui si alternano fatti (o parole) e reazioni dei personaggi. Più precisamente, all'inizio abbiamo un dialogo tra Aḥab e Nabot, e dunque una *parola* (cf vv. 2a. 4a. 6a), cui Aḥab reagisce con il silenzio, mentre Gezabele con una parola imperiosa (v. 7), che fa appello alla “ragion di stato”. In un secondo momento, la parola diventa *scrittura* nelle lettere sigillate, che mandano a esecuzione il piano di Gezabele; Gezabele sembra aver vinto, stando alle reazioni (*šāma<sup>c</sup>*) dei vv. 15s. In un terzo momento, è di nuovo la *parola* di JHWH portata da Elia

ad entrare in azione: essa provoca (cf *šāma*<sup>c</sup>) il pentimento di Aḥab e la contro-reazione di JHWH che perdona. Nel primo momento, è una *parola* a muovere l'azione; nel secondo momento una *scrittura*; nel terzo momento, una nuova *parola*.

- Primo atto:* A. vv. 1-3: il fatto (parola)  
 B. vv. 4-7: reazione di Aḥab e Gezabele
- Secondo atto:* A. vv. 8-14: il fatto (scrittura ed esecuzione)  
 B. vv. 15-16: reazione di Aḥab e Gezabele
- Terzo momento:* A. vv. 17-24: il fatto (parola di JHWH)  
 ↳ dal v. 21 in poi aggiunte dtr; senz'altro i vv. 25-26  
 B. vv. 27-29a: reazione di Aḥab e controreazione di JHWH  
 ↳ il v. 29b è forse aggiunta dtr

Per poter percepire il senso originale del racconto è necessario andare oltre il v. 19, aggiungendovi almeno il v. 20-21a e i vv. 27-29a. Purtroppo la lettura liturgica non riporta questi versetti.

**vv. 1-3:** Tempo e luogo rimangono indeterminati. L'apertura del racconto richiama l'*incipit* di Is 5,1 (*kerem hājā līdīdī* «il mio amato aveva una vigna») e di Ct 8,11 (*kerem hājā lišlōmōh* «Salomone aveva una vigna») e conferisce sin dalle prime battute al racconto una tonalità novellistica. Insieme all'«oggetto del desiderio» sono presentati i due antagonisti, Aḥab e Nabot. La loro caratterizzazione è importante per il racconto: Nabot possiede un *kerem*, che è l'appezzamento di terreno in seguito definito come eredità dei padri (*naḥālat ʿābōt*); Aḥab invece possiede lo *hēkāl*, il palazzo reale, essendo re di Samaria. Il contrasto è «tra il minimo necessario ed il lusso sfrenato».<sup>2</sup>

Aḥab propone a Nabot un passaggio di proprietà, del tutto legittimo: egli vuole acquistare la vigna con denaro o permutarla con un'altra vigna, per trasformarla in un giardino verdeggiante (*gan-jārāq*). In questa proposta, come è stato giustamente fatto osservare, stanno simbolicamente racchiusi due mondi tra loro contrapposti: la vigna dipende, infatti, soprattutto dalle condizioni climatiche del suolo ove si trova, e quindi esprime l'accoglienza del dono gratuito; il giardino invece richiede l'intervento del lavoro umano (in quel clima, soprattutto!) ed esprime quindi il senso di uno spazio umano creato dalla capacità umana. Il mondo della vigna è legato alla sovranità e al dono di Dio; il mondo del giardino è invece legato all'abilità e al lavoro dell'uomo.

Accanto al re e a Nabot, a sostenere i due mondi si schierano Gezabele, da una parte, ed Elia, dall'altra; ma soprattutto, dietro di loro, stanno le due divinità cui questi due personaggi si riferiscono, Ba'al e JHWH.

Il dialogo tra Aḥab e Nabot ha luogo fuori del «palazzo» (cf infatti v. 4) e mette in luce due diverse concezioni della *proprietà*: la visione tradizionale israelitica, contro la visione cananaica. Per Aḥab, anche l'*eredità dei padri* è soggetta alla legge economica del libero scambio: è una «vigna» e va valutata con criteri economici. Per Nabot, invece, si tratta della sua *naḥālā* e così va trattata (cf Nm 36,7): «Nessuna eredità tra gli israeliti potrà passare da una tribù all'altra, ma ciascuno degli Israeliti si terrà vincolato all'eredità

<sup>2</sup> A. ROFÉ, *Storie di profeti; La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*, a cura di P.G. BORBONE (Biblioteca di Storia e Storiografia dei Tempi Biblici 8), Paideia Editrice, Brescia 1991, p. 248. Pagine straordinarie si trovano nel commento di s. Ambrogio a riguardo di questa sproporzione (cf la sezione finale «Per la nostra vita»).

della tribù dei suoi padri». Da qui, si comprende la sua reazione, che chiama in causa JHWH e la sua maledizione (v. 3).

**vv. 4-7:** Aḥab rientra in casa «amareggiato e sdegnato» (*sar w'zā'ēp*). L'abbattimento di Aḥab, che lo porta a una specie di “sciopero della fame”, è ben diverso dalla fredda determinazione di Gezabele: ella, nel nostro racconto, assume i tratti negativi della “donna straniera” della letteratura sapienziale (cf soprattutto Pro 1-9).

Anche la “conversazione d'alcova” tra Gezabele ed Aḥab è tipica di una novella, ma svolge una funzione narrativa importante nel racconto, dal momento che in essa sono interpretate le ragioni dell'azione seguente. La decisione di Nabot supponeva, coerentemente con la visione tradizionale israelitica, che solo JHWH fosse re, mentre il re terreno fosse il suo luogotenente. Gezabele, al contrario, parte dal presupposto che il regno (*m'luḳā*) ovvero il potere appartenesse ad Aḥab e, quindi, con questa visione lontana dall'ideologia regale dello jahwismo (cf la critica di 1 Sam 8) deduce che non ci dovesse essere alcun'altra legge o vincolo al di sopra del re.

L'affermazione di Gezabele è importante anche per leggere unitariamente il racconto di 1 Re 21: è difficile negare che nei vv. 25-26 vi sia un'aggiunta dtr, come è altrettanto difficile negare che nei vv. 20-24 vi sia un linguaggio dtr. Tuttavia qualche cosa dei vv. 20-24 deve essere parte originaria del Libretto di Elia. Il rapporto tra ingiustizia e idolatria è intrinseco alla struttura narrativa del racconto stesso: Gezabele è presentata sin dalle prime battute come la portatrice di una diversa divinità, e *conseguentemente* ha una diversa concezione del potere e della giustizia (cf Sal 82 ed Ez 8).

**vv. 8-14:** L'abilità politica e la scaltrezza di Gezabele sono messe in evidenza dal modo in cui è organizzato l'assassinio di Nabot. La lettera autenticata dal sigillo regale è un ordine efficace: ciò è detto dallo schema narrativo ordine-esecuzione, che, ripetendo l'accaduto due volte, sottolinea l'importanza del frammento narrativo.

La scaltrezza della macchinazione di Gezabele sta nel progettare un falso processo, pensando di far leva sul sentimento popolare, sempre pronto a trovare un “capro espiatorio” su cui addossare le cause delle difficoltà di un certo frangente. Il digiuno bandito per tutta la città – che rimane ancora senza nome, secondo i canoni della novella – è un indizio che si fosse in una qualche situazione particolarmente problematica (analogamente a Gs 7; Giona 1; 1 Sam 7). Alcuni commentatori credono improbabile che Gezabele abbia svelato il suo piano ai notabili della città, e perciò propongono di espungere il v. 10. Ma questa proposta non tiene conto della finzione letteraria del racconto, in cui è più importante lo schema narrativo ordine-esecuzione, che non una cronaca esatta o verosimile di quanto sia effettivamente accaduto.

I due testimoni, necessari per una condanna a morte (cf Nm 35,30; Dt 17,6), sono definiti *b'nê-b'lija'al* (vv. 10 e 13). Il vocabolo *b'lija'al* avrà molto successo, quale personificazione di satana, nel giudaismo, a Qumran e anche nel NT (in greco, come in siriano, per dissimilazione consonantica diviene Βελιαρ; cf 2 Cor 6,15). L'etimologia purtroppo rimane incerta. Ricordiamo solo alcune proposte (cf BK I, 128):

- a) *b'li+ ja'al*(da  $\sqrt{j}l$ ) « senza utilità », quindi « buoni a nulla »;
- b) *b'li+ ja'al*(da  $\sqrt{lh}$ ) « senza giovamento » (cf a);
- c) \* *b'li<sup>ac</sup>* (da  $\sqrt{bl}^c$  III) + affermativo *l* « confusione », quindi « mentitori »;
- d) da  $\sqrt{bl}^c$  I « inghiottitore » (= abisso), quindi *b'nê-b'lija'al* significherebbe « figli della perdita »;

e) *b'nê-b'ljā'al* sarebbe un'espressione analoga al titolo spregiativo akkadico *mār lā manāma* « figli di nessuno (ovvero di m. ignota) »;

f) originariamente un demone, il cui nome sarebbe una storpiatura di *b'l-jm* « Ba'al del mare », come Belzebul sarebbe originariamente la divinità di 'Eqrone, *b'l zbl* « Ba'al principe », storpiato poi in « signore delle mosche » (RGG<sup>3</sup> I, 1025s).

Tra queste proposte, la più suggestiva per il nostro contesto sarebbe la (f), in quanto collega l'atteggiamento menzognero di questi uomini con la loro radice religiosa, in coerenza con quanto abbiamo detto per Gezabele: l'idolatria è la radice di ogni ingiustizia (cf anche la conclusione della prima lettera di Giovanni, 1 Gv 5,21).

Nell'esecuzione del piano, vi è un particolare che non può sfuggire:<sup>3</sup> i due falsi testimoni, invece di rivolgersi direttamente a Nabot con la seconda persona, secondo il comando di Gezabele, parlano di lui davanti al popolo in terza persona; non riescono a guardarlo in faccia mentre pronunciano la loro falsa accusa. Tenere alta la testa di fronte all'interlocutore è un segno chiaro di leale sincerità.

Il capo d'accusa è formulato con un evidente eufemismo: *bērak nābôt 'ēlōhîm wāmelek* equivale a «egli ha benedetto Dio e il re» (cf anche Gb 1,5.11; 2,5.9; Sal 10,3). Non vi sono ragioni narrative per pensare che questa maledizione sia dovuta ad un giuramento (di vendita) non mantenuto da Nabot, oppure sia da considerare il risultato della sua obiezione di coscienza contro la proposta del re. La “maledizione” contro Dio nella Bibbia non è mai espressa con il vocabolo tecnico *'ārar*: su JHWH non vi è possibilità di imporre una volontà umana, la forza “magica” non ha effetto contro di lui. Si dovrebbe quindi tradurre con «bestemmia», più che non «maledire». Comunque sia, essa è severamente condannata:

« Non bestemmierai ( $\sqrt{qll}$ ) Dio e non maledirai ( $\sqrt{r}$ ) il principe del tuo popolo » (Es 22,27).

« Chiunque bestemmierà ( $\sqrt{qll}$ ) il suo Dio, porterà la pena del suo peccato. Chi impreca ( $\sqrt{nqb}$ ) il nome del Signore dovrà essere messo a morte: tutta la comunità lo dovrà lapidare » (Lv 24,15s).

La maledizione contro gli uomini e contro le diverse situazioni sono da interpretare come un'invocazione della giustizia divina, perché è JHWH stesso il garante della loro efficacia. Egli esaudisce la maledizione del povero (Sir 4,6), mentre la maledizione ingiusta non ha alcun effetto (Pro 26,2). È la medesima fiducia nella giustizia di JHWH che sta alla base delle cosiddette “imprecazioni salmiche”.

La confisca come pena legata alla maledizione contro Dio e contro il re non è attestata altrove nella legislazione biblica. Se un uomo fosse morto senza figli né figlie, la sua eredità passava ai parenti più stretti di parte paterna (cf Nm 27,9-11). Sta di fatto che Nabot viene portato fuori dalla città, lapidato e come risultato la sua “vigna” passa nelle mani di Aḥab. I particolari di questo passaggio di proprietà non sono narrati, perché ritenuti non necessari dal nostro narratore per il suo scopo.

**vv. 15-16:** La reazione della casa regnante è in parallelo con la seconda parte del primo momento. Il cerchio narrativo si chiude: il piano di Gezabele ha avuto successo (notabili → regina) e la regina lo annuncia al re (Gezabele → Aḥab). Il narratore non dice esplicitamente come Aḥab sia venuto a conoscenza del modo con cui Gezabele ha conquistato la vigna di Nabot; il lettore quindi non deve usare di tale dato per spiegare quanto segue. Il punto di vista del narratore è molto efficace, in quanto presenta un

<sup>3</sup> A. ROFÉ, *Storie di profeti*, p. 251.



Aḥab soggiogato da sua moglie (cf cap 18). La responsabilità dell'accaduto è in ogni caso anche di Aḥab, in quanto scende (Samaria si trova in alto rispetto alla pianura di Izreel) a prendere possesso della “vigna” (v. 16b). La “ragione di stato”, interpretata alla maniera di Gezabele, ha mostrato i suoi esiti: un disprezzo per i sudditi (Nabot viene fatto assassinare), nessuna considerazione religiosa per la loro *nāḥālā* (Aḥab s'impadronisce della “vigna” con frode) e nessun rispetto della giustizia (i falsi testimoni). «Sei ancora quello della pietra e della fionda, / uomo del mio tempo...» (S. Quasimodo).

**vv. 17-24 (e 25-26):** Il terzo momento è in stretta relazione con i due precedenti. In parallelo al primo momento, è ambientato nella “vigna”, come probabilmente l'incontro tra Aḥab e Nabot (vv. 1-3): Elia si schiera contro il re e prende le difese di Nabot, condividendo con quest'ultimo il suo mondo, sorretto dalla fede jahwista. In antitesi al secondo momento, la parola di JHWH per mezzo di Elia si erge a giudizio contro il comando di Gezabele fatto pervenire per mezzo di lettere scritte ai notabili della città.

Il profeta appare all'improvviso nella vigna a “dare voce” al sangue di Nabot: il sangue innocente versato ha una voce che grida vendetta e invoca giustizia da JHWH (cf Gn 4,10) o dal re stesso (cf Natan contro Davide in 2 Sam 12). Ho già sottolineato l'espedito narrativo che non esplicita l'esecuzione dell'ordine di JHWH: la parola di JHWH che avviene per Elia è immediatamente comunicata ad Aḥab, tanto che Aḥab risponde direttamente a Elia. Ma questo, lungi dall'essere un « punto imbarazzante » (A. Rofé) fa parte del messaggio del libretto di Elia. Per comprenderlo, bisogna allargare l'obiettivo sino a comprendere i capp. 17-18. Se si isola il cap. 21 manca il punto dialettico per capire quanto la narrazione implicitamente lascia al lettore di decifrare. Mentre nei racconti dei capp. 17-18 Elia si faceva promotore di una «parola di JHWH» che in realtà era una «parola di Elia» (cf 1 Re 17,1 e 14), ora – dopo l'esperienza dell'Horeb – Elia è immedesimato con il messaggio che porta.

La parola di JHWH comprende una prima denuncia del “delitto” (v. 19a) e una prima minaccia di “castigo” (v. 19b). Dopo un breve intervento di Aḥab (v. 20a), vi è una seconda denuncia, che esplicita la rilevanza teologica del “delitto” (v. 20b) e la minaccia di “castigo” per Aḥab (vv. 21-22) e per Gezabele (v. 23). Il linguaggio più tipicamente dtr induce a pensare che l'intervento redazionale cominci già con il v. 20b.

Il delitto denunciato nel v. 19a è duplice: assassinio e usurpazione di proprietà. L'allusione alle leggi che poi confluiranno nelle *Dieci Parole* (Dt 5; Es 20) è esplicita. L'uccisione di Nabot è infatti qualificata come un *rāṣaḥ* «uccidere (illegalmente)» (cf Dt 5, 17 = Es 20,13) e l'usurpazione di proprietà è un'attuazione del “desiderio” di cui parla Dt 5,21 ed Es 20,17. Vi è dunque un ruolo per la “legge” nell'itinerario eliano, ma esso è soltanto negativo. Con le parole di Paolo ai Romani, potremmo dire che «per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato» (Rm 3,20). Colui che si pone sulla “via” mistica deve andare oltre.

Il “castigo” minacciato (v. 19b) è costruito con un tipico contrappasso profetico:

<i>bimqôm 'ăšer</i>	<i>lāq' qû</i>	<i>hakk' lābîm</i>	<i>'et-dam nābôt</i>
	<i>jālōqqû</i>	<i>hakk' lābîm</i>	<i>'et-dām'kā gam-'attâ</i>

Pesante è il contenuto, non solo per la minaccia dell'uccisione violenta, ma anche perché la presenza di cani<sup>4</sup> fa supporre che non vi sarebbe stata sepoltura. Ciò, tuttavia, non avverrà per Aḥab, ma solo per Gezabele (2 Re 9,30-37). Aḥab muore in battaglia (1 Re 22,34s), probabilmente a Izreel, ed è sepolto a Samaria (1 Re 22,37s). Il redattore dtr ha sentito il dovere di trovare un espediente per affermare che, ad ogni modo, la parola del Signore si era adempiuta. Ma non dobbiamo dimenticare che la minaccia, anche nel racconto, è solo interlocutoria: essa continua e si definisce nei vv. 20-24.

Di fronte alla minaccia del profeta, Aḥab reagisce ben diversamente da Davide (2 Sam 12,13). Con una battuta, degna delle tragedie più avvincenti, la sua risposta mette in luce il conflitto che si sta consumando nel racconto e i rispettivi schieramenti: Elia, avversario di Aḥab, ha scoperto ciò che doveva rimanere segreto (*ham<sup>š</sup>ātanî 'ōj<sup>š</sup> bî*).

La seconda accusa (v. 20b) e il secondo castigo (vv. 21-24) vanno ascritti probabilmente alla mano dtr:<sup>5</sup> la redazione ha lasciato chiare tracce della sua scrittura (certo, meno chiaramente di quanto appaia nei vv. 25s), mettendo in relazione il nostro racconto con il seguito della sua storia. In ogni modo, la seconda accusa esplicita la rilevanza teologica dell'assassinio di Nabot: quanto è accaduto è male agli occhi di JHWH (*hāra<sup>š</sup> b<sup>š</sup>ēnē JHWH*), è un "vendersi" alla falsa divinità (*hitmakkerkā*), la quale è ispiratrice d'ingiustizia. Non ci fa dunque problema che il peccato ricordato ora sia quello d'idolatria: lo stretto legame tra idolatria e assassinio è già stato messo in evidenza nel racconto. Ma il "giudizio generale" deuteronomista crea una certa tensione nel racconto, perché il punto di vista dtr è diverso da quello del libretto di Elia.

Tale tensione costringe a guardare meglio il rapporto tra "delitto" e "castigo" e, in genere, al tipo di retribuzione messo in atto nel racconto. L'uomo virtuoso (Nabot) è stato condannato con una morte infame, nonostante la sua innocenza, e non viene detto nulla circa la sua riabilitazione dopo la morte. Aḥab, che direttamente (almeno nel racconto) non ha responsabilità, subisce lo stesso castigo di Gezabele. La conclusione è scandalosa: Nabot, Aḥab e Gezabele sono trattati alla stessa maniera, a prescindere dal fatto che abbiano o meno agito con "giustizia".

« Forse quello che l'apologo vuole proporre è proprio un insegnamento sul desiderio, e non sulla giustizia: il punto di partenza di tutta la vicenda è infatti un desiderio di Acab, ed è fondamentale osservare che il narratore ci tiene a sottolinearne il carattere neutro, quasi capriccioso, e comunque né buono né cattivo; siamo quindi invitati a concentrare la nostra attenzione sul *desiderio in sé*. Poi vengono esaminate le disastrose conseguenze di quel desiderio: non potendo essere realizzato, genera dolore; inoltre scatena una serie imprevista di effetti terribili. Il desiderio, anche innocente, appare dunque come una specie di potere che sfugge a chi lo nutre, conducendolo alla rovina; si tratta di una forza per così dire materiale, perché i suoi effetti si trasmettono come un patrimonio genetico alla discendenza (cf 1 Re 21,29). Di fronte a questi pericoli, esiste una via d'uscita: mettere in discussione l'atto stesso del desiderio ». <sup>6</sup>

I vv. 25-26 spezzano chiaramente la trama della narrazione e sono un tentativo di mitigare lo scandalo per il "pentimento" di Aḥab, di cui si parla nella conclusione del

<sup>4</sup> Il cane non era un animale domestico nella tradizione biblica ed era considerato una bestia impura e spregevole (cf, ad es., 1 Sam 17,43; 2 Sam 3,8; Qoh 9,4).

<sup>5</sup> Cf il giudizio di ROFÉ, *Storie di profeti*, p. 254: «Questo brano non è il seguito dei vv. 17-20aba, e non può neppure essere messo in relazione con l'episodio di Nabot».

<sup>6</sup> M. MASSON, *Elia. L'appello del silenzio*, a cura di M.A. COZZI (Lettura Pastorale della Bibbia 25), EDB, Bologna 1993, p. 60.

racconto elianico. Sembrano essere collocati qui proprio per condizionare il lettore. Anche questo elemento mette in luce la tensione tra i due contesti in cui si viene a trovare il cap. 21: il libretto di Elia e la storia dtr. Le finalità delle due opere sono, almeno su questo punto, molto divergenti. Il pentimento di Aḥab è fuori luogo per il dtr, mentre è un elemento nevralgico per il libretto di Elia.

**vv. 27-29:** La conclusione del racconto va compresa nel contesto del libretto di Elia e in dialettica all'intervento dello storico dtr. La reazione finale di Aḥab è simile ad un gesto di lutto ed esprime la sua umiliazione davanti a Dio: Aḥab rinuncia al proprio "desiderio" e si rimette al "desiderio" di Dio. Il riconoscimento e l'accettazione del suo pentimento avviene in segreto, tra Dio ed Elia. È un indizio per cogliere la finalità originaria del racconto: se si vuole essere capaci di governare il "desiderio", bisogna *umiliarsi davanti a Dio*. Si comprende, di conseguenza, quanto la finalità del libretto di Elia abbia potuto trovarsi in disarmonia con la teologia storica dtr, che ha cercato di modificare l'originale messaggio elianico con le aggiunte e la "riscrittura" dei vv. 20ss.

Che il modello della parabola sia proprio Aḥab è infatti il dato sconcertante che fa parte del messaggio del libretto di Elia, anzi forse ne è il centro. Il "buono" non è (soltanto) colui che osserva la legge (= Nabot), ma è (anche) il "peccatore" che – provocato dalla parola di grazia – si lascia cambiare da essa e si umilia davanti a Dio. Possiamo vedere anche in questo un anticipo della "buona notizia" della misericordia, annunciata a partire dalla croce di Gesù? Sarebbe davvero un messaggio "nuovo": ma a queste novità il Libretto di Elia abitua progressivamente il lettore.

In conclusione, riconosciamo una tensione tra due diversi "punti di vista": il narratore del libretto elianico e lo storiografo dtr. Il primo è interessato a mettere in luce il cammino spirituale di un peccatore che si converte e vince il suo "desiderio" umiliandosi davanti a Dio. Il secondo, invece, guarda all'episodio della vigna come a una conferma del principio di "retribuzione": la parola profetica può essere solo dilazionata nel tempo, ma non annullata. La minaccia avrà il suo compimento in 2 Re 9.

SALMO: Sal 5,2-3. 5-7

**℟ Ascolta, Signore, il povero che ti invoca.**

Porgi l'orecchio, Jhwh, alle mie parole:  
intendi il mio lamento.

Sii attento alla voce del mio grido, o mio re e mio Dio,  
perché a te, JHWH, rivolgo la mia preghiera. ℟

Tu non sei un Dio che gode del male,  
non è tuo ospite il malvagio;  
gli stolti non resistono al tuo sguardo. ℟

Tu hai in odio tutti i malfattori,  
tu annienti chi dice menzogna.  
JHWH detesta sanguinari e ingannatori. ℟

EPISTOLA: Rm 12,9-18

La sezione parenetica della Lettera ai Romani, che inizia con Rm 12,1, dopo la solenne introduzione dei vv. 1-2, dedicata al nuovo stile di vivere la dimensione culturale nella vita quotidiana, si allarga all'esortazione di edificare il corpo di Cristo attraverso le relazioni della comunità cristiana (vv. 3-8) e all'amore come stile nella costruzione di tali relazioni (vv. 9-21). Lo sviluppo generale della sezione parenetica, entro cui si colloca anche la pericope che si sta per commentare, è il seguente:

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

Con uno sguardo più attento, si può scorgere nella prima sottosezione una sequenza di paragrafi costruiti con perfetta simmetria:

- a. 12,1-2: il culto derivato dalla Parola
- b. 12,3-8: edificare il corpo di Cristo attraverso relazioni spirituali
- c. 12,9-21: le caratteristiche dell'amore sincero
- c'. 13,1-7: i credenti nei confronti delle autorità civili
- b'. 13,8-10: l'amore come adempimento della Legge
- a'. 13,11-14: la vigilanza del credente

In questa sequenza la posizione della nostra pericope assume un'intonazione molto importante per la simmetria che essa ha con il paragrafo immediatamente seguente, circa il comportamento del credente nei riguardi delle autorità costituite. Costruire l'amore sincero (*ad intra*) e corrette relazioni con le autorità civili (*ad extra*) è in effetti il compito precipuo dell'etica cristiana.

<sup>9</sup> L'amore sia sincero:  
state lontani dal male, attaccatevi al bene,  
<sup>10</sup> siate affezionati vicendevolmente con amore fraterno,  
gareggiate a vicenda nella stima,  
<sup>11</sup> non siate esitanti nello zelo,  
ma infervorati nello spirito,  
servite il Signore,<sup>a</sup>  
<sup>12</sup> lieti nella speranza,  
costanti nella tribolazione,  
perseveranti nella preghiera,  
<sup>13</sup> condividete le necessità dei santi,  
siate zelanti nell'ospitalità.  
<sup>14</sup> Benedite coloro che [vi]<sup>b</sup> perseguitano,

<sup>a</sup> Il testo è quasi certo. Soltanto vi è la variante *καιρῶ* «nel momento favorevole» invece di *κυρίῳ* «il Signore» in D<sup>3</sup>:3 F G it\* Origene e altri manoscritti latini con Cipriano, Ambrosiaster e Girolamo. Omette del tutto la frase *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* il minuscolo 1912.

<sup>b</sup> Il testo è abbastanza incerto. *διώκοντας ὑμᾶς* è attestato da A (*D in altra posizione*), molti minuscoli, la maggioranza dei Bizantini, lezionari, versioni antiche, Origene, Basilio, Crisostomo; Ambrogio, Pelagio, Agostino. Hanno soltanto *διώκοντας*  $\Psi^{40}$  B, i minuscoli 6 424 1739, alcuni manoscritti della Vulgata e Clemente. Omettono la frase *εὐλογεῖτε ... [ὑμᾶς]* (forse per *omoteleuto*) F G, alcuni manoscritti della *Vetus Latina*, Marcione e Origene; Cipriano, Ambrosiaster, Girolamo, Optato, Agostino e Specolo.

benedite e non maledite.

<sup>15</sup> Rallegratevi con quelli che sono nella gioia,  
piangete con quelli che sono nel pianto.

<sup>16</sup> Abbiate il medesimo sentire gli uni verso gli altri,  
non pensando a cose grandi,  
ma accondiscendendo alle umili.  
Non stimatevi intelligenti da voi stessi.

<sup>17</sup> Non ricambiate a nessuno male per male,  
ma abbiate pensieri di bene davanti a tutti gli uomini.

<sup>18</sup> Se è possibile, da parte vostra,  
fate pace con tutti gli uomini.

<sup>19</sup> *Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi,  
ma lasciate fare all'ira divina.*

*Sta scritto infatti:*

*“Spetta a me fare giustizia, io darò a ciascuno il suo”, dice il Signore.*

<sup>20</sup> *Al contrario, “se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare;  
se ha sete, dagli da bere:*

*facendo questo, infatti, accumulerai carboni ardenti sopra il suo capo”.*

<sup>21</sup> *Non lasciarti vincere dal male,  
ma vinci il male con il bene.*

Il breve paragrafo si apre con un invito generale: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος «l'amore sia sincero». Potrebbe essere inteso come il titolo dei due paragrafi seguenti, che si distinguono per forma e sviluppo, o come l'opzione fondamentale che poi viene categorizzata in molteplici aspetti esistenziali.

La prima unità (vv. 9b-13) è una perfetta costruzione simmetrica:

- |    |  |
|----|--|
| A. | <sup>9b</sup> state lontani dal male,<br>attaccatevi al bene,  |
| B  | <sup>10</sup> siate affezionati vicendevolmente con amore fraterno,<br>gareggiate a vicenda nella stima,<br><sup>11</sup> non siate esitanti nello zelo, |
| C  | infervorati nello spirito,<br>servite il Signore,  |
| B' | <sup>12</sup> lieti nella speranza,<br>costanti nella tribolazione,<br>perseveranti nella preghiera,   |
| A' | <sup>13</sup> condividete le necessità dei santi,<br>siate zelanti nell'ospitalità.  |

Tale lista di atteggiamenti che rendono concreto «l'amore sincero» può essere paragonata all'incipit della *Regola della comunità* (o *Manuale di disciplina*) di Qumrān:

<sup>1</sup> Per tutta la comunità e per tutti gli uomini affinché vivano secondo la regola della comunità cercando <sup>2</sup> Dio nei suoi statuti e giudizi e facendo ciò che è bene e retto dinanzi a lui, come <sup>3</sup> ha ordinato per mezzo di Mosè e per mezzo di tutti i suoi servi i profeti; affinché amino <sup>4</sup> quanto egli ha scelto e odino quanto egli ha respinto; affinché si tengano lungi da ogni male <sup>5</sup> e si applichino a tutte le opere buone; affinché praticino <sup>6</sup> sulla terra la verità, la giustizia e il diritto; affinché non vivano più nella ostinazione del loro cuore colpevole e degli occhi adulteri, <sup>7</sup> commettendo ogni male; affinché introducano nel patto di grazia tutti co-

loro che sono volenterosi nell'adempimento degli statuti divini; <sup>8</sup> affinché si uniscano nel consiglio di Dio e camminino davanti a lui nella perfezione di tutte <sup>9</sup> le cose rivelate nei tempi stabiliti delle testimonianze per loro; affinché amino tutti i figli della luce, ognuno <sup>10</sup> secondo il posto che ha nel consiglio di Dio, e odino tutti i figli delle tenebre, secondo la colpevolezza che ha <sup>11</sup> di fronte alla vendetta di Dio (1QS 1,1-11).<sup>9</sup>

Il secondo paragrafo è nei vv. 15-21 (nella liturgia di oggi non si leggono i vv 19-21). Questo paragrafo è invece composto da una sequenza di esortazioni con i verbi disposti a coppie dialettiche (*non così, ma così*), che descrivono gli atteggiamenti portanti per rispondere all'inimicizia, interna ed esterna, che è la rovina della comunità:

- 1) quattro ammonimenti in risposta alla persecuzione (vv. 14-15)
- 2) quattro ammonimenti contro la competizione ostile (v. 16)
- 3) quattro ammonimenti contro la *lex talionis* (vv. 17-19)
- 4) due ammonimenti per la riconciliazione dei nemici (v. 20)

La pagina si chiude con un invito generale in riferimento al bene e al male (v. 21), quasi a mo' di inclusione con il v. 9a:

- in negativo: «non lasciarti vincere dal male»
- in positivo: «ma vinci il male con il bene»

La pagina chiederebbe un commento analitico a ciascun atteggiamento suggerito dall'apostolo, ma questo esorbita dalle mie intenzioni in questa sede (nella predicazione si potrebbero prendere uno o due spunti suggeriti dall'apostolo).

Una notazione generale va però rimarcata: l'apostolo non si ferma all'enunciato generale «l'amore sia sincero», ma sa concretizzare l'opzione fondamentale in vista della costruzione etica dell'*agápe*, suggerendo le possibili concretizzazioni per uno stile di autentico amore "cristiano". E questo è anche il nostro compito di pastori, oggi più che mai!

VANGELO: Lc 16,19-31

La parabola dell'uomo ricco – «sine nomine» – e del povero Lazzaro si colloca in una sezione strategica del vangelo di Luca. Nell'architettura creata dal viaggio di Gesù verso Gerusalemme, la sezione di Lc 15,1 – 17,10 costituisce la chiave di volta, che potrebbe portare come titolo «la vera giustizia».<sup>10</sup> La struttura retorica della sezione mette bene in luce a che cosa miri la redazione lucana:

<p>15,1-32: Accogliere il fratello peccatore che si pente  <i>(Tornato dal lavoro dei campi,  non inorgogliersi di non aver disobbedito ai comandamenti del padre)</i></p> <p style="text-align: right;">AI FARISEI</p>
---

<p>16,1-8: L'amministratore scaltro si procura amici con il danaro:  <b>conta sulla misericordia</b></p> <p style="text-align: right;">AI DISCEPOLI</p>
---

<p>16,9-13: <i>L'idolo del danaro</i></p>
---

<sup>9</sup> «Regola della comunità (1QS)», in *I manoscritti di Qumrān*, a cura di L. MORALDI (Classici delle Religioni. La Religione Ebraica), UTET, Torino 1971, pp. 131-134.

<sup>10</sup> Cf R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica Biblica 7), EDB, Bologna 2003.

AI DISCEPOLI

16,14: I farisei, che erano attaccati al denaro,  
ascoltavano tutte queste cose e si beffavano di lui.

16,15-18: *L'idolo della Legge*

AI FARISEI

16,19-31: Il ricco stolto non si fa amici con il danaro:  
**conta sulla Legge**

AI FARISEI

17,1-10: Perdonare il fratello che si pente  
(*Tornato dal lavoro dei campi,  
non inorgogliarsi di aver fatto tutto quanto era comandato*)

AI DISCEPOLI

La dialettica dei due gruppi di interlocutori, i discepoli e i farisei, dialettica che emerge evidente nella stesura lucana, trascina con sé anche le altre opposizioni teologiche che in essa sono sviluppate, in particolare l'opposizione della Legge e della gratuita misericordia. Vi è però anche una terribile e tragica analogia tra l'idolo del denaro e l'idolo della Legge. La *Tôrâ* è santa, ma quando si perde il Dio della *Tôrâ*, vi è il funesto esito di perdere anche la *Tôrâ* insieme a Dio. Per questa ragione, la parabola dell'uomo ricco e del povero Lazzaro è preceduta da una catena di *loghion* gesuanici, che appaiono semplicemente accostati (Lc 16,15-18). Al contrario, questi versetti vanno letti in parallelo a Lc 16,9-13. Al centro si viene quindi a trovare il v. 14: «Ascoltavano tutto questo i farisei, amici del denaro, e si beffavano di lui». Questo centro chiarisce le altre opposizioni che le due parti parallele evocano: amici  $\neq$  quelli che si beffavano di Gesù, denaro o Mammona ingiusto  $\neq$  Gesù, poco, dimore eterne, il vero, Dio, il Regno. Il significato del centro è dunque chiaro: il Dio della *Tôrâ*, che è lo stesso Dio di Gesù, quel Dio che dona il suo perdono come possibilità gratuita per poter ricominciare a vivere "secondo la grazia", attuando così veramente *tutta* la Legge (cf Rm 81-3):

<sup>15</sup>Egli disse loro: «Voi vi ritenete giusti davanti agli uomini, ma Dio conosce i vostri cuori: ciò che è esaltato fra gli uomini, è cosa detestabile davanti a Dio.

<sup>16</sup>La Legge e i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunziato il Regno di Dio e ognuno si sforza per impadronirsene. <sup>17</sup>È più facile che abbiano fine il cielo e la terra, anziché cada un solo trattino della Legge.

<sup>18</sup>Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio».

<sup>19</sup>C'era un uomo ricco, vestiva di porpora e di bisso e ogni giorno banchettava splendidamente. <sup>20</sup>Un povero, di nome Lazzaro, era stato gettato alla sua porta, coperto di piaghe <sup>21</sup>e bramoso di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco; ma erano i cani che venivano a leccare le sue piaghe. <sup>22</sup>E avvenne che il povero morì e fu portato dagli angeli in grembo ad Abramo. Morì in seguito anche il ricco e fu sepolto. <sup>23</sup>E negli inferi, al-

zati gli occhi, dal momento che era fra tormenti, vede Abramo da lontano e Lazzaro in grembo a lui.

<sup>24</sup> Allora egli gridò:

– Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere la punta del dito nell’acqua e a bagnarmi la lingua, perché soffro terribilmente in questa fiamma.

<sup>25</sup> Ma Abramo rispose:

– Figlio, ricordati che nella vita tu hai ricevuto i tuoi beni e Lazzaro i suoi mali; ora invece, egli è qui consolato e tu sei in mezzo ai tormenti.

<sup>26</sup> Per di più, tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né di lì possono giungere fino a noi.

<sup>27</sup> Ed egli disse:

– Allora, padre, ti prego di mandare Lazzaro a casa di mio padre, <sup>28</sup> perché ho cinque fratelli. Li ammonisca severamente, perché non vengano anch’essi in questo luogo di tormento.

<sup>29</sup> Ma Abramo dice:

– Hanno Mosè e i Profeti; li ascoltino!

<sup>30</sup> Ed egli replicò:

– No, padre Abramo, ma se qualcuno dai morti andrà da loro, si convertiranno.

<sup>31</sup> Gli rispose:

– Se non ascoltano Mosè e i Profeti, non saranno persuasi neanche se uno risorgesse dai morti.

La parabola ha una costruzione concentrica. La prima parte (vv. 19-23) è anche questa costruita in modo concentrico e mette al centro il tratto narrativo (senza paralleli) del v. 21b: «ma erano i cani che venivano a leccare le sue piaghe».

A questa prima parte corrisponde simmetricamente l’ultima (vv. 29-31) costituita da un parallelismo: prima Abramo parla di Mosè e dei Profeti e l’uomo ricco gli oppone lo straordinario di «qualcuno dai morti» che dovrebbe andare ad ammonire i suoi fratelli (vv. 29-30); poi invece è Abramo che rifiuta questa opposizione (v. 30).

Il v. 24 e i vv. 27-28 sono due implorazioni del ricco, rivolte ad Abramo che viene chiamato *padre*. In entrambi i casi, egli chiede di mandare Lazzaro. Si noti che sia il v. 24 sia il v. 28 terminano in modo parallelo: «in questa fiamma» = «in questo luogo di tormento».

Al centro stanno i vv. 25-26, che – anche qui in modo concentrico – mettono al centro l’affermazione di Abramo: «*Per di più, tra noi e voi è stabilito un grande abisso*» (v. 26a). La situazione del ricco e di Lazzaro un tempo erano opposte in vita, ora sono ancora e definitivamente opposte in morte.

In sintesi dunque:

A. vv. 19-23: La situazione in terra durante la vita e la morte del ricco e di Lazzaro

B. v. 24: implorazione del ricco («Padre Abramo, manda Lazzaro...»)

C. vv. 25-26: risposta di Abramo

B'. vv. 27-28: implorazione del ricco («Padre, mandalo...»)

A'. vv. 29-31: Mosè e i Profeti ≠ qualcuno dei morti



**vv. 19-23:** La scelta di lasciare l'uomo ricco «sine nomine» è di grande suggestione. Se Lazzaro è *ʿēl ʿāzar* «Dio viene in aiuto», il ricco non ha neanche la dignità del nome: «nella prosperità l'uomo non comprende: assomiglia a una bestia che muore» (Sal 49,13. 21). È in questo oggi che il ricco dovrebbe udire la voce del povero che implora aiuto, come è in questo oggi che dovrebbe udire la voce di Mosè e dei Profeti: non è in grado di udire i poveri, non può essere in grado di capire Mosè e i Profeti, perché il lamento degli uni corrisponde al senso della voce degli altri, che è la voce di Dio.

Nel mezzo del passo, la presenza dei cani, che nella situazione sociale del Giudaismo di quel tempo erano pochissimo addomesticati ed erano poco considerati, anzi dovremmo dire, senza eufemismi, erano del tutto disprezzati. Proprio loro sono gli unici compagni di Lazzaro nelle sue sofferenze.

**v. 24:** La rappresentazione degli inferi come luogo di fiamme è tipica della tradizione farisaica ed essenica (apocalittica). La richiesta minimale serve a evidenziare l'estrema condizione di bisogno in cui si è venuto a trovare il ricco.

**vv. 25-26:** L'abisso che viene a crearsi è il contrappasso dell'abisso sociale che il ricco aveva creato nella sua vita con il povero Lazzaro. Ora la situazione è decisa e definitiva: non vi è più possibilità di riaprire la discussione. È l'uomo che fissa il suo destino finale con il suo stile di condurre questa vita. Il ricco, chiudendosi all'appello del povero Lazzaro, si è autocondannato ad essere escluso dalla misericordia di Dio. Rifiutando in terra di superare l'abisso sociale che lo separa dal fratello povero, il ricco si separa per sempre da colui che ora chiama «padre Abramo».

**vv. 27-28:** È strana questa preoccupazione del ricco per i suoi fratelli che sono ancora in vita. In realtà la sua è una preoccupazione spuria. In questo modo, il nostro autore ci presenta un ricco che non è capace di pensare se non ai ricchi. Non chiede alcun perdono a Lazzaro, ma anche in questa estrema situazione pensa qualcosa che è a vantaggio di sé e della sua famiglia. Come l'avidità insaziabile di Aḥab, così l'interesse del ricco è solo narcisismo. E Lazzaro rimane ai suoi occhi ancora un servo di cui ci si debba servire. «Colui che non tratta il povero come fratello, figlio dello stesso padre che vuole che tutti i suoi figli abbiano da mangiare per vivere da uomini in piedi e non come cani, non si comporta da figlio, perché non permette al fratello di partecipare alla stessa eredità».<sup>11</sup>

**vv. 29-31:** Nella parola di Gesù che proclama il Regno di Dio bisogna riconoscere la stessa parola che l'unico Dio aveva rivelato nella *Tôrâ* di Mosè e negli oracoli profetici. Di converso, se non ascoltano la *Tôrâ* di Mosè e gli oracoli profetici che ogni sabato sono proclamati nelle sinagoghe, non potranno nemmeno essere persuasi dalla risurrezione di qualcuno da morte. Il riferimento alla risurrezione stessa di Gesù è evidente e sta lì per sottolineare che non si tratta di un piccolo raccontino edificante, ma di una *parabola del Regno*, con tutta la sua forza sconvolgente. Quel ricco dunque rappresenta anche tutto l'Israele della fede (come anche la Chiesa di ogni tempo) che nella parola di Gesù è chiamato a riconoscere l'appello del Padre a condividere con tutti i poveri della terra, con tutti i fratelli che non sono parte della tenda dell'Abramo della carne,

<sup>11</sup> R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca*, p. 481.

con tutti coloro che vivono in questo mondo, la stessa ed unica dignità dell'essere figli di un unico Padre e quindi dell'essere tutti fratelli.

## PER LA NOSTRA VITA

1. La ricchezza, ambigua, può essere trasformata e usata in capacità, possibilità e volontà di condivisione nell'amore. «*Nessuno può servire a due padroni*» (Mt 6,24; cf Lc 16,13). Entrambi hanno un carattere di totalità, di esclusività: Dio o la ricchezza. La scelta segna i confini della nostra esistenza: un'umanità realizzata o una schiavitù senza pause.

Tutte le società rendono visibili certe persone e ne fanno scomparire altre. Nella nostra società sono ben visibili i politici e le star del cinema, i cantanti e i calciatori, che si presentano continuamente in pubblico, sui cartelli pubblicitari e sugli schermi televisivi. Ma rendiamo invisibili i poveri. Essi non compaiono nelle liste elettorali. Non hanno volto né voce. Nemmeno gli immigrati illegali possono permettersi visibilità: se non hanno i documenti a posto, devono cercare di non dare nell'occhio. Devono apprendere l'arte di mimetizzarsi. Quando il papa andò a visitare la Repubblica Dominicana, il governo fece costruire un muro lungo il tragitto dall'aeroporto al centro città per impedirgli di vedere le baracche dove vivevano i poveri. La gente adesso lo chiama «il muro della vergogna». E noi, abbiamo il coraggio di guardare i nostri poveri e di lasciarci commuovere da loro? Quali muri della vergogna costruiamo nella nostra società per nascondere i poveri? <sup>12</sup>

2. *Il commento di s. Ambrogio* (Naboth 1,1 – 2,4)

1.1. La storia di Naboth quanto al tempo è antica, quanto alla pratica è di tutti i giorni. Chi infatti, essendo ricco, non desidera ogni giorno i beni altrui? Chi, essendo molto facoltoso, non cerca di cacciare il povero dal suo campicello e di allontanare il misero dal podere ricevuto in eredità dagli avi? Chi si accontenta di ciò che ha? Di quale ricco non accende il desiderio un podere confinante? Dunque non è nato un solo Achab, ma, ciò che è peggio, ogni giorno nasce un Achab e mai muore per questo mondo. Se ne vien meno uno, ne sorgono molti; sono più numerosi quelli che rapinano di quelli che perdono. Non un solo Naboth povero è stato ucciso; ogni giorno un Naboth viene oppresso, ogni giorno un povero è ucciso. Così terrorizzata l'umanità abbandona le sue terre, il povero emigra con i suoi figlioletti, portando il più piccolo in braccio; la moglie segue piangendo, come se accompagnasse il marito al sepolcro. In verità minor dolore prova colei che piange la morte dei suoi cari, perché, anche se ha perduto il marito che le dava sostegno, possiede la sua tomba, anche se non ha più i figli, però non soffre per il loro esilio, non è afflitta dal digiuno dei figli ancora piccoli, che è più insopportabile della morte.

2. Fin dove volete arrivare, o ricchi, con le vostre insane brame? Volete forse essere i soli ad abitare la terra? Perché cacciate colui con il quale avete in comune la natura e pretendete di possedere per voi la natura? La terra è stata creata come un bene comune per tutti, per i ricchi e per i poveri: perché, o ricchi, vi arrogate un diritto esclusivo sul suolo? La natura che tutti partorisce poveri, non conosce ricchi. Infatti nasciamo senza vestiti, siamo generati senza oro e argento. Ci mette alla luce nudi, bisognosi di cibo di vestiti di bevande, nudi ci accoglie la terra che nudi ci ha generati: non può

<sup>12</sup> T. RADCLIFFE, *Non passare oltre*, in <http://www.vicariatusurbis.org/settoreovest/caritasovest/samaritano.htm> (2 agosto 2010).

racchiudere dentro la tomba i confini dei nostri possedimenti. Un piccolo pezzo di terra è più che sufficiente sia per il povero che per il ricco, e la terra che non poté contenere i desideri del ricco, quando era in vita, ora lo contiene tutto. La natura, dunque, ignora le distinzioni quando nasciamo, le ignora quando moriamo. Ci crea tutti uguali e tutti uguali ci racchiude nel sepolcro come in un grembo. Chi potrebbe riconoscere la condizione sociale dei morti? Rimuovi la terra e riconosci il ricco, se puoi. Scopri dopo un po' di tempo la tomba e, se lo riconosci, indica qual è il povero; a meno che tu non lo riconosca da questo solo indizio, che insieme al ricco periscono molte cose.

3. Le vesti di seta e i veli intessuti d'oro, in cui il corpo del ricco è avvolto, sono una perdita per i viventi, non un vantaggio per i defunti. Sei cosperso di profumi, o ricco, e mandi fetore; sprechi l'altrui grazia e non acquisti la tua. Lasci degli eredi che litigano fra loro. Agli eredi tu lasci un deposito ereditario, piuttosto che un bene da usare liberamente, tanto che essi temono di diminuirlo o di rovinarlo. Se gli eredi sono frugali, lo custodiscono; se sono intemperanti, lo consumano. E così o condanni i buoni eredi ad una continua preoccupazione, oppure assolvi i cattivi eredi perché disprezzino il tuo operato.

2.4. Ma perché ritieni che durante la tua vita tu puoi abbondare di ogni bene? O ricco, non sai quanto sei povero, quanto misero appari a te stesso, tu che ti dichiari ricco. Quanto più hai avuto, tanto più desideri, e qualunque cosa tu abbia ottenuto, hai ancora necessità di altro. Con il guadagno l'avidità si infiamma, non si spegne. La cupidigia ha come dei gradini; più ne sale più ha fretta di salire, e così la caduta sarà rovinosa per chi precipita. Invece costui, quando possedeva poco, si accontentava e, in considerazione della propria condizione economica, nutriva aspirazioni modeste; con il patrimonio cresce la cupidigia. Non vuole essere spregevole nelle sue aspirazioni, non vuole essere povero nei suoi desideri. Così mette insieme due sentimenti tra loro inconciliabili: accrescere l'ambizione del ricco e non abbandonare l'atteggiamento del povero. Infatti la Sacra Scrittura ci insegna quanto il ricco sia miserevolmente indigente e quanto ignobilmente mendichi.<sup>13</sup>

### 3. *Altre parole dei Padri della Chiesa*

Quello che i ricchi si affannano a cercare sono le adulazioni della piazza, gli omaggi del popolo, le acclamazioni delle feste pubbliche e le lodi intessute di ipocrisia; considerano un grande onore essere applauditi a teatro, nei banchetti e nei tribunali, di sentire le loro lodi cantate da tutti, di crederci oggetto di invidia.<sup>14</sup>

(GIOVANNI CRISOSTOMO)

Ammesso pure che le tue ricchezze siano giuste ed esenti da ogni rapina e che tu non abbia colpa delle azioni ingiuste per le quali tuo padre si è arricchito, resta il fatto che tu possiedi ciò che è frutto di rapina, anche se tu personalmente non l'hai commessa. [...] Le ricchezze non sono cattive, se non sono frutto di rapina e se vengono

<sup>13</sup> AMBROSIUS AURELIUS, *Opere esegetiche 6: Elia e il digiuno, Naboth, Tobia*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. GORI (Opera Omnia di S. Ambrogio 6), Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice, Milano – Roma 1985, pp. 131. 133 e 135.

<sup>14</sup> *Omelia sul Salmo 48,11* = PG 55, 240, citato da L. CREMASCHI, «“Dio all'origine non ha creato ricchi e poveri”. Ricchezza e povertà secondo Giovanni Crisostomo», in *Parola Spirito e Vita* n. 42 (2000), p. 193.

partecipate a quanti ne hanno bisogno; al contrario sono cattive e insidiose, se non vengono messe a disposizione degli altri.<sup>15</sup>

(GIOVANNI CRISOSTOMO)

La chiesa non è un'oreficeria, né una zecca [...] Non era d'argento quella tavola, né d'oro il calice con cui Cristo dice ai suoi discepoli il suo sangue [...] Vuoi onorare il corpo di Cristo? [...] Quale vantaggio può avere Cristo se la sua mensa è coperta di vasi d'oro, mentre egli stesso muore di fame? Prima dagli da mangiare, poi ti preoccuperai di adornare la sua mensa. Gli offri un calice d'oro e non gli dai un bicchiere d'acqua fresca? [...]

Mentre adorni la casa, non disprezzare il fratello che è nell'afflizione; egli, infatti, è un tempio assai più prezioso dell'altro.<sup>16</sup>

(GIOVANNI CRISOSTOMO)

Innegabilmente la povertà è un male assai tormentoso. Ben lo sanno tutti coloro che ne hanno fatto l'esperienza. Non bastano le parole per descrivere l'angoscia di chi vive nella miseria senza possedere la vera sapienza. Lazzaro non ebbe solo il peso della povertà: alla povertà si unì la malattia e con la malattia tutto ciò che essa ha di più insopportabile [...] Che la sua povertà avesse superato qualsiasi altra povertà, lo fece capire dicendo che non era nemmeno in grado di raccogliere le briciole cadute dalla tavola del ricco epulone. Che la sua malattia avesse toccato il limite oltre il quale c'è solo la morte, fu ancora lui a farlo capire, quando disse che i cani venivano a leccare le piaghe del suo corpo. Egli era così debilitato che non riusciva a scacciarli. [...] Povertà e malattia s'erano alleate per cingere d'assedio quel povero corpo e aggredirlo col massimo della violenza. [...]

I suoi dolori erano resi più brucianti dall'abbandono in cui lo lasciavano i testimoni dei suoi mali, e quello stesso abbandono era per lui tanto più duro in quanto egli giaceva presso la porta non d'un altro povero ma d'un ricco. [...] Quando accanto a noi non c'è nessuno che possa assisterci, facciamo buon viso a cattiva sorte e tiriamo fuori il coraggio necessario per sopportare tutto. Ma giacere in mezzo a una folla d'individui che trascorrono la loro vita a caccia di benessere e piaceri e vedere che non uno si degni di concederci un minimo d'attenzione, ciò rende mille volte più acuto il dolore e mille volte più amara la tristezza. Nell'avversità, l'assenza di chi potrebbe soccorrerci non ci sgomenta quanto l'indifferenza di chi, presente, si rifiuta di tenderci la mano. Lazzaro dovette subire anche questo tormento: nessuno gli disse una parola di consolazione, nessuno ebbe un gesto d'amore, nessuno si fermò presso di lui, non un amico, non un parente, non un passante.<sup>17</sup>

(GIOVANNI CRISOSTOMO)

Se il ricco fosse stato un uomo giusto, sobrio, degno di rispetto, sottomesso a Dio e dedito all'amore per il prossimo, Lazzaro non avrebbe avuto motivo di lamentarsi. Ma quel ricco viveva nel peccato, era vizioso fin nel midollo delle ossa, si mostrava senza cuore e nemico della povera gente, passava accanto a Lazzaro – a Lazzaro affamato e

<sup>15</sup> *Sulla prima lettera a Timoteo* 12,4 = PG 62, 563, citato da L. CREMASCHI, « "Dio all'origine" », p. 198.

<sup>16</sup> *Omelia sul vangelo di Matteo* 50,3-4 = PG 58, 508s, citato da L. CREMASCHI, « "Dio all'origine" », p. 200.

<sup>17</sup> *Servire i poveri gioiosamente*, a cura di L. ROSADONI (Una Ragione Per Vivere) Gribaudi, Torino 1971, pp. 65-66.

ammalato – con la stessa indifferenza con la quale si passa davanti a un paracarro, insomma né si vergognava di se stesso né sentiva pietà per l'afflitto e ciò nonostante godeva d'una prosperità illimitata. [...] Immaginatevi quale sentimento doveva provare [Lazzaro] vedendo parassiti, adulatori e domestici entrare ed uscire da quella casa, e udendo che là dentro tanti libertini schiamazzavano, ballavano, s'ubriacavano, s'abbandonavano a tutte le orge. Egli stava lì come se fosse venuto al mondo solo per essere testimone della felicità degli altri. Egli giaceva lì, a un passo dalla porta, con appena un po' di vita per sentire i propri mali, come uno che ha fatto naufragio e affoga a pochi metri dalla riva, come uno che muore di sete benché lì accanto ci sia una sorgente.<sup>18</sup>

(GIOVANNI CRISOSTOMO)

Questa la sorte dei poveri. Noi invece ci sediamo su poltrone raffinate e c'irritiamo se i poveri bussano alla porta. Vogliamo le stanze piene di fiori, anche quando non è la stagione e talvolta profumiamo l'aria. Vogliamo attorno a noi domestici che ci versino il vino, mettano in tavola cibi squisiti, cambino i piatti. Vogliamo una cuoca che ci inventi pietanze sempre nuove per lusingare la golosità d'un palato sempre insoddisfatto. [...] Sensuali, dissipatori di denaro, schiavi del ventre e dei piaceri: ecco ciò che noi siamo. Le nostre anime sono corrose da una malattia, da una specie di lebbra, più funesta ancora di quella che divora le membra dei poveri. [...]

No, non cercherò di arricchirmi mentre ci sono ancora tante sventure. Non mi occuperò della mia salute mentre ci sono ulcere da curare. Non m'importerà di togliermi la fame, d'indossare abiti caldi, di dormire sotto un tetto, ma di nutrire, vestire e ospitare i poveri. [...] Dobbiamo rinunciare a tutto per seguire sul serio Cristo. Dobbiamo metterci sulle spalle la sua croce, perché questo peso ci dia la leggerezza necessaria per elevarci al di sopra di noi stessi, liberi da qualsiasi zavorra. Solo allora baratteremo il mondo con Cristo, solo allora diventeremo come lui grandi per l'umiltà e ricchi di povertà.<sup>19</sup>

(GREGORIO DI NAZIANZO)

Attento o ricco. Questa parabola ci è narrata affinché non commettiamo lo stesso errore. Imita la terra. La terra non fa crescere i suoi frutti per goderne essa stessa, ma perché tu te ne serva. A tua volta raccogli i frutti per distribuirli generosamente, sapendo che chi dona verrà ricompensato. Come il seme gettato nel solco arricchisce il seminatore, così il pane gettato dato all'affamato risulterà per te, più tardi, un ottimo investimento. Semina quaggiù e raccoglierai nel regno di Dio. [...]

Non sfruttare il bisogno altrui rincarando i prezzi.

Non aspettare la carestia per aprire i granai.

Non speculare sulla miseria per fare soldi a palate.

Non gettarti come un corvo sulle catastrofi umane.

Non versare veleno sulle ferite dei poveri. [...]

Conosci tutti i tipi di moneta e sai distinguere la vera dalla falsa,  
ma ignori il fratello bisognoso.

Il fulgore dell'oro ti sconvolge,

<sup>18</sup> *Servire i poveri gioiosamente*, p. 68.

<sup>19</sup> *Servire i poveri gioiosamente*, pp. 91-92.

ma il gemito degli affamati ti lascia indifferente.  
Come sarà possibile metterti sotto gli occhi l'angoscia del povero?  
Al suo dolore sei insensibile.  
Mentre la tua fame ha fretta, tu indugi fingendo di non rendertene conto  
e prolunghi così il suo tormento. [...]  
Le sue lacrime non ti commuovono, i suoi lamenti non ti inteneriscono.  
Nulla può colpirti, suscitare in te la compassione.  
Dappertutto non scorgi che denaro. [...]  
Cosa non escogiti per guadagnare denaro, denaro, denaro?  
Per te il pane diventa denaro,  
il vino si solidifica in denaro,  
la lana si cambia in denaro,  
i tuoi pensieri non producono che denaro.  
Il tuo denaro stesso genera denaro, fecondato dallo strozzinaggio.  
Non sei mai sazio, la tua avidità è infinita.<sup>20</sup>

(BASILIO DI CESAREA)

4. *Briciole di oggi...*

La storia e la sapienza umana manipolano le seduzioni fino a trasformarle in virtù.  
La prosperità dei ricchi viene esaltata in modo spettacolare ed osceno.  
Prosperità conquistata, esibita, frutto di capacità e di riuscita della persona.  
Accade di sentir dire: «Abbiamo saputo guadagnarla, l'abbiamo meritata!».  
Chi non ha ricchezza, "non si è dato da fare".

La ricchezza vive come seduzione e idolatria nei sotterranei del cuore, insospettata,  
e dà battaglia ad ogni moto di generosità  
del cuore, dell'animo, dei gesti, della cura, dell'amicizia, dei legami.  
Dibatte per il primato dell'io sul noi.  
Mette catene in ogni apertura, materiale ed esistenziale.  
Corrode e blinda non solo le cose, ma anche le persone, gli affetti, la dedizione.  
Intacca dal di dentro come il tarlo.  
È la misura delle cose sul vestito dell'io.  
Porta chiusa.  
E parola non detta.  
Un sorriso non fatto.

È l'indifferenza verso coloro che cercano pane, istruzione, salute.  
È il silenzio di fronte ai morti che dormono sui fondali del Mediterraneo.  
Cecità verso le lacrime e il dolore del mondo,  
quello che vive "fuori" della proprietà, della sicurezza, della garanzia...  
Sordità verso il grido e l'ingiustizia.  
Antiprofezia, morte al posto della vita.  
Torpore e oblio per la vita degli altri, accanita vivacità e acume per gli affari.  
Fame e ancora appetito insaziabile verso i beni, che sono di tutti.  
È dio al posto di Dio.

<sup>20</sup> *Il buon uso del denaro*, a cura di L. ROSADONI (Una Ragione Per Vivere) Gribaudi, Torino 1971.

Conserva, accumula, non usa, non scambia, non dona, non perde, non libera.  
Per gonfiarsi, spoglia, denuda, impoverisce, toglie la linfa e fa morire.  
Non ha tempo e cura,  
calpesta i diritti e i vincoli più sacri, come quello della pietà e del rispetto.  
Brama, elimina, passa oltre a tutto in nome del “suo dio”...

5. *Una sfida per i discepoli...*

Proteggere la carità dalla sua forma sentimentale, la sola ad essere compatibile con lo sviluppo di costumi individualistici è una sfida specifica in questa cultura! Questa forma di carità non conosce nemmeno le esigenze della giustizia, è ambigua e pericolosa. [...] Vi è una generosità facile (non semplice) che non tocca i modi di vivere, che mette a tacere l'inquietudine sulle mancanze di giustizia nella socialità, che lascia distante e non sa “ospitare” (fare casa) a chi è nel bisogno. Senza troppo donare se stessi, si mobilita e si entusiasma in forma spettacolare, si commuove nella tele-carità, non tace mai, mescola buon umore, lusso e donazioni, fa luccicare le lacrime, e porta in forma oscena nelle case le fatiche delle persone.

Quale confusione, incertezza, debolezza!

Rimane esonerata l'obbligazione della permanenza e della fedeltà. Rimane confinato, addirittura ignorato – per mancanza di contemplazione di esso – anche l'*incipit*, l'inizio di Dio sulla vita della carità del discepolo.

Rimane sconosciuto il fatto che la carità di Dio, per farsi strada oggi, ha bisogno della nostra intelligenza, della cultura e della vita intellettuale. Oggi, più di ieri in cui l'ingiustizia è mimetizzata nell'individualismo dei comportamenti. Come potremo vivere la carità *se non conosciamo*, se non ci abilitiamo ad una lettura critica del mondo in cui viviamo?

Non basta riconoscere il prossimo. «Farsi prossimo» è un impegno culturale e intellettuale. È la conoscenza, la vicinanza, il lavoro culturale che insegna a vincere la paura del diverso, di colui da cui non sappiamo cosa aspettarci. Per vincere la diffidenza, bisogna conoscere e non avere il cuore diviso tra paura e buone azioni. E ancora, non bisogna mollare il servizio politico della carità, come intelligenza, capacità di cogliere le situazioni e di costruire fraternità. Gli altri soffrono quanto noi, spesso più di noi. Il comandamento fondamentale, ma anche ciò che rimane alla fine, è la *carità*. Su questo saremo interrogati nell'ultimo giorno. «L'avete fatto a me» (cf Mt 25).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> I nn. 4-5 sono di F. CECCHETTO.