

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SESTA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Proprio nel momento in cui Israele riceve le “dieci parole” della liberazione e comincia a essere popolo, manifesta anche la sua debolezza e l’incapacità a rimanere fedele. Nel racconto di Es 32-34, centrale nella narrazione dei primi cinque libri della Bibbia, si evidenzia la vicenda “tipica” del rapporto tra Israele e  $\overline{\text{ADONAI}}$ , una vicenda confermata lungo una storia che sta sotto il segno del peccato, del castigo, del perdono e della rinnovazione dell’alleanza.

Il vitello d’oro, che è collocato nel tempo degli inizi di Israele e nel luogo sacro del Sinai (cf Es 3,1-5), è una “figura” di tutta la storia di Israele. Il popolo vuole un segno e costruisce un idolo muto. È un rifiuto di quel comando originario e carico di amore: «Ascolta, Israele!». Una sostituzione illusoria e vana del vero Dio, che si manifesta con parole di vita, con un idolo muto, che non parla e non ascolta. La rinuncia ad avere un Dio che apre la strada al suo popolo per mettersi dietro a una statua immobile che ha bisogno di essere portata a spalle, perché possa camminare alla testa del popolo. L’idolo è muto, Dio parla; l’idolo è immobile, Dio cammina alla guida del suo popolo; l’idolo è inutile (*šāw<sup>o</sup>*), Dio ama.

L’esperienza d’Israele è in realtà l’esperienza di sempre e di ciascuno, quando invano si tenta di costruirsi una falsa libertà. Quando, in modo illusorio, si cerca emancipazione da Dio, è il momento in cui si sperimenta la peggiore schiavitù; l’autentica libertà sta nella Parola di Dio, come afferma Es 32,16, secondo una possibile traduzione, ricordata spesso nel *Talmud*: *w<sup>e</sup>hal-lūhōt ma‘āsēh ’ēlōhīm hēmmā w<sup>e</sup>ham-miktāb miktāb ’ēlōhīm hū’ hērūt<sup>1</sup>* *‘al-hal-lūhōt* «Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, libertà sulle tavole».

Israele, liberato dall’Egitto, aveva bisogno di sperimentare una liberazione ancora più radicale, quella dall’idolatria, per giungere a comprendere che  $\overline{\text{ADONAI}}$ , quel Dio che lo stava conducendo nel deserto verso la terra promessa, non era manovrabile o influenzabile come una statua di legno e d’oro.  $\overline{\text{ADONAI}}$  è il Santo, il “totalmente Altro”.

Il racconto sottolinea che da subito, sin dal primo istante della sua esistenza, Israele sperimenta il peccato, il castigo, il perdono, e  $\overline{\text{ADONAI}}$  deve intervenire a rinnovare il patto perché Israele possa vivere l’alleanza.

Non c’è un’alleanza estrapolata da questa storia. La *prima alleanza*, quella del Sinai, è un al di là, che ha bisogno di una *nuova alleanza* per poter essere vissuta sino in fondo. Le “dieci parole”, e insieme tutta la Legge, rimarrebbero lettera morta, se non vi fosse rinascita e ricominciamento.

Le prime tavole, quelle fatte da Dio, sono ormai perdute; le seconde tavole sono fatte da Mosè su ordine di  $\overline{\text{ADONAI}}$ . È vero: rimangono «scrittura di Dio», ma non sono più le tavole di Dio; c’è bisogno dunque del perdono divino, del cambiamento del cuore e del

<sup>1</sup> I massoreti vocalizzano il testo consonantico (TM), *hrwt*, con *hārūt* «scolpita».

dono dello Spirito, della circoncisione del cuore per poter ricominciare il rapporto di alleanza infranto.

Nei punti nevralgici del racconto appare la figura di Mosè intercessore. Egli, nella sua preghiera, fa appello alla misericordia di  $\overline{\text{YHWH}}$  e alla storia da Lui intrapresa con questo popolo «caparbio e di dura cervice». L'intercessione di Mosè fa appello all'agire di Dio: la liberazione già compiuta per il suo popolo; la fama di  $\overline{\text{YHWH}}$  di fronte agli egiziani; le promesse fatte ai patriarchi e sancite da un giuramento di Dio stesso. Ma, soprattutto, fa appello alla fedeltà di Dio, perché l'alleanza e tutta la storia di salvezza non possono trovare se non in Lui il fondamento e la motivazione ultima, al di là e nonostante quanto Israele possa fare.

Il racconto di Es 32-34 esprime dunque la condizione perché l'alleanza possa dare frutto. Da qui nasce l'Israele storico, ma dalla medesima considerazione è dato di capire il senso della nuova alleanza che si compie in Cristo Gesù: Dio, unilateralmente, ha perdonato a tutti in Cristo e attraverso il dono dello Spirito permette di “svelare” l'alleanza sinaitica e di vivere appieno la libertà scritta su quelle tavole; nello Spirito, non nella lettera (cf 2 Cor 3,7-18).

Abbiamo bisogno del racconto di Es 32-34 per sottolineare questa verità: non si dà la *prima alleanza* (dono) senza che essa sia sperimentata come *nuova alleanza* (perdono), ovvero non si può vivere il decalogo, come se fosse una legge naturale; abbiamo bisogno del *dono* dello Spirito per passare attraverso il *perdono* ed entrare così a comprendere il senso della Legge.

L'esperienza del peccato e del castigo s'intreccia con quella della misericordia di Dio, che perdona e rinnova il suo patto. Infatti, Dio non si stanca di rilanciare la sua alleanza e di volere la vita. Il castigo è il riconoscimento umano del proprio fallimento e la condanna è il rifiuto del bene divino. Proprio nel cuore di questo racconto si dà la più bella “carta d'identità” di  $\overline{\text{YHWH}}$ , il Dio dell'esodo, che non è mai ambiguo nel suo agire, ma sempre sproporzionatamente sbilanciato sul perdono. Egli rimane il Dio della fedeltà e della premurosa sollecitudine, inafferrabile e paradossale ostinazione di misericordia, per la vita: « $\overline{\text{YHWH}}$ ,  $\overline{\text{YHWH}}$ , Dio di misericordia e di clemenza, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà...» (Es 34,6).

LETTURA: Es 33,18 – 34,10

Il racconto di Es 32-34 è la “chiave di volta” del Pentateuco,<sup>2</sup> una composizione curata sin nei minimi particolari per poter esprimere il senso della prima alleanza del Sinai tra  $\overline{\text{YHWH}}$ , il Dio dell'esodo, e Israele, il partner dell'alleanza. Da subito e da sempre la leale fedeltà di  $\overline{\text{YHWH}}$  deve fare i conti con «la dura cervice» del popolo che è stato liberato dall'oppressione del Faraone e dalla casa degli schiavi. Tuttavia, la prima alleanza del Sinai si dà solo a partire dalla *nuova alleanza* promessa dai profeti: il dono originario di  $\overline{\text{YHWH}}$  si manifesta come perdono che permette di ripartire. Israele deve però prendere coscienza del tradimento del patto e, pentito, accogliere il *perdono* di Colui che non può e non vuole lasciare che il popolo da sempre amato si lasci distruggere dalla vuotezza illusoria degli idoli, emblematicamente raffigurati dal «vitello d'oro».

<sup>2</sup> Non ritorno sulla struttura generale del Pentateuco. Per ogni approfondimento, rimando al volume che apparirà nella seconda metà del 2011: G. BORGONOVO E COLLABORATORI, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2011.

Si è già avuto modo di incontrare questa sezione narrativa nella III Domenica di Quaresima di quest'anno (ciclo A). In quel contesto, si è appreso che la struttura di Es 32-34 è proiezione nel passato – potremmo dire in termini tecnici, *eziologia storica* – della teologia della storia deuteronomistica, a sequenza “sinusoidale”: peccato–castigo–perdono–rinnovamento del patto.

La struttura generale di Es 32-34 lo evidenzia in modo perspicuo:

---

I)	Es 32,1-24:	Il peccato (con il tema di Mosè intercessore)
II)	Es 32,25 – 34,9:	Il castigo e il perdono
	A.	Il castigo posto in atto: Es 32,25-29
	B.	sezione di passaggio (ordine / esecuzione): Es 32,30-32
	C.	Il dialogo del castigo: Es 32,33 – 33,6
		<u>X. Mosè interlocutore di <math>\overline{\text{ADONAI}}</math>: 33,7-11</u>
	C'.	Il dialogo del perdono: Es 33,12-23
	B'.	sezione di passaggio (ordine / esecuzione): Es 34,1-4
	A'.	Teofania del perdono: Es 34,5-9
III)	Es 34,10-28:	Il rinnovamento dell'alleanza
IV)	Es 34,29-35:	Conclusione (con il tema di Mosè mediatore)

---

Affiancando Es 33,18 – 34,10 al quadro di tale struttura, si comprende la ragione dell'impressione di una certa frammentarietà della pericope liturgica. Essa, in effetti, unisce quattro passi diversi:

- 1) la conclusione del “dialogo del perdono”: Es 33,18-23
- 2) una sezione narrativa “di passaggio” (ordine / esecuzione): Es 34,1-4
- 3) la teofania del perdono: Es 34,5-9
- 4) l'apertura della scena del rinnovamento dell'alleanza: Es 34,10.

<sup>18</sup> [Mosè] disse [ad  $\overline{\text{ADONAI}}$ ]:  
 – Mostrami la tua gloria!  
 – <sup>19</sup> Farò passare davanti a te tutta la mia bellezza, rispose, e proclamerò il mio nome,  $\overline{\text{ADONAI}}$ , davanti a te. Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia. <sup>20</sup> Ma tu non potrai vedere il mio volto, soggiunse, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo. Ecco un luogo vicino a me, aggiunse  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Tu starai sopra la rupe: <sup>22</sup> quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. <sup>23</sup> Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere.

**34<sup>1</sup>**  $\overline{\text{ADONAI}}$  disse a Mosè:  
 – Taglia due tavole di pietra come le prime. Io scriverò su queste tavole le parole che erano sulle tavole di prima, che hai spezzato. <sup>2</sup> Tieniti pronto per domani mattina: domani mattina salirai sul monte Sinai e rimarrai lassù per me in cima al monte. <sup>3</sup> Nessuno salga con te e non si veda nessuno

su tutto il monte; neppure greggi o armenti vengano a pascolare davanti a questo monte.

<sup>4</sup> Mosè tagliò due tavole di pietra come le prime; si alzò di buon mattino e salì sul monte Sinai, come  $\overline{\text{YADONAI}}$  gli aveva comandato, con le due tavole di pietra in mano.

<sup>5</sup> Allora  $\overline{\text{YADONAI}}$  scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome di  $\overline{\text{YADONAI}}$ . <sup>6</sup>  $\overline{\text{YADONAI}}$  passò davanti a lui, proclamando:

–  $\overline{\text{YADONAI}}$ ,  $\overline{\text{YADONAI}}$ ,

Dio misericordioso e clemente,

lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà,

<sup>7</sup> che conserva il suo amore per mille generazioni,

che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma certamente non lascia senza punizione,

che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione.

<sup>8</sup> Mosè si curvò in fretta fino a terra e si prostrò. <sup>9</sup> Disse:

– Se ho trovato grazia ai tuoi occhi,  $\overline{\text{YADONAI}}$ , che  $\overline{\text{YADONAI}}$  cammini in mezzo a noi. Sì, è un popolo di dura cervice, ma tu perdona la nostra colpa e il nostro peccato: fa' di noi la tua eredità.

<sup>10</sup>  $\overline{\text{YADONAI}}$  disse:

– Ecco, io stabilisco un'alleanza. In presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai create in nessuna terra e in nessuna nazione: tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera di  $\overline{\text{YADONAI}}$ , perché terribile è quanto sto per fare con te.

**33,18-23:** Nel “dialogo del perdono” in corso (Es 33,12-23), Mosè rivolge ad  $\overline{\text{YADONAI}}$  un'altra richiesta: *har'ēnî nā' ʔet-kēbōdekā* «mostrami la tua gloria», ovvero «fatti vedere a me», renditi presente al di là delle nubi (Es 16,10; 40,34) e del fuoco (Es 24,17). Mosè vuole essere sicuro che  $\overline{\text{YADONAI}}$  si ponga in mezzo al suo popolo, abiti in mezzo ad esso senza volontà di giudizio o di annientamento.

Dio acconsente solo parzialmente alle richieste di Mosè, perché nessun mortale potrebbe vedere Dio e poi rimanere in vita. Una cosa appare subito cambiata: Mosè chiede di vedere il *kābōd* «la gloria»,  $\overline{\text{YADONAI}}$  risponde che avrebbe mostrato il *tûb* «la bellezza / bontà», una qualità che dice subito il genere di relazione tra  $\overline{\text{YADONAI}}$  e il suo popolo. In effetti, vale di più una conoscenza relazionale di una visione oculare *sine auditu*, come dimostrerà tra poco la *proclamazione* della “carta d'identità” di  $\overline{\text{YADONAI}}$  in Es 34,5-6. È a partire dalla proclamazione e dall'ascolto dell'autentica identità di  $\overline{\text{YADONAI}}$  che sarà attestato a Mosè il pieno perdono in risposta a quanto Israele aveva compiuto con il tradimento del vitello d'oro.

Da qui il senso dell'affermazione *ʔānî ʔaʿābîr kol-tûbî ʿal-pānèkâ* «io farò passare tutta la mia bellezza / bontà davanti a te». La sottolineatura che *tutta* la bellezza di Dio passerà davanti a Mosè sta a significare che vi sarà una piena manifestazione, e quindi una *proclamazione* del nome divino e del suo vero significato: vi sarà una visione (parziale), ma vi sarà soprattutto la proclamazione (aperta) della *rivelazione* (si veda anche Dt 4,11-20).

È evidente qui il richiamo alla teofania di Es 19-24, che permette anche di comprendere la ripresa del *hôt 'ēt 'ēlohē 'isrā'el* «vedere il Dio d'Israele» (cf Es 24,9-11). Il legame delle due scene getta un fascio di luce sul tema del «vedere Dio» in generale (cf Nm 12,8; Gdc 6,22-23; 13,22-23). Ciò che è vero in questo momento per Mosè, lo sarà anche per l'Israele di sempre: *ADONAI* abiterà in mezzo a Israele, ma in modo diverso rispetto all'originario disegno divino che si sarebbe attuato senza il peccato del popolo. Si noti che il v. 20 non dice che Dio non può essere visto, ma che non può essere visto rimanendo in vita. Il problema non riguarda la visibilità di Dio, ma il coinvolgimento della vita umana entro il mondo divino. Che *ADONAI* permetta a Mosè di avere una parziale visione è una dimostrazione della misericordia divina: la libertà di Dio è una libertà *a favore di Mosè*.

Un altro significato possibile è che l'incontro diretto con Dio (e con il sacro) equivarrebbe alla distruzione dell'umanità, della sua libertà e della sua apertura alla fede. Il *mistero* di Dio deve essere protetto e non può essere distrutto dalla visione diretta. Persino con Mosè tale *mistero* rimane.

È questo il senso più bello che si può indurre dalla frase del v. 19, che potremmo qualificare come relativa “intensiva”: *w'hannōtī 'et-'āšer 'āhōn w'rihamtī 'et-'āšer 'ārahēm* «farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia». Con questo non si vuol esprimere né arbitrarietà né ambiguità nella scelta divina. *ADONAI* rimane sempre identico a se stesso; è invece l'umanità che rende ambivalente il progetto divino, sottolineandone il duplice esito, positivo o negativo.

**34,1-4:** La promessa espressa nel v. 17 per ora non si capisce ancora come sarà realizzata da Dio: «Anche quanto hai detto io farò, perché hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome». L'esperienza ora si restringe al solo Mosè, il quale riceve la rivelazione del Dio della *nuova alleanza* profetica: un Dio misericordioso e clemente, che va ben oltre quanto sarebbe l'esatto compenso secondo giustizia, che perdona il popolo e accoglie di nuovo chi ritorna a lui pentito, senza alcuna condizione.

Si noti la particolarità a riguardo delle tavole: le prime erano state fatte da *ADONAI* stesso (cf Es 24,12; 31,18) e scritte con il dito di Dio; ora invece è Mosè che deve fabbricarsele, anche se sarà sempre il dito di Dio a scriverci sopra le stesse parole di prima. Ciò dice la disponibilità di *ADONAI* per la *b'erit* «alleanza» con Israele: è sempre Lui a prendere l'iniziativa. Sta a Mosè preparare le tavole, ma è compito esclusivo di *ADONAI* proclamare il suo santo nome, ovvero manifestarsi per quello che veramente è.

**34,5-9:** La *confessione del nome divino* dei vv. 6-7 è ripetuta molte volte nel Primo Testamento in forme analoghe (cf Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 103,8. 17; 145,8; Ger 32,18-19; Naum 1,3) e riecheggia in Dt 5,9-10; 1 Re 3,6; Lam 3,32; Dn 9,4. La sua origine è difficile da stabilire, ma è evidente quanto Es 34 abbia tutti i numeri per considerarsi il più originale contesto narrativo in cui debba ambientarsi la «carta d'identità» (Albert Gelin<sup>3</sup>) del Dio dell'esodo. Essa infatti esprime una sorta di *summa theologica* della figura di *ADONAI*, collocata nella realtà della storia esodica che lo qualifica.

In questo modo, la sequenza narrativa di Es 32-34 diventa la proiezione all'inizio della storia di Israele come «popolo di *ADONAI*» dell'esperienza di tradimento e di rinnovamento dell'alleanza, sperimentata lungo tutto il cammino storico. Ad indirizzare verso tale com-

<sup>3</sup> A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (LeDiv 2), Les Éditions du Cerf, Paris 1948, 61959 = (FoiViv 30), Les Éditions du Cerf, Paris 1968.

preensione è da subito la costruzione del vitello d'oro. La proclamazione di Aronne davanti all'immagine del vitello (Es 32,4) è, quasi *alla lettera*, la proclamazione di Geroboamo in 1Re 12,28:

Es 32,4: <i>Questi sono</i>	}	<i>i tuoi dei, o Israele, che ti hanno fatto salire dalla terra d'Egitto!</i>
1Re 12,28: <i>Ecco</i>		

Tuttavia, la condanna teologica del culto del regno del Nord presuppone la predicazione profetica ed è noto che la storiografia dtr è l'esito dello jahwismo profetico. Infatti, è proprio nella letteratura profetica lo *Sitz im Leben* originario dello schema teologico di Es 32-34.

Più in particolare, questo appare nella struttura caratteristica del *rîb* profetico, in cui il profeta si presenta come porta-parola dell'accusa di Dio al suo popolo nello schema processuale contraddittorio o bilaterale (cf la pagina sublime di Os 2,4-25). Al di là del simbolismo coniugale o meglio *attraverso* esso, la sequenza teologica del *rîb* di Osea è la stessa del racconto di Es 32-34: peccato-castigo-perdono-nuovo patto.

La stessa sequenza è presente nelle *liturgie penitenziali* (si ricordi in particolare 1 Re 8,46-51). La liturgia penitenziale aggiunge un elemento significativo, non presente nella struttura di Es 32-34, ma in esso sostituito dalla mediazione e dall'intercessione di Mosè: la «confessione» del peccato.

Possiamo allora comprendere la lettura teologica degli autori che hanno voluto collocare nel punto centrale della *tôrâ* questo racconto. Israele ha sempre sperimentato la facilità al tradimento, la durezza del «castigo» e soprattutto l'immensa bontà di יְהוָה, sempre disposto al perdono. Tale fu l'esperienza «di sempre», «fin dall'inizio» avvenne così. Lo schema che Gn 1-11 applica a tutta l'umanità (*eziologia metastorica*) e che il Sal 51,7 applica al singolo orante (*eziologia esistenziale*), Es 32-34 lo applica alla storia di Israele come popolo (*eziologia storica*). Alludendo al linguaggio teologico, potremmo anche parlare di «peccato originale» d'Israele.

Il periodo del deserto diviene dunque «normativo» non solo per l'alleanza sinaitica, ma anche per conoscere chi è יְהוָה e chi è Israele. Per questo, nella cornice del nostro racconto, abbiamo uno dei ritratti più belli del Dio dell'esodo, il cui commentario migliore sono le pagine profetiche che parlano dell'amore appassionato di יְהוָה (cf Os 1-2; 11-14; Ger 2-3; 30-31; Dt 10-11; Ez 16; 20; 23; 34; Is 54; 62...).

Os 11,9 ci offre la ragione del comportamento divino, inaccessibile ai nostri schemi: «Io sono Dio e non uomo, Santo in mezzo a te e non entrerò contro la città». Una santità che si manifesta nella misericordia senza ambiguità, una trascendenza che si lega appassionatamente alla storia dell'uomo. יְהוָה con l'uscita dall'Egitto si era presentato come *liberatore*; ora, nell'intimità del deserto si manifesta come *amore incondizionato*.

Con un'analisi più precisa, nei vv. 6-7 si ha la fissazione del nuovo orizzonte determinato da יְהוָה. I nuovi punti cardinali sono:

- 1) *ʾēl rahûm* «Dio misericordioso», aggettivo verbale che deriva dalle «viscere» (*rahāmîm*) di tenerezza che stanno alla base della misericordia divina per i profeti, spesso in connessione con l'aggettivo «grande» (*rab*): cf Dn 9,18; Ne 9,19. 27-28. 31; 2 Sam 24, 14; 1 Cr 21,13; Sal 51,3; 69,17; 119,156;
- 2) *wʿhannûn* «e clemente», altro aggettivo verbale dal verbo *hānan* «far grazia», spesso usato come implorazione di grazia e perdono *honnēnî* «fammi grazia» (cf Gn 33,11; 43,29;

Es 33,19; Nm 6,25; Dt 28,50; 2 Sam 12,22; 2 Re 13,23; Is 27,11; 30,18s; 33,2; Am 5,15; Mal 1,9; Sal 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 51,3...);

3) *'erek 'appajim* «lento all'ira», lett. «lungo di naso» ovvero capace di sopportare prima di «scaldarsi il naso», che è la normale espressione dell'accendersi d'ira (*wajjihar 'ap* <sup>ADONAI</sup>);

4) *rab hesed we'emet* «ricco di amore e di fedeltà»: la «tenerezza» (*hesed*) e la «fedeltà / eternità» di <sup>ADONAI</sup> sono la sintesi della teologia esodica. L'accrescitivo che li precede (*rab*) dicono la condizione particolare con cui si rivelano questi attributi divini (stessa espressione in Nm 14,18; Gioe 2,13; Giona 4,2; Sal 86,5. 15; 103,8; Ne 9,17).

In questo nuovo orizzonte, <sup>ADONAI</sup> agisce con la sua grande misericordia. La descrizione del suo operato è offerta da participi attributivi, quasi un *inno participiale* per la misericordia di <sup>ADONAI</sup> a tre membri:

1) *nōšer hesed lā'ālāpīm* «che conserva il suo amore per mille [generazioni]»

2) *nōšeh 'āwōn wāpeša' w'hattā'â w'naqqēh lō' j'naqqeh* «che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma certamente non lascia senza punizione»

3) *pōqēd 'āwōn 'ābôt 'al-bānīm w'al-b'ne bānīm 'al-šillēšim w'al-ribbē'im* «che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»

Due, in particolare, sono le difficoltà interpretative di questo breve inno.

Anzitutto il secondo segmento della frase di mezzo, tesa tra l'affermazione delle mille generazioni di *hesed* e le tre o quattro di punizione: *w'naqqēh lō' j'naqqeh* «ma certamente non lascia senza punizione». È una frase enfatica (in ebraico costruita con infinito assoluto + *jiqtol*) che dice l'incompatibilità tra il peccato e la giustizia di Dio: il verbo *naqqeh* (forma intensiva della radice *nqh*) significa «lasciare impunito» (cf Es 20,7; 34,7; Nm 14,8; Dt 5,11; 1 Re 2,9; Ger 30,11; 46,28; Na 13).

Il secondo problema riguarda l'interpretazione corretta dell'antitesi tra mille generazioni di *hesed* e tre o quattro generazioni di punizione. Con tale sproporzione non si esprime l'ambiguità di <sup>ADONAI</sup>, come noi saremmo subito tentati di fare, con la nostra sensibilità occidentale contemporanea. L'autore di Esodo, invece, esprime in questo modo l'illogica e infinita sproporzione della sua misericordia: l'infinito (=mille) contro le tre o quattro volte computabili con le dita di una mano. <sup>ADONAI</sup> è e rimane solo il Dio della salvezza. L'ambiguità si pone nella libertà dell'uomo, nella sua possibilità di accogliere o rifiutare; non vi è alcuna ambiguità in Dio.

Il v. 9 è la richiesta di perdono che Mosè rivolge ad <sup>ADONAI</sup>; essa s'intreccia con la richiesta che <sup>ADONAI</sup> cammini in mezzo al suo popolo. Questo duplice motivo è la caratteristica principale di questa preghiera, tenendo conto che il motivo della presenza in mezzo al popolo è subordinato alla richiesta di perdono: se tu vieni in mezzo a questo popolo, significa che lo hai veramente perdonato.

Tale dialettica teologica tra i due motivi della supplica ci riporta alla dialettica tra l'inizio (Gn 6,5-7) e la fine (Gn 8,21) del racconto del diluvio. Come nel diluvio la nuova alleanza eterna con Noè è stipulata da <sup>ADONAI</sup>, così ora la nuova alleanza è stipulata con un Israele che non cesserà di essere un «popolo di dura cervice». Gli umani rimasero peccatori dopo il diluvio come lo erano prima di esso, così come Israele rimarrà peccatore dopo il rinnovo del patto come lo è stato nell'episodio del vitello d'oro. Anche sul versante positivo vi è un contributo teologico interessante: significa che la nuova alleanza non dipende dalla bontà o dalla lealtà del partner umano. Dunque, la preghiera di Mosè è centrata sul giudizio divino. La condizione di peccato dell'umanità è forte; se dunque la vita continua nonostante tutto, ciò lo si deve al sostegno della divina promessa. Per

cui è proprio a causa della peccabilità umana che Dio promette di stare in mezzo al suo popolo.

La relazione fra  $\overline{\text{ADONAI}}$  e Israele segue le stesse orme della relazione tra Dio e l'intera umanità, perché il modo di agire di  $\overline{\text{ADONAI}}$  con Israele non è unico, seppure singolare: è lo stesso modo di agire di Dio con il mondo. È in quanto “creatore” che  $\overline{\text{ADONAI}}$  può prendere queste iniziative nei riguardi di Israele; ma questa è la via di Dio con il mondo in generale. Il modo di agire di Dio è sempre il medesimo, sebbene Israele abbia una particolare partecipazione al mondo divino per il suo ruolo speciale, essendo il portatore della promessa per tutti gli altri popoli. Ma non bisogna dimenticare che  $\overline{\text{ADONAI}}$  questa iniziativa con Israele in vista dell'intera umanità.

**34,10:** La risposta di  $\overline{\text{ADONAI}}$  è debordante e non si comprenderebbe senza la *nuova alleanza* profetica.  $\overline{\text{ADONAI}}$  promette di «stabilire un [nuovo] patto» (*hinnēh 'ānōkī kōrēt b'rīt*), dopo quello già stabilito in Es 19-24.

E specifica: *neged kol-ammēkā 'e'ēšeh niplā'ot 'āšer lō-nibr'ū b'kol-hā'āreš ūb'kol-haggōjīm* «in presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai create in nessuna terra e in nessuna nazione». L'uso del verbo *bārā'* «creare» per parlare di queste meraviglie che  $\overline{\text{ADONAI}}$  farà in presenza di Israele e che non furono mai create in nessun'altro paese o nazione non rimanda solo a Gn 1, ma soprattutto ai testi della *nuova alleanza* nella tradizione profetica (cf Is 45,7. 8. 12. 18; 65,17-18; Ger 31,22; Sal 51,12): la «creazione» di un cuore nuovo è la condizione unica e ultima perché si possa dare il regno della grazia e del perdono. La “nuova creazione” – linguaggio ripreso anche nella teologia paolina – non potrà non suscitare il senso del *tremendum* con cui si manifesta il sacro: «tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , perché *terribile* (*nōrā'*, da *jārē'*) è quanto sto per fare con te».

Quanto  $\overline{\text{ADONAI}}$  promette è dunque una *nuova alleanza*, unilateralmente posta in essere da Dio senza nessuna formale risposta di Israele, esattamente come l'hanno sempre presentata i profeti (cf Os 2,16-25; Ger 31,31-34; Ez 36,24-28; Is 54...). È una nuova realtà per Israele ed è a vantaggio di tutti i popoli.

SALMO: Sal 76 (77), 2-3. 5. 9-10. 12-13

**℟ Mostrami, o Signore, la tua gloria.**

<sup>2</sup> La mia voce verso Dio: io grido aiuto!

La mia voce verso Dio, perché mi ascolti.

<sup>3</sup> Nel giorno della mia angoscia io cerco  $\overline{\text{ADONAI}}$ ,  
nella notte le mie mani sono tese e non si stancano;  
l'anima mia rifiuta di calmarsi.

℟

<sup>5</sup> Tu trattiene dal sonno i miei occhi,  
sono turbato e incapace di parlare.

<sup>9</sup> È forse cessato per sempre il suo amore,  
è finita la sua promessa per sempre?

<sup>10</sup> Può Dio aver dimenticato la pietà,  
aver chiuso nell'ira la sua misericordia?

℟



<sup>12</sup> Ricordo i prodigi di ἄδωναί,  
sì, ricordo le tue meraviglie di un tempo.  
<sup>13</sup> Vado considerando le tue opere,  
medito tutte le tue prodezze.

℞

#### EPISTOLA: I Cor 3,5-11

La Prima Lettera ai Corinzi si apre ponendo subito al centro della discussione un problema che, per un occhio superficiale, sembra essere soltanto un affare di disciplina. La comunità di Corinto è travagliata da un pullulare di gruppi, che si richiamano a diverse interpretazioni e attuazioni della fede. Il riferimento alla «fede di Gesù» e al *kerygma* della tradizione apostolica passa quasi dietro le quinte, dal momento che in primo piano sono posti invece i «maestri». Essi, in un ambiente greco amante delle discussioni filosofiche, finiscono per essere considerati i portatori “in proprio” di una sapienza o di una sensibilità spirituale ed esistenziale: Paolo, Pietro, Apollo... Alla novità del vangelo è anteposta l’elaborazione intellettuale, molto più appagante per una mente greca, ma fallimentare, se non radicata nel nuovo modo di essere uomini in Cristo.

Paolo è però lungimirante. Dietro questa situazione egli vede compromesso il *vangelo*. È in gioco una corretta cristologia e una conseguente visione della comunità ecclesiale. Si dimentica l’esperienza storica di Gesù di Nazaret e la sua fine scandalosa, e ad essa si sostituisce la “cifra” di un Cristo glorioso, con una riduzione di carattere gnostico. La comunità ecclesiale finisce per presentarsi come insieme di gruppi esoterici ed elitari, legati alla *filosofia* di diversi maestri umani, accanto ad altre scuole di vita di cui Corinto e il mondo ellenistico dell’epoca era ricco.

Da questa situazione e dalla lungimiranza di Paolo nasce una delle riflessioni più ricche dell’epistolario neotestamentario. Chi volesse avere un’introduzione generale all’intera sezione di I Cor 1,10 – 4,21 può andare a leggersi l’introduzione all’epistola della [VI Domenica di Pasqua](#) di quest’anno (ciclo A). Qui riporto solo la struttura generale della sezione, per soffermarmi poi su I Cor 3,1-17. Come si è visto in quell’analisi, è in evidenza l’alternanza del tema ecclesiale e di quello cristologico-sapienziale:

##### 1,10-17: introduzione

- A. 1,18-25: la «sapienza» della croce
- B. 1,26-2,5: il «caso» della comunità di Corinto
- A'. 2,6-16: la «vera sapienza»
- B'. 3,1-17: il ruolo degli apostoli nella comunità
- A". 3,18-23: la ricerca della «vera sapienza»
- B". 4,1-13: il corretto rapporto autorità - comunità

##### 4,14-21: conclusione

In questa struttura generale, I Cor 3,1-17 prende le mosse dall’opposizione istituita in 2,13-16. Uno sguardo alla situazione della comunità di Corinto (I Cor 3,1-4), con la presenza di ζήλος καὶ ἔρις «invidia e discordia», permette di concludere che i Corinzi sono ancora «carnali», espressione perfettamente parallela nel v. 3 a κατὰ ἀνθρώπων περιπατεῖτε «vi comportate alla maniera umana». Il «settarismo» denunciato in partenza è dunque, a parere dell’apostolo, l’indizio di una comunità che si misura «alla maniera umana» (cf la ripresa esplicita in 3,4 delle affermazioni di 1,12).

A questo punto si inserisce la lettura liturgica odierna.

<sup>5</sup> Ma che cosa è mai Apollo? Che cosa è Paolo? Servitori, attraverso i quali siete venuti alla fede, e ciascuno come il Signore gli ha concesso.

<sup>6</sup> Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma era Dio che faceva crescere. <sup>7</sup> Sicché, né chi pianta né chi irriga vale qualcosa, ma solo Dio, che fa crescere.

<sup>8</sup> Chi pianta e chi irriga sono una medesima cosa: ciascuno riceverà la propria ricompensa secondo il proprio lavoro. <sup>9</sup> Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete campo di Dio, edificio di Dio.

<sup>10</sup> Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un saggio architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno stia attento a come costruisce. <sup>11</sup> Infatti, nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo.

Le domande retoriche del v. 5a, con la ripresa dei nomi citati precedentemente, introducono il paragrafo dedicato al ruolo degli annunciatori in rapporto all'opera divina (vv. 5-9). La relazione del servo-padrone del v. 5 viene espansa dal simbolo «agricolo» dei vv. 6-9, molto eloquente agli occhi di Paolo per mostrare la cooperazione apostolica al progetto di Dio. Il simbolo agricolo sfocia, alla fine del v. 9, nel simbolo «edile» (*θεοῦ οἰκοδομῆ ἐστε*: vv. 10-15), che subito cangia in quello «templare» (vv. 16-17). La lettura liturgica si ferma però al v. 11, perché il suo interesse è tutto centrato sul senso della cooperazione dell'opera apostolica alla singolarità dell'intervento di Dio.

Infatti, i testi profetici della nuova alleanza (soprattutto Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28) mettono in grande evidenza il ruolo singolare di Dio e del suo Spirito, giungendo ad affermare che – leggiamo il testo nella versione greca, quella letta da Paolo – *καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων Γνωθὶ τὸν κύριον· ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν* «non ammaestrerà più ciascuno il suo vicino e ciascuno il suo fratello, dicendo: “Conosci il Signore”; perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo di loro al più grande» (Ger 39,34 LXX).

I due simboli, agricolo ed edile, sono scelti con molta cura, perché in entrambi colui che lavora nei campi e colui che è impegnato in cantiere non è propriamente il responsabile ultimo del lavoro in corso: esattamente quello che avviene con gli apostoli e il Signore stesso che li ha inviati. L'apostolo non si sostituisce al ruolo unico e singolare di Dio che «fa crescere» (1 Cor 3,6-7), nonostante il suo lavoro sia necessario. Così pure, l'apostolo è il sapiente architetto della costruzione, colui che getta le fondamenta con molta cura, ma «nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo» (1 Cor 3,11). In entrambi i casi, la necessaria mediazione umana non entra in tensione, ma addirittura mette in luce il ruolo singolare svolto da Dio.

VANGELO: Lc 6,20-31

La sezione dedicata all'attività di Gesù in Galilea (Lc 4,14 – 9,50) è narrata da Luca tenendosi visibilmente fedele all'originario ordito marciano.

A - La visita di Gesù a Nazaret (4,14-30)

- La giornata “tipica” di Cafarnao (4,31-44)

- La chiamata di Simone tra la pesca miracolosa e la guarigione del lebbroso (5,1-16)

- B - La novità del Regno (5,17-6,11)
- Il rapporto di Israele con le nazioni (6,12-7,17)
- B' - Il tempo del Battista e il tempo di Gesù (7,18-50)
- Ascoltare e fare la parola di Dio (8,1-56)

- A' - I Dodici fanno ciò che fa Gesù (9,1-17)
- La confessione di Pietro e la confessione del Padre (9,18-36)
- Esorcismo e discussione sul discepolo più grande (9,37-50)

La sezione centrale,<sup>4</sup> in cui si trovano anche le “Beatitudini” lucane, proclamate nell’odierna liturgia, sta in parallelo con il confronto tra Giovanni Battista e Gesù (Lc 6,12 – 7,17 // 7,18 – 8,56) e mette in evidenza il ruolo singolare di Israele in relazione alla sua missione in favore di tutti i popoli.

Confrontando le due sottosezioni (cf lo schema riassuntivo della pagina seguente), si vedono sorprendenti corrispondenze: il testo di Luca esprime tale confronto che l’evangelista ha pensato in funzione del dittico che viene a crearsi tra il ruolo di Israele a favore di tutti i popoli (primo pannello di Lc 6,12 – 7,17) e il confronto tra il tempo di Giovanni Battista e quello di Gesù (secondo pannello di Lc 7,18 – 8,56): è il medesimo tempo che tuttavia si duplica e si proietta sui due personaggi.

Si notano bene i paralleli che vengono a crearsi nelle due sequenze: la chiamata dei discepoli che diventano i dodici apostoli (6,12-19) sta in parallelo con la chiamata delle discepole che seguono il Maestro e i Dodici (8,1-3). Il duplice passo di insegnamenti rivolti ai discepoli: le beatitudini e i guai (6,20-26) e l’amore rivolto anche ai nemici (6,27-38); esso sta in parallelo con la parabola del seme gettato nella terra (8,4-10) e della sua spiegazione (8,11-18). Questa sequenza di insegnamenti si chiude con la parabola dell’albero che si riconosce dai suoi frutti (6,39-49), come in parallelo la sequenza sull’altra pala del dittico si chiude pure con la parabola della Madre e dei fratelli (8,19-21).

Infine, le due guarigioni del primo pannello – la guarigione del servo del centurione, pagano (7,1-10), e la risurrezione da morte del figlio unico della madre di Naim, giudea (Lc 7,11-17) – stanno in parallelo con quattro guarigioni, raggruppabili in due gruppi di due segni ciascuno: la tempesta sedata e la guarigione dell’indemoniato di Gerasa, pagano (8,22-39) in dialettica con la donna sofferente di emorragia con la risurrezione della figlia di Giairo, giudea (8,40-56).

<sup>4</sup> Per questa analisi, si veda R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca; Analisi retorica*, a cura di L. SEMBRANO (RBib 1), Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 209-237.

ANALISI DELLE DUE SEQUENZE CENTRALI (B-B'): LC 5,17 – 7,17 // 7,18 – 8,56

La novità del Regno e il rapporto di Israele con le nazioni 5,17 – 7,17			Il tempo del Battista e di Gesù: ascoltare e fare la parola di Dio 7,18 – 8,56		
GUARIGIONE	uomo paralizzato perdonato e guarito	5,17-29			
	<i>controversia</i> mangiare con i peccatori	5,30-35	7,18-28	Gesù dà la sua testimonianza su Giovanni	<i>insegnamento</i>
<b>PARABOLA</b>	il vecchio e il nuovo	5,36-39	7,29-35	Coloro che accolgono e coloro che rifiutano	<b>“PARABOLA”</b>
	<i>controversia</i> mangiare le spighe in giorno di sabato	6,1-5			
GUARIGIONE	uomo paralizzato (salvare la vita)	6,6-11	7,36-50	la peccatrice perdonata e salvata	GUARIGIONE
<b>I DISCEPOLI</b>			8,1-3	<b>LE DISCEPOLE</b>	
	<i>insegnamento</i> “Beati...” / “Maledetti...”	6,20-26	8,4-8a	parabola della terra seminata	<b>PARABOLA</b>
	persecuzione		8,8b-10	intelligenza data ai discepoli	<i>insegnamento</i>
	<i>insegnamento</i> amare i nemici	6,27-38	8,11-15	spiegazione della parabola	<i>insegnamento</i>
	per essere figli di Dio		8,16-18	la luce data a tutti	<i>insegnamento</i>
<b>PARABOLA</b>	il maestro e il discepolo	6,39-49	8,19-21	“mia madre e i miei fratelli”	<b>“PARABOLA”</b>
GUARIGIONE	il servo del centurione (pagano)	7,1-10	8,22-25	la tempesta placata	GUARIGIONE
			8,26-39	l'indemoniato di Gerasa	GUARIGIONE
GUARIGIONE	il figlio della vedova (ebrea)	7,11-17	(8,43-48)	la donna sofferente di emorragia	GUARIGIONE
	<i>(risurrezione di un figlio unico)</i>		8,40-56	la figlia di Gairo	GUARIGIONE
				<i>(risurrezione di una figlia unica)</i>	

<sup>20</sup> Ed egli [Gesù], alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva:  
 – Beati voi, poveri,  
 perché vostro è il regno di Dio.  
<sup>21</sup> Beati voi, che ora avete fame,  
 perché sarete saziati.  
 Beati voi, che ora piangete,  
 perché riderete.  
<sup>22</sup> Beati voi, quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al  
 bando e vi insulteranno e disprezzeranno il vostro nome come infame, a  
 causa del Figlio dell'uomo. <sup>23</sup> Rallegratevi in quel giorno ed esultate per-  
 ché, ecco, la vostra ricompensa è grande nel cielo. Allo stesso modo infatti  
 agivano i loro padri con i profeti.  
<sup>24</sup> Ma guai a voi, ricchi,  
 perché avete già ricevuto la vostra consolazione.  
<sup>25</sup> Guai a voi, che ora siete sazi,  
 perché avrete fame.  
 Guai a voi, che ora ridete,  
 perché sarete nel dolore e piangerete.  
<sup>26</sup> Guai, quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo  
 infatti agivano i loro padri con i falsi profeti.  
<sup>27</sup> Ma a voi che ascoltate, io dico:  
 amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano,  
<sup>28</sup> benedite coloro che vi maledicono,  
 pregate per coloro che vi trattano male.  
<sup>29</sup> A chi ti percuote sulla guancia, tu mostra l'altra [gratuità];  
 a chi ti strappa il mantello, non rifiutare neanche la tunica.  
<sup>30</sup> Da' a chiunque ti chiede,  
 e a chi prende le cose tue, non chiederle indietro.  
<sup>31</sup> E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro.

La pericope si distingue anzitutto in due parti: *a*) la contrapposizione dialettica tra felici e infelici (Lc 6,20-26), strutturata in una doppia sequenza di quattro beatitudini (*μακάριοι* «felici...»: vv. 20-23) e di quattro lamentazioni (*ὄαι ὑμῶν* «guai a voi...»: vv. 24-26); *b*) l'amore del nemico, "a immagine" del Padre (Lc 6,27-38), quasi una "catechesi" che deduce gli atteggiamenti corretti. La pericope liturgica si ferma al v. 31, con al centro la "norma" della reciprocità.

**vv. 20-23:** Non è questo il luogo di tentare una ricostruzione della storia della formazione e della redazione delle beatitudini e delle lamentazioni. Basti sottolineare che Lc, usando sempre la seconda persona plurale, rende il discorso molto immediato e forte per i suoi interlocutori, sottolineando la dialettica tra *νῦν* «ora» e *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* «in quel giorno». La scelta delle beatitudini di Luca sottolinea il senso che egli dà a *οἱ πτωχοί* «i poveri» di cui sta parlando: il povero è colui che manca del necessario (cf Lc 14,12-14).

21; 16,20-22). È dunque una povertà concreta, descritta dalla seconda e terza beatitudine dal fatto che il povero è colui che ha fame e piange. Anche la quarta beatitudine precisa ulteriormente la prospettiva e più volte i commentatori hanno giustamente osservato che è questa quarta beatitudine a offrire la chiave d'interpretazione delle prime tre. Si tratta di coloro che, opponendosi al Figlio dell'Uomo, si comportano come i padri che non hanno riconosciuto i veri profeti.

**vv. 24-26:** All'opposto, la serie delle maledizioni porta a comprendere il bisogno per il discepolo di dimorare costantemente nella prova con Gesù, di lasciarsi prendere dalla testimonianza al seguito dei profeti, come hanno di fatto dimostrato gli apostoli lungo la storia degli Atti, permettendo così alla Parola di Dio di crescere e di produrre grazie sino agli estremi confini della terra. Del resto, coloro che si comportano nei modi biasimati – ricchi, sazi, coloro che vivono da burloni e quelli che cercano l'approvazione degli altri – non fanno che ripetere l'atteggiamento di coloro che stavano sempre dalla parte dei falsi profeti.

**vv. 27-31:** Il discorso catechetico seguente inizia con una parte che formula norme di azione a partire dalla gratuità, dopo aver ascoltato e compreso la parola di Gesù. La frase centrale è molto intrigante: τῶ τύπτουτί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην «a chi ti percuote sulla guancia, tu mostra l'altra [gratuità]». Non si tratta di prenderle “a vuoto”, ma di dimostrare – attraverso il proprio comportamento – un altro modo di reagire che si aggancia al Padre celeste.

Infatti, la *regola aurea* che viene data nel v. 31 (cf Mt 7,12) come sintesi di tutta la Legge e dei Profeti, non è unicamente presente nella tradizione evangelica. Si ricorda nel *Talmud Babilonese* questo aneddoto:

Un non-ebreo si presentò a Šammai e gli disse: «Fammi 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.Sab.* 31a).

È una regola di solidarietà umana conosciuta anche al di fuori della tradizione giudaico-cristiana, in autori come Erodoto, Isocrate, Seneca o Confucio, spesso formulata in forma negativa: «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso».

Ma non è questa la novità evangelica. La novità di Gesù sta nel fatto che il Padre per primo si è comportato con noi con questa gratuità, portando così a compimento la *nuova alleanza* promessa dai profeti. Egli per primo ci ha mostrato la grandezza di una misericordia e di un amore che, attraverso il perdono, cambia il cuore di una persona e la conduce alla risposta della *tôrâ* tutta intera.

Gesù per primo ha incarnato questa gratuità: «insultato, non rispondeva con insulti; maltrattato, non minacciava vendetta» (cf 1 Pt 2,23). È stato spogliato non solo del mantello, ma di tutte le sue vesti. Ha offerto le sue mani e i suoi piedi per essere inchiodato alla croce. All'ultimo respiro della sua disumana agonia, chiede al Padre di perdonare i suoi persecutori, perché non sanno quello che fanno...

Ecco fino a che punto il Padre non ha rifiutato di darci il suo Figlio (cf Rm 8,31-32), «mentre eravamo ancora peccatori» (Rm 5,8). Questo è l'amore che salva tutti!

## PER LA NOSTRA VITA

### I. Cos'è la beatitudine che Gesù promette?

Nulla di quanto vediamo con i nostri occhi...

La prova, la condizione di privazione è accreditata al presente.

Sulla radura, "al chiaro", Gesù si offre come parola e promessa per i discepoli di un Regno inaugurato dall'amore inaudito del Padre verso i suoi figli.

Sulla radura, al chiarore dell'"assolutamente nuovo", senza l'intrigo e l'impedimento di altre parole.

Al chiarore di cuori "totalmente" ascoltanti, aperti alla sua Parola, una, nuova, assoluta: "Beati...", felici voi...

Gesù cerca spazio, accoglienza per puro dono.

Le contabilità finiscono.

Nessuno è adeguato alla novità delle *Beatitudini*.

La ricevi, sorpreso.

Una nuova innocenza della vita, da Dio radicalmente gettata come un credito a nuovi passi, nuova mente, nuove relazioni.

Spazio, radura è la terra dell'accoglienza umana.

Ogni ristrettezza è un "guai", un monito.

Ogni promessa è sfida a quanto possiedi, vedi e credi.

Proclamazione del Regno, in cui Dio agisce, alla sua maniera, curando, amando e "vedendo" in ciò che l'uomo afferma come sconfitta, lo spazio in cui la promessa nasce e cresce. Felici.

Vite scritte dalla speranza, la Sua, che rifà un patto di cura e di sollecitudine.

Invito a guardare con occhi nuovi, con lo sguardo di Dio, la vita, la storia, le relazioni.

Contempliamo il volto di Dio manifestato in Gesù quando leggiamo questa pagina.

Prima di ogni prassi, noi siamo beati o sventurati.

Conoscendo e accogliendo il nostro limite.

Spalancando la porta alla condizione dei felici!

Più che alle conquiste, ai meriti, lavoriamo a questa coscienza di povertà, di disillusione dall'autosufficienza.

Non ciò che facciamo, ma ciò che siamo davanti a Dio,

non il nostro status economico, sociale e anche spirituale è messo in questione, ma la nostra apertura, l'accoglienza del dono gratuito del Regno di Dio,

ora, in mezzo a noi.<sup>5</sup>

### 2. Noi non conosciamo tutto ciò che è bene per noi.

Ma Dio lo sa benissimo e anche quando dobbiamo soffrire

è sempre la sua mano amorosa che ci guida e il suo amore infinito che ci visita.

Non c'è per la creatura altra alternativa che naufragare in questo abisso di salvezza o in quello della propria solitudine.

La sua volontà è severa, esige e comanda.

Mentre l'incredulità ci permette di indugiare

<sup>5</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

nei nostri diletta in cui siamo adagiati come in una comoda dimora.  
Dio si rivela per amore, l'uomo crede per amore;  
e l'amore impone l'adesione ad un Dio  
che si rivela padre, fratello, amico, perdono e beatitudine.<sup>6</sup>

3. La scelta di credere in Dio avviene comunque sotto la pressione della richiesta di "fede" nel dolore o nella potenza del male e della morte che ci viene dal lato tragico dell'esistenza. Giungere alla fede nel senso evangelico è qualcosa che può avvenire se abbiamo scartato l'antifede. Quando siamo in situazioni di sofferenza intensa c'è sempre il rischio di aderire a quella fede rovesciata per cui si crede che il negativo della vita sia la sua sostanza, che al dolore faccia seguito altro dolore e poi la morte, che non ci sia compagnia più forte della solitudine in cui ciascuno è gettato. Come se non tanto al male, quanto alla vita in sé non ci fosse rimedio. Si impadronisce di noi un senso di abbandono, di precarietà, di perdita, di interminabile travaglio, di irrilevanza, di morte e di assurda ingiustizia patita. [...]

Paradossalmente, può accadere che chi è più debole sprigioni una sua forza, chi si sentiva solo ora si preoccupa del bene altrui, quelli che erano chiusi ciascuno nella propria sofferenza si scoprono fratelli e sorelle, chi era inconsolabile diviene di consolazione, chi era disperato diventa fonte di luce per gli altri. Walter Benjamin ha scritto che «solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza», ma nelle misteriose correnti d'amore che rigenerano la vita dovremmo riconoscere che è proprio dai disperati risorti dall'angoscia che si sprigiona la speranza più credibile. Chi viveva in condizioni di completa privazione della capacità di credere nel bene, nell'amore, in Dio, diviene simbolo vivente non di un qualsiasi avvenire, ma di un futuro buono, la cui credibilità risulta attestata dalla qualità della risposta data proprio da chi soffre e soffrendo non smette di amare.<sup>7</sup>

4. Il Padre ha un modo per farsi prossimo, pur nella distanza e nell'invisibilità. E' il modo che chiunque, avendo a cuore qualcuno, ma trovandosi a distanza da lui, adotterebbe: quello di impegnarsi con la promessa di un futuro di comunione piena e definitiva. La promessa di restare uniti è il dono di chi parte, o fatto a chi parte, proprio per smentire la paura dell'abbandono. [...] Nell'orizzonte dei vangeli ciò a cui il credente si riferisce non è una qualsiasi entità invisibile e sacra, è il soggetto di una promessa, anzi in Gesù è la promessa vivente, incarnata in un uomo. Tutta la storia biblica dell'alleanza, sino all'incarnazione, alla croce e alla risurrezione di Gesù stesso e alla nascita della sua comunità è la storia dello svolgersi della promessa del Padre. Promessa di salvezza, di felicità intera e irreversibile, di comunione universale. Saper vivere seguendo come filo conduttore del proprio cammino il senso della promessa di Dio è credere in forma eminente.<sup>8</sup>

5. Bisogna combatterle come pulci, le tante piccole preoccupazioni per il futuro che divorano le nostre migliori forze creative. Ci organizziamo l'indomani nei nostri pensieri ma poi va tutto in modo diverso, molto diverso. A ciascun giorno basta la sua pena. [...]

<sup>6</sup> P. TARCISIO GEIJER, *Omelie*, Certosa di Vedana, 1971 (inedito).

<sup>7</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (GdT 346), Editrice Queriniana, Brescia 2010, pp. 41-43.

<sup>8</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, p. 48.



In fondo, il nostro unico dovere morale è quello di dissodare in noi stessi vaste aree di tranquillità, di sempre maggior tranquillità, fintanto che si sia in grado di irraggiarla anche sugli altri. E più pace c'è nelle persone, più pace ci sarà in questo mondo agitato.

[...] Se solo si potesse far capire alla gente che si può 'lavorare' alla propria pace interiore, e continuare a essere produttivi e fiduciosi dentro di noi malgrado le paure e le voci che circolano. Da ieri sera ho potuto di nuovo sperimentare su me stessa quanto la gente soffra, è un bene doverselo ricordare e dover reagire ogni volta. E poi, continuare indisturbati a percorrere i vasti e sgombri paesaggi del proprio cuore...<sup>9</sup>

6. Tutto questo gran parlare della ricerca della felicità, lo confesso, mi mette un po' di malinconia. La seriosità della sua prescrizione – politica, bioetica, biochimica – le toglie il sorriso, ne spegne il profumo. Tanto la sua indifesa fragilità mi intenerisce, quanto gli animosi consultati terapeutici intorno al suo capezzale mi infastidiscono. Tanto mi appaiono fascinate le sue rapide incursioni nella vita dell'uomo, della donna, del bambino (e qui tutti hanno qualche esempio pronto, ne sono sicuro), quanto la sua puntigliosa programmazione (virtuosa o virtuosistica che sia) mi induce il sospetto che non sia più di lei che stiamo parlando. Il bello della felicità deve sempre ancora venire. Essa sfugge all'ossessione della sua conquista. L'angoscia di perderla l'ha già persa. Capisco che qualche analista volenteroso potrebbe inarcare il sopracciglio: e sono pronto a prendermi le mie responsabilità. Vorrei almeno spiegarmi.

Non ho in mente nulla che vada dalla parte dell'attimo fuggente, o dove ti porti il cuore. (Nulla neppure in contrario, di per sé. Si deve solo fare molta attenzione, perché anche la malinconia, quella snervante e senza rimedio, percorre la stessa corsia: un attimo di distrazione e ce l'hai nella fiancata). Mi pare però essenziale riconoscere che nella felicità autentica c'è qualcosa di essenziale che deve assomigliare alla grazia o al dono: ed è questo che fa la differenza. La felicità è l'irradiazione di una riuscita intimità con qualcosa di insperabilmente giusto e di segretamente atteso, a dispetto di tutto. La felicità non è semplicemente il benessere, ma neppure il bene. La felicità è il bene come ha da essere: bello. La felicità è grazia, non natura o destino. È la vita restituita alla certezza di una promessa che può e deve essere onorata, per noi, soprattutto custodendola contro ogni disperato avvilitamento. Non è neppure ornamento e arredo: un semplice abbellimento estetico dell'esistenza, un'evasione fortuita dalla routine, non sono ancora niente. La felicità deve portare nel suo stesso godimento la forma della gratuità riconoscenza, ispirare gratitudine proprio nella sua inafferrabilità, custodire la libertà anche dalla ripetizione coatta del godimento. Sempre essa deve accadere – finché c'è un alito di vita e anche per tutta l'eternità – come un inatteso trasalimento. Che sorprende il volere, il potere, il desiderare persino. Per come la vedo io, insomma, "attesa" è parola definitivamente giusta per la felicità.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943* (Gli Adelphi 93), Adelphi, Milano 1985, pp. 221-222.

<sup>10</sup> P.A. SEQUERI, *Grazia misteriosa e sempre da aspettare*, in «Avvenire», 29 gennaio 2002.