

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUARTA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

L' "eterno enigma del male" è il conflitto eterno che l'umanità porta in sé: non solo il problema della sua origine, ma – radicalmente – il *perché* del suo darsi in questa creazione che è stata giudicata dal suo Creatore «molto bella/buona» (*tôb m'ôd*). Ciò vale anche nel caso di quel male che potremmo definire *cosmico*, su cui non sembra poter interferire l'operato umano e la sua fallibilità, ma direttamente la volontà del Creatore: è il caso delle catastrofi che si abbattono sull'umanità debole e indifesa. La tentazione di attribuire tali catastrofi a una decisione divina o a una sua volontà di punizione etica è sempre in agguato, oggi come ieri. E invece la rivelazione, sin dalle sue prime pagine, ci insegna che Dio non è il giudice che interviene a punire la sua creatura con la *potenza* della sua forza, ma al contrario è colui che assicura la sua volontà eterna di salvaguardia della vita (cf *Lettura*) e sta unicamente dalla parte della vita e della giustizia. Su questo si fonda la stabilità della creazione.

Per il credente in Cristo, ciò significa camminare nella stessa determinazione del Dio creatore, ovvero "secondo lo Spirito": è nello Spirito che si ritrova il principio di coerenza di tutte le virtù positive, facendo morire le dimensioni della finitudine votata alla morte (la "carne" nel linguaggio paolino; cf *Epistola*), confidando di essere sempre dalla parte di Dio. In questa creazione, siamo chiamati a una scelta: stare dalla parte della vita che non è da considerare un "oggetto di rapina", ma una "scelta in vista del dono" (cf *Vangelo*; si legga anche Fil 2,5-10).

È il simbolo poetico dell'acqua, sviluppato da Mario Luzi in questa lirica:

*Fiume lento, ma fiume...
aspetta l'acqua, aspetta
le sovvenga
più forza e più sostanza
dalla pioggia piovuta
a monte poco avanti –
acqua vogliosa d'acqua,
d'acqua
intimamente bisognosa,
deve,
essa, oltre i ristagni
i salti ed i ripari
giungere ad altra acqua
che la ingoia, l'annulla
e la ricrea – oh sempiterna danza.¹*

¹ M. LUZI, *Dottrina dell'estremo principiante* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 2004 (ristampa: 2005), p. 157.

LETTURA: Gn 6,1-22

La lettura odierna, seguendo la divisione in capitoli fissata dal card. Stephen Langton (ca 1150-1228), unisce due passi distinti: Gn 6,1-4 e Gn 6,5-22.

In tale scelta, vantaggi e svantaggi si contrappongono. Da una parte, vi è il vantaggio di evidenziare il contrasto tra il massimo del male che questi esseri intelligenti appartenenti al mondo divino (i *b^enê hā'ēlōhîm* «figli di Dio, esseri divini») hanno posto in essere, trespando con il mondo umano (le *b^enôt hā'ādām* «figlie degli uomini, donne»). Dall'altra parte, vi è lo svantaggio di non comprendere il significato polemico della collocazione di Gn 6,1-4 nella struttura d'insieme di Gn 1-11: questo breve racconto – quasi una semplice allusione – è infatti alla fine della prima umanità ante-diluviana e non al suo inizio come l'aveva pensato la tradizione enochica, secondo la quale questo “commercio” rappresenterebbe l'origine del male per tutta intera la creazione.

Dopo l'inno di apertura (Gn 1,1 – 2,4a), i due pannelli narrativi di creazione e diluvio esprimono i due tempi della comprensione storico-teologica dell'autore di Genesi, che separa la *prima* umanità (Gn 2,4b – 6,4) dalla *nuova* (Gn 6,5 – 11,26) mediante la catastrofe del diluvio.

Se all'inizio della narrazione del diluvio la catastrofe sembra essere una decisione di Dio e un suo “pentimento” (*wajjinnāhem*: Gn 6,6) per aver creato l'universo e l'umanità, alla fine – e con la stessa motivazione! (cf Gn 6,5 con 8,21) – l'autore pone sulla bocca di Dio un giuramento solenne e irrevocabile che il suo modo di agire lungo la storia di sempre non avrebbe più contemplato una distruzione generale:

Non maledirò più la terra a causa dell'umanità,
perché l'inclinazione del cuore dell'uomo è malvagia fin dalla sua fanciullezza,
e non colpirò più ogni essere vivente come ho fatto.
Finché durerà la terra non verranno mai meno
seme e messe, freddo e caldo,
estate e inverno, giorno e notte (Gn 8,21-22).

Il senso dei due quadri di «creazione e diluvio» emerge evidente trascrivendo i due pannelli della trama narrativa di Gn 1-11:

1,1-2,4a La “settimana della creazione”	
<i>I. La prima umanità</i>	
A. 2,4b-3,24	la prima umanità
B. 4,1-16	i due fratelli
C. 4,17-26	genealogia e sviluppo
D. 5,1-32	dieci generazioni (da Adamo a Noè)
E. 6,1-4	la ricerca della vita
<i>II. La nuova umanità</i>	
A'. 6,5-9,19	la seconda umanità
B'. 9,20-27.28s	i tre figli di Noè
C'. 10,1-32	genealogia e sviluppo
E'. 11,1-9	la ricerca dell'unità
D'. 11,10-26	dieci generazioni (da [Noè -] Šem a Terah)

¹ Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla faccia della terra e nacquero loro delle figlie, ² i figli di Dio videro che le figlie dell'uomo erano belle, e presero per mogli quante ne vollero.

³ Allora JHWH disse:

– Il mio spirito non condannerà^{2a} l'umanità per questo mondo; dal momento che è carne, la sua vita sarà di centovent'anni.

⁴ C'erano sulla Terra i *decaduti*^b in quei giorni, ed anche dopo che i figli di Dio si unirono alle figlie dell'uomo ed esse partorirono loro dei figli. Essi sono gli eroi dei tempi antichi, gli uomini famosi.

⁵ Quando JHWH vide che la malvagità degli uomini sulla Terra era cresciuta e che il loro cuore concepiva sempre e soltanto disegni malvagi, ⁶ JHWH si pentì d'aver fatto l'umanità sulla Terra, e se ne addolorò in cuor suo. ⁷ JHWH disse:

– Sterminerò dalla faccia della Terra l'umanità che ho creato: uomini, quadrupedi, rettili e uccelli del cielo, perché mi sono pentito di averli fatti.

⁸ Ma Noè trovò grazia agli occhi di JHWH. ⁹ Questa dunque è la storia di Noè. Noè era un uomo giusto e integro ai suoi tempi, e camminava con Dio. ¹⁰ Egli aveva generato tre figli: Šem, Ḥam e Jafet.

¹¹ La Terra si era corrotta davanti a Dio ed era piena di crimini. ¹² Dio vide che la Terra era corrotta. Tutti avevano corrotto la loro condotta sulla Terra.

¹³ Dio disse a Noè:

– Per me è giunta la fine di ogni vita, perché la Terra è piena di crimini per causa loro: ecco, li distruggerò insieme alla Terra. ¹⁴ Tu, però, fatti un'arca di legno resinoso, a compartimenti, e spalmala di bitume dentro e fuori. ¹⁵ Costruirai l'arca con queste misure: lunga trecento cubiti, larga cinquanta cubiti e alta trenta cubiti. ¹⁶ Farai nell'arca una finestra e un cubito più su la terminerai; di fianco all'arca metterai una porta. La farai a tre piani, inferiore, medio e superiore.

¹⁷ Io sto per far venire il diluvio sulla Terra, per distruggere sotto il cielo ogni carne in cui è alito di vita: tutto quanto è sulla Terra morirà. ¹⁸ Ma con te stabilirò il mio patto.

Tu entrerai nell'arca, e con te i tuoi figli, tua moglie e le mogli dei tuoi figli.

¹⁹ Di quanto vive, di ogni carne, farai entrare nell'arca una coppia di ogni specie, maschio e femmina, per conservarli in vita con te: ²⁰ degli uccelli

^a Vi sono due problemi che rendono difficile la traduzione del versetto: 1) il verbo *jādôn*; 2) la congiunzione *b^ešaggam*. Quanto al primo problema KB I, 208 qualifica il TM *jādôn* inspiegabile e ipotizza una radice *dwn* con il significato di « rimanere », dedotto dal contesto di Gn 6,3; questa interpretazione, del resto, ha anche il supporto della LXX (ὁὐ μὴ καταμείνη). Il secondo problema è più complesso. Il TM *b^ešaggam*, che molti manoscritti vocalizzano *bešaggām*, è tradotto dai LXX διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, dimostrando di interpretare l'ebraico come congiunzione con valore causale (*b^e + še + gam*). È la soluzione più probabile, benché non sia del tutto impossibile interpretare come infinito costruito da *šgg* «errare».

^b La traduzione di *n^epīlīm* con «giganti» si spiega alla luce della tradizione enochica. I LXX traducono con γίγαντες sia *n^epīlīm* sia il seguente *gibbōrīm*. Preferisco distinguere i due termini lasciando la sfumatura di «caduti» all'ebraico *n^epīlīm*.

secondo la loro specie, dei quadrupedi secondo la loro specie e di tutti i rettili della terra secondo la loro specie. Una coppia di ogni specie verrà da te, per conservare la vita. ²¹ Prenditi poi ogni sorta di cibo e immagazzinalo, perché serva da nutrimento per te e per loro.

²² Noè eseguì tutto quanto Dio gli aveva comandato.

vv. 1-4: Gn 6,1-4 è un testo narrativo di estremo interesse e, a prima vista, può destare stupore per diverse ragioni. La tradizione originaria era forse un'eziologia con lo scopo di mostrare come dall'incontro di esseri divini ed umani siano nati alcuni eroi dell'antichità, famosi per le loro imprese e la loro longevità; oppure un'eziologia costruita per spiegare il rito del matrimonio sacro per assicurare fecondità e benedizione. Tuttavia, tale tradizione, prima di essere adottata dall'autore di Gn 1-11, era già stata adottata dalla prima apocalittica per spiegare l'origine del male.

Ipotizzando alla base la tradizione mitica cananaica e tenendo presente che essa è stata utilizzata nella prima apocalittica, si riesce anche meglio a spiegare la struttura del racconto. Il v. 3 lascia trasparire il suo carattere di *ri-scrittura* redazionale rispetto alla tradizione mitica antica, recensita dai vv. 1-2 e 4:

vv. 1-2: il matrimonio delle donne con gli dèi

v. 4: la conseguente nascita dei *nepilim*, gli «eroi dell'antichità».

Già nel v. 4a l'inciso «e anche dopo» sembra essere un'aggiunta, con lo scopo di demitologizzare la figura dei *nepilim* di cui si parla: i *nepilim* non sono più la conseguenza del matrimonio, ma solo la circostanza cronologica quando avvenne quel “commercio”. A quest'opera di demitologizzazione contribuisce il v. 3, che scompone la breve narrazione eziologica. Offrendo una nuova prospettiva di lettura dell'esistenza umana, tale rilettura redazionale rimanda alla problematica della tradizione cananaica antica, che voleva essere la risposta al senso di caducità della vita umana mediante il tentativo illusorio di abbarbicarsi alla vita con il matrimonio sacro. Non si può negare che la frase sia sufficientemente enigmatica e potrebbe in realtà riprendere la motivazione teologica della pena inflitta agli angeli ribelli: «Il mio spirito non condannerà l'umanità per questo mondo; dal momento che è carne, la sua vita sarà di centovent'anni». Dio punisce lo spirito degli angeli che hanno preferito rinunciare alla loro condizione per avere rapporti con le donne.

Nel contesto attuale di Gn 1-11 la narrazione non ha più lo scopo di spiegare l'origine del male come nel libro di Enoc e nella tradizione teologica che da esso deriva, ma è la premessa negativa al racconto del diluvio: l'umanità ha ormai raggiunto l'apice del male, tentando – con un'illusoria e deludente scalata alla divinità – di “diventare come Dio”.

Per comprendere l'antica tradizione cananaica, bisogna anzitutto chiarire chi siano questi *bene hā'elohim*. La domanda ha ricevuto nel corso della storia dell'esegesi le risposte più diverse. Elenco alcune delle risposte significative in modo antologico:

Alcuni dicono che si tratta delle Potenze ribelli – benché un'unione di angeli con donne sia impossibile e non conforme a natura [...] Ma la Scrittura col termine “angeli” e “figli di Dio” designa anche la stirpe eletta dei discendenti di Set e Enos, così chiamati a motivo della loro santità [...]» (Procopio).

«I “figli di Dio”, cioè gli uomini che vivevano secondo Dio: [...] i quali, pur essendo anch'essi figli degli uomini per natura, avevano acquistato un altro nome per grazia» (Agostino).

«I “figli di Dio” sono i discendenti di Set, i “figli degli uomini” i discendenti di Caino» (Rupert di Deutz).

«Sono i figli dei patriarchi, ai quali era stata data la promessa del Seme benedetto, e che erano la vera Chiesa. Ma, cedendo agli scandali della Chiesa di Caino, anch’essi indulgevano e prendevano mogli dalla stirpe di Caino» (Lutero).³

Andando alle fonti della mitologia cananaica, è possibile rispondere al quesito in modo più preciso. I *figli di Dio*, qui in chiara opposizione alle “figlie degli uomini”, ovvero alle donne, sono esseri del mondo celeste, appartenenti al pantheon divino. La caratterizzazione di “figli” (*bānîm*) non è da intendere strettamente nel senso fisico-genealogico, in quanto *bēn* esprime in modo generico l’appartenenza a un gruppo, in questo caso la corte celeste. Gli esempi più evidenti che servono a sostenere tale interpretazione sono, ad esempio, il modismo stesso “figli di Adamo” per indicare gli uomini oppure la dizione “figli di profeti” per i circoli profetici o i discepoli dei profeti (2Re 2,3.5.7).

Nella tradizione mitica cananaica si parla dell’unione di questi esseri divini con donne della stirpe di Adamo, di cui si loda la bellezza. Originariamente questa unione era letta come eziologia per spiegare il carattere sovrumano degli eroi dell’età dell’oro, famosi per la loro forza e le loro gesta. Il v. 4 definisce questi eroi *n^epîlîm*, un sostantivo raro, dalla etimologia molto discussa, forse da connettere alla radice *npl* «cadere».

Dietro tale mitema, gli apocalittici hanno letto la presenza del mito della “caduta degli dèi”, nella versione tardo-giudaica della “caduta degli angeli”. Se davvero Gn 6,1-4 avesse a ripreso la tradizione mitica cananaica attraverso la prima apocalittica (cf il *Libro dei vigilanti*), si potrebbe risolvere un problema particolarmente avvertito dal lettore moderno: se il peccato è stato commesso dagli dèi-angeli, come mai soltanto gli uomini vengono puniti e non anche gli angeli, che sono i veri colpevoli?

Nel contesto di Gn 1-11, il frammento di Gn 6,1-4 non ha più allusioni alla ribellione degli dèi (o degli angeli) e alla loro conseguente caduta, in probabile posizione apologetica contro la *ri-mitologizzazione* dell’apocalittica. Il peccato degli angeli non segna l’inizio del male nel mondo, ma solo la crescita e il raggiungimento del suo apice: l’origine del male in Gn 2-3 è stata, al contrario, condotta alla trasgressione del comandamento divino per il rifiuto della libertà umana.

Nonostante tutti i suoi sforzi, l’umanità rimane *bāsār* «carne»: anzi gli angeli stessi diventano «carne» quando scelgono di vivere “da umani”. Alla luce della tradizione culturale cananaica, il matrimonio di Gn 6,1ss rappresenta il tentativo assurdo e fallimentare dell’uomo di accaparrarsi la vita e l’immortalità. Ma per quanti sforzi possa compiere, l’umanità rimane sempre e solo «carne», imprigionata dentro la ferrea legge della morte: solo lo spirito di JHWH può concedere (e ridonare, potremmo dire alla luce del NT) la pienezza della vita. JHWH solo è Signore della vita: « *Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire* » (1Sam 2,6). L’uomo, se prescinde da Dio, incontra solo la morte e rimane inchiodato alla sua caducità.

Nelle precedenti pagine si era visto come la libertà dell’uomo era intervenuta a corrodere dall’interno le possibilità che le relazioni volute da Dio offrono alla sua realizzazione piena. Con Gn 6,1-4, il disordine creato dalla scelta errata dell’uomo tenta di scardinare il rapporto corretto dell’umanità con il mondo divino. Siamo davvero

³ Per tutte queste citazioni e per un’antologia più ampia, si veda U. NERI (a cura di), *Genesis; Versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco dei Settanta, siriano della Peshitta, latino della Vulgata; Targum Onqelos, Neofiti, Pseudo-Jonathan; Commenti* (Biblia AT 1), Gribaudi, Torino 1986, pp. 105ss.

all'apice del male, per colui che giudica la storia con la fede jahwista: Dio è chiamato direttamente in causa. L'ordine stesso della creazione è compromesso. Occorre una nuova creazione. Funzionalmente il nostro racconto ha dunque ragione d'essere come immediata premessa al grande capitolo del diluvio. Il mito dell'innalzamento/caduta, ripreso in altre pagine bibliche come Is 14, in riferimento al re di Babilonia, Is 51, a riguardo dell'Egitto, o ancora Ez 28, contro il re di Tiro, diventa un mitema storicizzato e letto alla luce dell'epifania del male che i diversi periodi della storia presentano. È un linguaggio che dà voce ad un inno che percorre tutta la rivelazione biblica per sfociare anche nel NT: JHWH solo è Dio, l'unico Creatore e Signore dell'uomo e del mondo, l'unico datore e possessore della vita.

vv. 5-22: Sant'Ambrogio, nel suo *De Noe*,⁴ a partire dallo spunto dei «sette giorni» che separano l'annuncio dall'attuazione del diluvio, pone in luce un tema di importanza capitale per la teologia del racconto del diluvio:

Si deve anche esaminare con diligenza per quale motivo il diluvio sia avvenuto sette giorni dopo che Noè era entrato nell'arca e vi aveva introdotto gli animali. Non sembra, infatti, cosa di poco conto che non siano stati frapposti giorni in più o in meno, ma tanti quanti ne occorsero per la creazione del mondo. Giacché il mondo fu creato in sei giorni, *nel settimo giorno il Signore si riposò dopo il lavoro compiuto*. Con questo segno volle significare che egli era, al tempo stesso, autore del mondo e del diluvio. Creò il mondo per sua bontà, provocò il diluvio per i nostri peccati. [...] Diede dunque il Signore spazio alla penitenza perché desiderava più perdonare che punire, per costringere gli uomini, che attendevano atterriti l'imminente diluvio, a chiedere perdono, così da rinunciare all'empietà e all'ingiustizia, mentre rabbrivivano di paura per il pericolo della morte che li aspettava. [...] Aspettò dunque anche durante il settimo giorno, lo stesso in cui si riposò dal lavoro, affinché, se fosse stato richiesto il perdono e fosse seguita la penitenza, potesse placarsi anche dallo sdegno (XIII, 42).

Dal simbolo numerico settenario, Ambrogio – e prima di lui Filone⁵ – ha colto una relazione che lo studio della struttura di superficie conferma: la motivazione che induce JHWH a pentirsi di aver fatto l'uomo (Gn 6,5ss) è la medesima che sostiene la sua volontà di non maledire più il suolo a causa dell'uomo, né di colpire più gli esseri viventi (Gn 8,21). La sequenza narrativa del diluvio sta tesa fra questi due poli: non si può parlare di Dio, senza parlare delle due facce di questa medesima realtà. Creazione e diluvio non sono solo i due fuochi dell'architettura ellittica di Gn 1-11; sono anche i fuochi di ogni discorso su Dio. L'esperienza umana non permette di parlare della realtà di Dio, senza ricordare il problema delle catastrofi e senza toccare il problema del male.

Lo specifico biblico del diluvio viene colto inserendo queste pagine nella «galassia» teologica della Bibbia. Balza subito agli occhi il parallelo con gli oracoli di minaccia della letteratura profetica. La caratteristica di Gn 6-9 sta nel dilatare a tutta l'umanità quanto i profeti concentrano sul popolo di Israele. Come nell'oracolo di minaccia la catastrofe

⁴ *De Noe* (= Opera omnia di Sant'Ambrogio, 2/1), Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma 1984, 306-519: 404-407.

⁵ Cf *Quaestiones in Genesim*, II 13, riprodotto dalla «catena» di Procopio (PG 296b) e citato da U. NERI [1986: 122]: «Il diluvio venne sette giorni dopo che Noè era entrato nell'arca. Così, nella sua bontà, Dio dava agli uomini tempo di distaccarsi dai peccati pentendosi. [...] E ciò mostra anche la benignità di Dio, che in pochi giorni, a chi se ne fosse pentito, avrebbe perdonato la malvagità durata tanti anni. Ma “sette” è un numero che ricorda la creazione del mondo; Dio così chiaramente voleva dire “Sono io, lo stesso che allora fece il mondo e portò all'essere le cose che non c'erano, a distruggere ora le cose che sono; della creazione fu causa la mia bontà, della distruzione l'empietà dei beneficiati”».

non è mai l'ultima parola, ma sempre rimane la speranza di un «resto» e di un futuro, così Noè è presentato come il «resto dei giusti» (cf Gn 6,9) e vi è per lui e per l'umanità che da lui discende una nuova benedizione e una promessa illacerabile.

In seconda battuta, va ricordato il tema del giudizio di Dio sul mondo e sull'umanità, presente già nel testo di Is 24-27. Anche nella tradizione apocalittica, al giudizio di Dio contro il male si affianca la promessa di nuovi cieli e nuova terra (Is 65,17). Anche a questo proposito i tracciati teologici di protologia ed escatologia si snodano parallelamente.

Il *proprium* del racconto biblico sta nell'unicità di azione e di presentazione del Dio del diluvio, del giudizio profetico e dell'apocalittica. Creazione e diluvio appaiono come i paradigmi eziologici entro cui possiamo collocare la speranza e la minaccia profetiche, la promessa e il giudizio apocalittici. Il racconto del diluvio mostra una tradizione che ha riflettuto sulla storia d'Israele a fondo, allargando poi il suo obiettivo fino a comprendere tutta l'umanità.

Da questo punto di vista, l'«*arche-tipo*» del diluvio e il *telos* dell'apocalittica si congiungono in un intreccio unitario, rendendo il presente profetico un caso «particolare» dell'orizzonte universale offerto dalla protologia e dall'apocalittica. Non abbiamo in Gn 6-9 una teodicea compiuta: si sente il desiderio, dopo aver letto il diluvio, di riascoltare l'acuta risposta del Dio di Giobbe (Gb 38,1-42,6) o la sferzante verità di Qohelet (Qoh 7,29-8,14). Tuttavia la tensione fra introduzione e conclusione del racconto del diluvio esprime narrativamente l'«aporia» del male: esso è parte di questa creazione, e quindi «sottomesso» al Creatore; ma non è voluto da Lui, anche se «tollerato».

Questa riflessione ci permette di ribadire il senso della categoria di «castigo», molto frequente nei profeti e in Gn 1-11, in cui molti racconti sono strutturati con lo schema di «delitto-castigo» (tra queste, anche il racconto del diluvio). Non bisogna assumere i termini acriticamente, attribuendo al Dio di Gn 1-11 la duplice e ambivalente caratteristica del Dio salvatore e del Dio punitore. La categoria di «castigo» in queste pagine vuole esprimere l'«orrore» del male, causato dal comportamento sbagliato dell'uomo. L'intervento di Dio, in simboli giudiziali, evidenzia la presa di posizione dell'uomo e il suo allontanamento da Dio. D'altra parte, con una forte coscienza che tutto dipende da Dio, si fanno risalire a Lui anche quegli eventi che sono l'epifania del male, ma che dipendono della scelta libera ed errata dell'uomo.

℟ Dio è con la stirpe del giusto.

¹Lo stolto pensa: “Dio non c’è”.

Sono corrotti, fanno cose abominevoli:
non c’è chi agisca bene.

²JHWH dal cielo si china sui figli dell’uomo
per vedere se c’è un uomo saggio,
uno che cerchi Dio. ℟

³Sono tutti traviati, tutti corrotti;
non c’è chi agisca bene, neppure uno.

⁴Non impareranno dunque tutti i malfattori,
che divorano il mio popolo come il pane
e non invocano JHWH? ℟

⁵Ecco, hanno tremato di spavento,
perché Dio è con la stirpe del giusto.

⁶Voi volete umiliare le speranze del povero,
ma JHWH è il suo rifugio. ℟

EPISTOLA: Gal 5,16-25

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

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

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

La seconda parte, di stampo esortativo e parenetico (*exhortatio*), si apre con l’invito di 4,12: «Vi prego, fratelli: siate come me, poiché anch’io sono stato come voi». Essa si articola in due sezioni principali: A) 4,12 – 5,12 contro i comportamenti giudaizzanti; B) 5,13 – 6,10 contro un modo falso di intendere la libertà. La lettera è poi chiusa della “firma di proprio pugno” apposta dall’apostolo alla missiva originale (6,11-18).

La sezione di Gal 5,13 – 6,10 ha lo stile dell'*impromptu*: comincia con la contrapposizione tra *σάρξ* «la carne» (ossia la “terrestrità” tendente al male) e *ἀγάπη* l’«amore» che compie ogni bene (5,11-13); poi passa alla contrapposizione tra *πνεῦμα* «lo spirito» e la carne (5,16-25), la sezione che la liturgia propone quest’oggi. Seguono poi alcuni consigli per la vita comunitaria (5,26 – 6,6). La conclusione, quasi a modo di inclusione, è una veemente esortazione a fare il bene; in essa Paolo riprende ancora una volta la contrapposizione carne e spirito (6,7-10).

¹⁶ Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne. ¹⁷ La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, cosicché non potreste fare quanto vorreste. ¹⁸ Ma se siete guidati dallo Spirito, non siete sotto la Legge.

¹⁹ Del resto sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, ²⁰ idolatria, magia, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, ²¹ invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come già ho detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio.

²² Il frutto dello Spirito invece è amore-gioia-pace, magnanimità-benevolenza-bontà, fedeltà-mitezza-dominio di sé^a; ²³ contro queste cose non c’è Legge.

²⁴ Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri. ²⁵ Perciò se viviamo al modo dello Spirito, allineiamoci anche allo Spirito.

vv. 16-18: Dopo quanto è stato dimostrato a riguardo della Legge e delle sue opere nella prima parte della lettera, Paolo sa bene che non bastano la buona volontà o le sole forze psichiche a vincere le tendenze della «carne». Infatti, l’Apostolo non solo afferma di non seguire la «carne», ma anche che lo Spirito è superiore alla carne ed è garanzia di vittoria sulla carne. IQS 3,13 – 4,36 parla di due dinamismi spirituali antiteci, lo «spirito di verità» e lo «spirito di perversione». Paolo invece parla di un dinamismo che contrappone lo spirito alla carne, invitando alla docilità allo spirito più che alla paura di “cadere”.

Questa è la lotta che il credente deve sostenere nella sua vita, come spiega appunto Paolo nei versetti seguenti (vv. 17-25): la vita del cristiano non è un irenismo alla maniera dei “figli dei fiori”, ma una lotta tra due dinamismi tra loro sempre opposti (*ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται*: v. 17b). Ciò dice anche il senso del terzo segmento del v. 17, normalmente tradotto «sì che voi non fate ciò che vorreste», pensando all’esperienza registrata dall’Apostolo in Rm 7,19: «Io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (sulla quale pure la discussione è apertissima, perché si tratta di capire se Paolo

^a La tradizione manoscritta occidentale aggiunge *ἀγνεία* «castità» D* F G Vetus Latina, la Vulgata Sisto-Clementina; tra i padri, ricordo Ireneo (latino), Cipriano e l’Ambrosiaster.

pensi all'uomo peccatore prima dell'incorporazione a Cristo oppure anche alla situazione del battezzato).

È necessario fare attenzione alla traduzione del v. 17c, *ἵνα μὴ ἂν ἐὰν θέλῃτε ταῦτα ποιῆτε*, che va tradotta come una finale con sfumatura dell'eventualità:⁶ «cosicché non potreste fare quanto vorreste». In altre parole, Paolo afferma che non ci è dato di poter fare tutto e il contrario di tutto, godere della gioia più spirituale e insieme degli impulsi più carnali: siamo costretti a scegliere.

Con questa traduzione, si comprende il ritorno al tema della Legge con la frase del v. 18, che chiude questa prima introduzione. In altre parole, chi non si fa guidare dallo Spirito, rimanendo nella condizione «carnale» si trova ancora sotto la Legge, perché commette azioni condannate dalla Legge. Chi si lascia invece guidare dallo Spirito compie azioni positive e moralmente buone, che esulano dal campo della Legge. L'Apostolo dipinge di seguito un quadro contrastante di quanto produce la «carne» (vv. 19-21) e di quanto produce lo «spirito» (5,22-23).

vv. 19-21: È significativo che per la «carne» Paolo parli di «opere», mentre per lo «spirito» parli di «frutto», il che corrisponde a una fecondità vitale e non a una semplice attività esterna. La fecondità presuppone l'unione nell'amore. Inoltre, le «opere» sono menzionate al plurale; il «frutto», al singolare. Questa differenza suggerisce l'esistenza a una profonda unità organica fra i diversi aspetti del frutto dello spirito, in contrapposizione alla dispersione delle «opere della carne». In Ef 5,11 il contrasto tra «opere» e «frutto» è sottolineato con l'espressione «le opere infruttuose delle tenebre».

L'elenco delle «opere della carne» non vuole essere esauriente o completo, e tuttavia non si limita a ciò che si è soliti chiamare «il peccato della carne», ma comprendono atteggiamenti e azioni che non hanno niente a che fare con i disordini sessuali, come ad esempio la discordia, le ire o le fazioni. Questo elenco mostra che cosa intenda Paolo per *bāsār* «carne»: essa è la sorgente, nella persona umana, di ogni atto peccaminoso.

Le prime tre «opere» sono contro la castità. Il primo termine è discusso: *πορνεία* in greco designa l'uso immorale della sessualità, dalla fornicazione all'incesto; *ἀκαθαρσία* «impurità» è più generico e può designare altre forme di disordini morali (cf Mt 23,27), però si adopera spesso assieme a *πορνεία* nel senso di colpa contro la castità (cf Ef 5,3; Col 3,5). La situazione di *ἀσέλγεια* «dissolutezza» è simile. Questi tre termini si ritrovano insieme in 2 Cor 12,21 in un rimprovero fatto a certi cristiani a Corinto.

Può lasciare perplessi il brusco passaggio dall'immoralità sessuale all'«idolatria». In realtà, tale connessione è tipicamente biblica: l'idolatria è la peggiore delle prostituzioni e la religiosità cananaica, in particolare, aveva molte espressioni culturali di tipo sessuale (cf Os 2,4-15; Ez 16). La connessione tra idolatria e dissolutezza sessuale è esplicitata dal Libro della Sapienza: «L'invenzione degli idoli fu l'inizio della fornicazione, la loro scoperta portò alla corruzione della vita» (Sap 14,12). In questa linea, anche Paolo vedeva una relazione di causa-effetto tra idolatria e disordini sessuali: quando manca il rapporto personale con il Dio vero, i rapporti tra le persone non trovano il giusto orientamento, fino a manifestarsi le più orribili depravazioni sessuali (cf Rm 1,23-27).

All'idolatria segue *φαρμακεία* «la magia», raramente nominata nel NT (è presente soltanto in questo passo e in Ap 18,23), d'altra parte è sempre severamente condannata da tutta la tradizione biblica (Dt 18,10; Sap 12,4; 18,13; 18,47).

⁶ Per la presenza del congiuntivo *ποιῆτε* e *θέλῃτε* nella relativa, in cui si aggiunge anche *ἐὰν*.

Viene poi una serie di disordini nelle relazioni personali («inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, [...] invidie») e nelle relazioni sociali («divisioni, fazioni»). Il senso del greco *ἐριθεΐαι* «dissensi» è incerto; forse significa «ambizioni» oppure potrebbe significare quell'atteggiamento tanto comune tra i mortali che è la «faziosità» a favore dei propri parenti, amici e affini. Infine, l'elenco termina con due parole che esprimono eccessi nel bere e mangiare, più un termine generico: *μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* «ubriacchezze, orge e cose del genere». In totale 18 elementi (6×3), un'incompiutezza elevata a sistema di valori diabolici (il 3, numero divino). Infatti, il discorso si conclude con una sentenza di totale separazione dalla Signoria di Dio per coloro che compiono tali cose: *ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* «Riguardo a queste cose vi preavviso che – come già ho detto – coloro che le compiono non erediteranno il Regno di Dio».

vv. 22-23: Di contro alle «opere della carne» ecco il pannello con il «frutto dello Spirito». La contrapposizione è evidente, sebbene non precisa nel dettaglio: contro i 18 elementi del primo pannello, abbiamo qui solo 9 elementi, organizzati in gruppi di tre.

La prima triade è *ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη* «amore-gioia-pace»: tre realtà unite senza articolo e senza soluzione di continuità. È la pienezza dello *šālôm* messianico che sgorga dalla novità di quell'*agape* che è il compimento della *tôrâ*, che provoca la vera gioia (cf Sal 118, *passim*) e produce la pace vera (cf Sal 133[132]).

La seconda triade è *μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη* «magnanimità-benevolenza-bontà»: sono gli attributi tipici di Dio che sono riversati nel cuore del credente mediante l'effusione dello Spirito. Tutt'e tre i termini potrebbero sommarsi per illustrare la *hesed* illacerabile del Dio dell'alleanza.

La terza triade, infine, è *πίστις πραῦτης ἐγκράτεια* «fedeltà-mitezza-dominio di sé»: sono le virtù tipicamente umane, di quella figura di “umanità” realizzata pienamente in Cristo Gesù. Il dominio di sé – nonostante alcuni manoscritti l'abbiano esplicitato, aggiungendovi il quarto elemento della *ἀγνεία* «castità» (cf note di critica testuale) – non ha a che fare soltanto con la castità sessuale, ma è quel rifiuto di considerare la propria vita un “oggetto di rapina” con Dio come concorrente (cf Fil 2, già citato).

Anche questo pannello si chiude con un'osservazione di Paolo, che vuole riagganciare il discorso parenetico con la riflessione sulla libertà cristiana sviluppata nella prima parte della lettera: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος* «Contro tali cose non c'è Legge» (v. 23b). Il senso dell'affermazione paolina è il medesimo dell'enunciazione positiva di Rm 13,8b. 10: *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν... ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* «Chi ama l'altro ha adempiuto la Legge... L'amore non fa del male al prossimo, in quanto l'amore è la pienezza della Legge».

vv. 24-25: Le due sentenze dei vv 24-25 concludono la dialettica tra carne e spirito, che si manifesta come lotta contro la carne e come ricerca di una condotta guidata dallo Spirito. La prima frase riporta alla crocifissione di Gesù; la seconda richiama il dono dello Spirito.

«Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri»: i battezzati si sono infatti rivestiti di Cristo e gli appartengono pienamente. La loro vita è un cammino verso la morte in croce alla pari di Cristo. Una frase tanto forte potrebbe sembrare in contraddizione con Gal 5,1: «Cristo ci ha liberati per la libertà». Non vi è invece alcuna contraddizione, perché ciò che è crocifisso è l'ostacolo alla vera

libertà (ovvero la carne con le passioni e i suoi desideri). In altre parole, questa esortazione di Paolo è parallela a quella sinottica di portare la croce per poter seguire Gesù (Mc 8,34 e parr.). L'espressione di Paolo è però più paradossale: non parla semplicemente di portare la croce, ma di essere stato crocifisso.

Questa frase dura ci è preziosissima nella vita spirituale. Ci preserva dalle illusioni e ci mostra il cammino dell'autentica libertà. La libertà cristiana non si fonda soltanto sulla liberazione dalla legge, ma anche sulla liberazione dal proprio egoismo. Infatti, la liberazione dalla legge non può essere completa senza la vittoria su tutte le tendenze cattive.⁷

Per diventare dunque autenticamente liberi secondo l'immagine del Figlio, è necessaria non solo la libertà dalla Legge, ma anche la docilità allo Spirito. L'Apostolo parla di «allinearsi allo Spirito»: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* «Perciò se viviamo al modo dello Spirito, allineiamoci anche allo Spirito» (v. 25). Il dono ricevuto è un dinamismo che richiede di essere accolto attivamente: c'è l'indicativo del dono, ma poi anche l'imperativo dell'impegno. Il fatto che tale esortazione sia un coortativo alla prima persona plurale, mostra che questo impegno non vale solo per i Galati, ma deve valere per tutti, primo tra tutti per l'Apostolo stesso.

VANGELO: Lc 17, 26-30. 33

L'ampia sezione di Lc 9,51 – 21,38 potrebbe avere come titolo «Gesù introduce i suoi discepoli al mistero di Gerusalemme». È l'idea del viaggio verso Gerusalemme, già *in nuce* presente nel racconto marcano, ma particolarmente importante nello sviluppo della narrazione lucana, seguendo questa struttura:

- A1. La partenza per la missione (9,51 – 10,42)
- A2. La benedizione suprema (11,1-54)
- A3. Saper discernere l'oggi in funzione della fine (12,1 – 13,21)
 - B. Il banchetto messianico (13,22 – 14,35)
 - B'. La vera giustizia (15,1 – 17,10)
- A1'. L'accoglienza del Regno (17,11 – 18,30)
- A2'. Gesù, il re contestato (18,31 – 19,46)
- A3'. La venuta di Cristo è vicina (19,47 – 21,38)

La lettura odierna si colloca nella terza parte, che riprende lo schema ternario della prima sezione e si concentra sul tema dell'accoglienza del Regno. La sequenza comprende tre momenti, organizzati in modo concentrico:⁸

Il lebbroso riconosce in Gesù l'opera di Dio + <i>QUANDO viene il Regno di Dio?</i>	farisei <i>Ora</i>	17,11-19 17,20-21
Il giorno del giudizio è quello del Figlio dell'uomo + <i>DOVE?</i>	DISCEPOLI <i>Qui</i>	17,22-36 17,37

⁷ A. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, Nuova versione, introduzione e commento (LB. NT 8), Paoline Editore Libri, Milano 2000, p. 139. A lui devo molte riflessioni raccolte in questa presentazione di Gal 5.

⁸ Si veda l'analisi retorica di R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca; Analisi retorica*, a cura di L. SEMBRANO (RBib 1), Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 493ss.

Il giudice ingiusto	e la vedova	DISCEPOLI	18,1-8a
IL FIGLIO DELL'UOMO VERRÀ A GIUDICARE			8b
Il fariseo	e il pubblicano	farisei	18,9-14

Accogliere il Regno di Dio come un bambino		DISCEPOLI	18,15-17
+ <i>CHE fare per ereditare</i>	<i>la vita eterna?</i>		18,18-19
	Dai tutto ai poveri e seguimi	capo	18,20-25
+ <i>CHI può essere</i>	<i>salvato?</i>		18,26-27
Chi avrà lasciato tutto riceverà	la vita eterna	DISCEPOLI	18,28-30

Il passo della liturgia odierna è tratto dal discorso di Gesù ai discepoli (Lc 17,22-35), a riguardo del giorno del Figlio dell'uomo, che è formato da due parti, i vv. 22b-30 e i vv. 31-35. La prima parte comprende due sottoparti: la prima di esse (vv. 22b-24) è inclusa dal riferimento al giorno del Figlio dell'uomo, mentre la seconda sottoparte (vv. 26-30) ha un'inclusione simile e un parallelismo rigoroso che richiama i giorni di Noè (vv. 26-27) e i giorni di Lot (vv. 28-30).

Nel centro (v. 25) vi è un versetto che si oppone al resto della prima parte e anticipa il *giorno* del giudizio, quello dalla croce. L'opposizione tra il plurale dei giorni di Noè e di Lot e il singolare del giorno del giudizio del Figlio dell'uomo è fondamentale: per Noè e per Lot si tratta della vita normale, per il Figlio dell'uomo Gesù quel giorno è invece *il giorno della croce*.

La missione di Gesù è l'ultimo appello per accogliere il perdono di Dio, prima del giudizio di condanna, «come avvenne ai giorni di Noè» e «ugualmente come avvenne ai giorni di Lot».

La seconda parte (vv. 31-35) comprende invece tre brani. Il primo consta di due segmenti paralleli (vv. 31-32), così il terzo brano (vv. 34-35). Solo il detto centrale (v. 33) è proclamato nella liturgia di oggi.

²⁶ Come avvenne ai giorni di Noè, così sarà nei giorni del Figlio dell'uomo: ²⁷ mangiavano, bevevano, prendevano moglie, prendevano marito, fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca e venne il diluvio e li fece morire tutti.

²⁸ Ugualmente, come avvenne ai giorni di Lot: mangiavano, bevevano, compravano, vendevano, piantavano, costruivano; ²⁹ ma, nel giorno in cui Lot uscì da Sodoma, piovve fuoco e zolfo dal cielo e li fece morire tutti.

³⁰ Così accadrà nel giorno in cui si rivelerà il Figlio dell'uomo.

³¹ *In quel giorno, chi si troverà sulla terrazza e avrà lasciato le sue cose in casa, non scenda a prenderle; così, chi si troverà nel campo, non torni indietro.* ³² *Ricordatevi della moglie di Lot.*

³³ Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà; chi invece la perderà, la preserverà.

³⁴ *Io vi dico: in quella notte, due si troveranno nello stesso letto: l'uno verrà portato via e l'altro lasciato;* ³⁵ *due donne staranno a macinare nello stesso luogo: l'una verrà portata via e l'altra lasciata.*

a) I giorni della pazienza e il giorno del giudizio ⁹

Da una parte stanno i giorni, i giorni del tempo quotidiano, i giorni in cui ciascuno conduce i suoi affari, mangia e beve, compra e vende, pianta e ricostruisce, prende moglie o marito... Sono i giorni in cui i giusti vivono in mezzo agli ingiusti: Lot il giusto vive a Sodoma con i peccatori e Noè «uomo giusto integro» vive in mezzo ai suoi contemporanei, il cui cuore «faceva solo cattivi progetti ogni giorno» (Gn 6,5). Per i giusti, sono giorni di sofferenza. Per i discepoli, sono giorni in cui si dovrà soffrire, come Gesù ha molto sofferto ed è stato ripudiato. Sono giorni in cui la persecuzione avrà bisogno di tanta pazienza, la stessa usata da Dio che dà la possibilità agli empi di convertirsi prima che sia troppo tardi.

b) Quel giorno improvviso

Come Noè e come Lot, i discepoli attorno a sé vedranno solo noncuranza e ingiustizie. Ne rimarranno vittime ogni giorno e ne saranno oppressi. La persecuzione e la sofferenza diventeranno così intense da gridare la loro angoscia e impazienza. Desidereranno allora ardentemente vedere il giorno del giudizio di Dio che schiacciando i nemici, li liberi dalla persecuzione. Si dirà loro che qua e là falsi profeti hanno potuto eliminare l'ingiustizia eliminando i malvagi. Illusione. Durante i giorni della vita mortale, sarà sempre la stessa storia di oppressione del giusto e di sopraffazione dell'empio sul giusto. La liberazione non è di questo mondo e il giusto perseguitato non avrà tempo di vedere il giorno del giudizio. Improvvisa, come l'imprevedibile lampo, sarà la rivelazione del Figlio dell'uomo.

c) Il giudizio

Il giudizio è riservato a Dio. È lui che ha scatenato il diluvio sulla terra, facendo perire i malvagi e salvando la famiglia del giusto Noè. Ma è ancora lui che promette di non mandare più diluvio sulla terra. È lui che ha fatto piovere fuoco e zolfo sulla Pentapoli del Mar Morto e ha fatto morire tutti quelli che vivevano nel peccato. Ma è ancora Lui che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti senza differenza e permette che suo Figlio muoia in croce allo stesso tempo giudice e vittima del male, prendendo su di sé il castigo del peccato. Il giorno della sua morte in croce è anche il giorno della rivelazione piena del perdono del Padre, persino al ladrone condannato con lui. Così quel giorno diventa il momento in cui si rivela la misericordia del Padre che non rifiuta di consegnare il figlio suo per i peccatori. I discepoli che vorrebbero vedere la distruzione dei loro nemici non la vedranno. Solo più tardi, quando il lampo della croce sarà già scoccato, comprenderanno.

d) Come prepararsi al giudizio

⁹ Questi spunti interpretativi sono presi da R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca*, pp. 500-501.

Il giudizio sorprenderà tutti e non farà altro che riprendere, capovolgendolo, quello che l'uomo aveva operato da sé nel giorno in cui era stato visitato e avvertito dell'imminenza del castigo. A seconda di ciò che avrà fatto sarà giudicato: quello che si attarderà per aver voluto prendere le sue cose, pensando così di salvare la propria vita, sarà lasciato da Dio alla vanità e alla perdizione. Quello invece che avrà lasciato tutto per ascoltare la voce di Dio, sarà preso nel Regno di colui nel quale solo aveva posto la sua sicurezza.

PER LA NOSTRA VITA

1. Un non-ebreo si presentò a Šammai e gli disse: «Rendimi proselito, a condizione che tu mi insegni l'intera *Tôrâ*, mentre io sto su un solo piede». E Šammai lo cacciò via con il cubito da muratore che teneva tra le mani. Quando quell'uomo si presentò a Hillel, questi gli disse: «Non fare al tuo prossimo quanto tu stesso non gradisci: questa è tutta la *Tôrâ*. Tutto il resto non ne è che la spiegazione. Va' e imparalo» (*b. Šab. 31a*).

2. La libertà è la liberazione dalla tirannia dell'io incentrato su se stesso. Essa si realizza nei momenti in cui la persona trascende se stessa con un atto di estasi spirituale, oltrepassa la cornice delimitante delle preoccupazioni che nascono dalla routine riflessiva. La libertà presuppone *la capacità del sacrificio*. [...]

Il significato della libertà presuppone un'apertura alla trascendenza, e l'uomo deve saper *rispondere*, prima di poter essere *responsabile*.

La libertà non è un concetto vuoto. L'uomo è libero di essere libero. Non è libero quando sceglie di essere schiavo. È libero facendo il bene. Non è libero quando fa il male. Scegliere il male vuol dire rinunciare a essere libero. Scegliendo il male l'uomo non è libero ma determinato da forze che sono estranee allo spirito. È libero chi decide di operare in sintonia con lo spirito, che va oltre tutte le necessità.

La libertà è una sfida e un peso al quale l'uomo spesso si ribella. L'uomo è pronto ad abbandonarla, essendo piena di contraddizioni e continuamente esposta ad attacchi. La libertà può perdurare soltanto come visione, e la fedeltà a essa è un atto di fede.

Non c'è libertà senza timore reverenziale. Dobbiamo coltivare molti momenti di silenzio per far sì che nasca un momento di espressione. Dobbiamo portare molti pesi per trovare la forza di produrre atto di libertà. [...]

La libertà è un atto d'impegno dell'io per lo spirito, un accadimento spirituale.¹⁰

3. Nella metafora del giudizio si congiungono il motivo profetico dell'ostilità di Dio verso il mondo e l'ideale sapienziale, nonché tipica della teologia della creazione, della sovranità di Dio sul mondo e dell'attesa apocalittica che Dio imporrà tale sovranità nascosta. La sovranità e potestà di Dio nel giudizio rimuovono il motivo dell'ira. Il giudice non ha bisogno dell'ira per rendere efficaci le sue sentenze. Il Dio giudice non è il Dio combattente. La sua superiore potenza e il suo potere punitivo fanno ammutolire anche la voglia umana di vendetta. Nell'orizzonte dell'attesa sapienziale e apocalittica del giudizio il motivo dell'ira di Dio passa in secondo piano.

¹⁰ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, p. 49.

La metafora del giudizio articola la convinzione religiosa che la negatività di Dio verso il mondo mira alla salvezza del mondo e a farne uno spazio vitale per quegli uomini che si lasciano guidare dalla giustizia di Dio.¹¹

4. Gesù, messaggero del giudizio, rivela il futuro catastrofico di tutte le strutture erette contro Dio: il tempio, simbolo definitivamente depravato dall'opportunismo e dal collaborazionismo della gloria del Dio vivente tra gli uomini, sarà distrutto. Gesù vede arrivare, a somiglianza dei profeti veterotestamentari, delle condizioni caotiche, nelle quali non saranno spazzate via solo le istituzioni corrotte. Con esse soffriranno uomini colpevoli e innocenti. Pure Gesù vede in modo realistico che le conseguenze del crollo dell'ordinamento sociale non colpiscono soltanto i responsabili. Egli raccomanda ai suoi discepoli di fuggire a tempo, riprendendo in questo modo la logica dell'oracolo di Baruc in Geremia: quando tutto precipita in quel *caos*, che è conforme alla sua ostilità verso Dio, al singolo non rimane altro da fare che salvare la propria vita. Questa prospettiva corrisponde all'azione sanante e salvante di Gesù nei confronti dei singoli. Il singolo ha la possibilità di aprirsi alla potenza vivificante proveniente da Dio. [...]

Dio non retribuisce [gli uomini] secondo le loro opere, e meno che mai infligge al presunto peccatore la sua sofferenza. Dio è piuttosto la forza vitale di una purezza offensiva e sanante contro tutte le malattie e le limitazioni della vita. Ma questa battaglia di Dio per la vita è combattuta nel contesto di un'ostilità del mondo verso Dio, che aumenterà fino ad assumere la forma di eventi annientatori collettivi, che Gesù vede arrivare; e anche lui cadrà vittima di tale ostilità.¹²

5. In varie parti del mondo ci sono uomini e donne che perdono effettivamente la loro vita, perché non si vergognano di Gesù e delle sue parole davanti agli uomini. Ma cosa fare di questo versetto dell'evangelo in una società pluralista, dove la persecuzione non è più praticata? [...]

La maggior parte di noi qui – me compreso – prova una ripugnanza viscerale nei confronti delle forme pubblicitarie che ha assunto la testimonianza cristiana a livello mediatico. Tra l'arroganza, l'indiscrezione, la volgarità della testimonianza pubblicitaria da una parte, e dall'altra la fuga in un silenzio educato e prudente in nome del carattere privato del credere e del rispetto dell'altro, non è facile trovare e formulare una forma di testimonianza che sia nel contempo onesta e coraggiosa, da portare là dove la situazione lo richiede e i nostri interlocutori se la aspettano. [...]

Guadagnare il mondo intero, dicevamo, per l'uomo di cultura può significare volerne assumere il controllo assoluto tramite la conoscenza e la tecnica. [...]

È il tentativo di servirci di Dio come garante per il nostro desiderio di garanzie che mi sembra sia rimesso in discussione dall'espressione "rinunciare a se stessi".¹³

6. È la logica di generosità che si evince dalle parabole, dai proverbi, dai discorsi escatologici. È la logica della generosità che si scontra con la logica dell'equivalenza, quella che regna anche sulle nostre relazioni nel quotidiano, sul commercio, sul diritto

¹¹ R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Traduzione di C. DANNA (GdT 309), Editrice Queriniana, Brescia 2005, p. 199.

¹² R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio*, pp. 202-204.

¹³ P. RICŒUR, *La logica di Gesù*, Testi scelti e introduzione di E. BIANCHI, Traduzione di L. MARINO (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2009, pp. 61-63.

penale, e che abbiamo già visto esaltata in quel taglione cosmico del più antico mito del diluvio. La logica di generosità certamente si intravede già nella promessa di JHWH all'umanità resuscitata dalle acque. Ora, nelle parole di Gesù, essa domina a tutto campo. È ancora questa stessa logica ad animare la prosa tesa, ricca di contrasti, paradossale dell'apostolo Paolo nel passo della lettera ai Romani: «Se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, *molto di più* quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo» (Rm 5,17).¹⁴

7. Non si può mai sapere che Iddio comanda una data cosa. L'intenzione orientata verso l'obbedienza a Dio salva, qualunque sia l'azione, se si pone Iddio infinitamente al di sopra di sé; e dannava, qualunque sia l'azione, se si chiama il proprio cuore col nome di Dio.¹⁵

8. L'ipotesi iniziale è che oggi il male, nella sua lunga sfida contro il bene, riesca a partire con un margine di vantaggio difficile da annullare. Esso è un fondista veloce, corre svelto e leggero come se fosse in discesa, mentre sull'altro versante il bene arranca affannosamente su un'eterna salita. [...] L'ipotesi da cui muove il nostro ragionamento è che questo vantaggio del male dipenda in primo luogo dalla sua "umiltà", da un'antica confidenza con la fragilità dell'uomo, che gli permette di usarla ai propri fini. Del resto chi lavora sulle tentazioni non può non conoscere le nostre debolezze. Il bene, invece, è così preso dall'ansia di raggiungere le sue vette che spesso finisce per voltare le spalle all'imperfezione dell'uomo, lasciandola tutta nelle mani delle strategie del male. Chi ha gli occhi fissi solo sul bene, spesso ha deciso di non guardare altrove: l'urgenza di giudicare, di misurare l'essere sul metro del *dover essere*, lo porta a guardare con impazienza chi rimane indietro, e tale mancanza di curiosità lo porta alla sconfitta. Il male approfitta della distrazione o della boria del bene per mettere le tende e costruire alleanze. [...]

Ciò che fa la differenza tra l'umiltà del bene e quella del male non è solo la diversità dell'obiettivo proposto, ma la qualità del percorso. La finitezza e la fragilità non sono aspetti secondari della nostra condizione di uomini, ma il suo centro, il tratto che ci accomuna: nessuno di noi è perfetto. E da questo "basso stato e frale" si deve partire se non ci si vuole salvare in pochi. La salvezza che preferiamo è quella che ha l'ambizione di portare con sé anche la fanteria. Non per incolonnarla e portarla voi a votare per il bene, ma per ridurne la dipendenza e innalzarne la dignità, anche quando questo comporta una perdita di potere.¹⁶

9. Il credente, [...] si vede attaccato al centro stesso del luogo della fede, cioè in questa sensibilità spirituale... [...] Il cristiano si impegna, per sua stessa decisione, a perseverare nella preghiera che lo mantiene in contatto con Dio, sia che la viva nella solitudine sia che la viva in seno alla comunità dei credenti; a vivere nell'amore che implica non solo l'essere disinteressato e la dimenticanza di se stesso, ma pure il discernimento difficile dell'ambito preciso in cui esercitare la carità a partire dalle circostanze concrete in cui vive e lotta contro le passioni che vi si oppongono. Sfida anche perché il

¹⁴ P. RICŒUR, *La logica di Gesù*, p. 75.

¹⁵ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi a Fronte 51), Bompiani, Milano 2002, p. 87.

¹⁶ F. CASSANO, *L'umiltà del male* (Anticorpi 15), GLF Editori Laterza, Roma – Bari 2011, pp. VII-IX.

credente si sa ben lontano dalla “riuscita” continua in tutti questi ambiti per cui parole come “peccato”, “perdono”, “misericordia” fanno parte non soltanto del suo vocabolario ma anche della sua esperienza quotidiana.

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

Il semplice nome di Dio [...], diventa un abisso, e il Tutto può trasformarsi in un niente.

Sfida, ma coraggiosa; dubbio, ma gestito e non a forza di pugni o di intelligenza, bensì nella dolcezza della pazienza; ferite della sensibilità, ma umile fedeltà a un istinto interiore che non inganna, così come a una parola rivolta, e perseveranza dell’intelligenza che non si ferma; e sopra tutto, come dice Paolo ai Corinzi, «una via migliore di tutte, l’Amore».¹⁷

Il est bon, Yhwh, pour qui en lui espère, pour qui le cherche.	<i>Buono è JHWH per chi spera in Lui, per chi lo cerca.</i>
Et c’est bien d’ainsi espérer en silence délivrance de Yhwh.	<i>È bene sperare in silenzio la liberazione da JHWH.</i>
Et c’est bien pour un homme de soulever le joug quand il est jeune.	<i>È bene per un uomo sollevare il giogo quando è giovane.</i>
Il s’assoit seul et en silence, parce que sur lui cela pèse.	<i>Siede solitario e in silenzio, poiché questo pesa su di lui.</i>
Sa bouche a raclé la poussière : Et il y aurait peut-être espérance ? (*)	<i>La sua bocca ha raschiato la polvere: e ci potrà mai essere speranza?</i>

(Lam 3,25-29)

¹⁷ G. LAFONT, “Se tu non mi parli io sono come chi scende nella fossa”. *L’assenza di Dio nell’esperienza del monaco*, in A. ARVALLI - G. LAFONT - A. PIOVANO, *Abitare i deserti dell’anima: il dubbio, la notte, il grido di chi cerca Dio* (Comunità Monastiche in Dialogo), Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2009, pp. 29-33.

(*) La colonna di sinistra riporta la traduzione di *La Bible. Nouvelle traduction*, Bayard – Médiaspaul, Paris – Montréal 2001, p. 1676.