

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

NONA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Le tre letture della liturgia di questa Nona domenica dopo Pentecoste, partendo da punti molto lontani tra loro – almeno in prima battuta – si incrociano e si concentrano su un punto prospettico importante per la vita del credente: saper vivere leggendo la propria storia e guardare al futuro carichi di speranza, con gli occhi di Dio.

La *Lettura* ci porta a scoprire il ruolo dell'arca di $\overline{\text{ADONAI}}$ nello spazio *sacro*, quello che appartiene *solo* a Dio, vivendo questo spazio non con la paura e il terrore che questa “forza” dall'alto possa arrecarci del male, ma con il *fascinans* e il *tremendum* che ci conduce ad approfondire il senso di appartenenza a quel Dio che ci ha chiamati all'esistenza perché in ogni azione e in ogni parola «noi siamo suoi»; costi anche la vergogna di farci apparire “fuori di testa” a chi non vuol capire l'originalità e la singolarità del nostro essere *del Signore*.

La pagina della *Prima Lettera di Paolo ai Corinzi* ci stimola ad andare ancora più a fondo nel vivere la dedizione di tutta la nostra esistenza a Dio: il nostro cammino di ricerca non è un abbandono a un maestro di filosofia o di umanesimo, bensì è la “follia” di essere di Cristo, sempre, senza paure e senza ideologismi, perché «ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1 Cor 1,25).

Infine, nel *Vangelo*, il momento cruciale di continuare la sequela dietro la chiamata evangelica, quando passo dopo passo dobbiamo “stare dietro” con decisa fermezza al Maestro Gesù, perché «se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua».

E dunque, dove sta la via che produce frutti abbondanti e li conserva per la vita senza fine?

LETTURA: 2 Sam 6,12b-22

La pericope scelta dalla liturgia si colloca nell'epilogo della narrazione – composta, ma non casuale – dell'incontro, scontro e successione di Ša'ul e Davide (1 Sam 15 – 2 Sam 6). Definirei questa ampia narrazione un *decastilo* (cioè *dieci quadri*) incorniciati tra un *prologo* e un *epilogo*:

Prologo: $\overline{\text{ADONAI}}$ rigetta Ša'ul (1 Sam 15,1-35)

1. $\overline{\text{ADONAI}}$ sceglie e rafforza Davide (16,1-13)
2. $\overline{\text{ADONAI}}$ eleva Davide ma umilia Ša'ul (1 Sam 16,14 – 20,42)
3. $\overline{\text{ADONAI}}$ benedice Davide, che fugge Ša'ul (1 Sam 21,1 – 29,11)
4. Davide vince gli Amaleciti, Ša'ul è sconfitto dai Filistei (1 Sam 30,1 – 31,13)
5. Davide risponde alla tragedia consumata nella casa di Ša'ul (2 Sam 1,1-27)
6. La casa di Giuda unge re Davide a Hebron (2 Sam 2,1-4a)
7. Politica matrimoniale di Davide contro la casa di Ša'ul (2 Sam 2,4b-7)
8. La casa di Ša'ul rinuncia al trono di Israele (2 Sam 2,8 – 4,12)
9. Tutte le tribù di Israele ungono re Davide a Hebron (2 Sam 5,1-5)
10. $\overline{\text{ADONAI}}$ benedice Davide, che conquista Gerusalemme (2 Sam 5,6-25)

Epilogo: Davide porta l'arca di $\overline{\text{ADONAI}}$ in Gerusalemme (2 Sam 6,1-23)

Propriamente la pericope liturgica assume solo una parte dell'*Epilogo* che si compone di una scena introduttiva, importante per capire il contesto e le ragioni del racconto di partenza; e si chiude con un versetto, che pure è buona cosa leggere per chiudere il capitolo secondo la *mens* del compositore deuteronomista, responsabile della sezione cui appartiene 2 Sam 6. Riporto per comodità del lettore tutto 2 Sam 6, mettendo in corsivo il testo che non è parte della *Lettura* liturgica.

¹ *Davide reclutò di nuovo tutti gli uomini scelti d'Israele, in numero di trentamila.*

² *Poi si alzò e partì con tutta la sua gente da Ba'alà di Giuda, per far salire di là l'arca di Dio, sulla quale si proclama il nome di YADONAI degli eserciti, che siede sui cherubini.*

³ *Posero l'arca di Dio sopra un carro nuovo e la tolsero dalla casa di Abinadàb che era sul colle; Uzzà e Achio, figli di Abinadàb, conducevano il carro nuovo.* ⁴ *Mentre conducevano il carro con l'arca di Dio dalla casa di Abinadàb, che stava sul colle, Achio precedeva l'arca.* ⁵ *Davide e tutta la casa d'Israele danzavano davanti ad YADONAI con tutte le forze, con canti e con cetre, arpe, tamburelli, sistri e cimbali.* ⁶ *Giunti all'aia di Nakon, Uzzà stese la mano verso l'arca di Dio e la sostenne, perché i buoi vacillavano.* ⁷ *L'ira di YADONAI si accese contro Uzzà; Dio lo percose per la sua negligenza ed egli morì sul posto, presso l'arca di Dio.* ⁸ *Davide si rattristò per il fatto che YADONAI aveva aperto una breccia (peres) contro Uzzà. Quel luogo fu chiamato Peres-Uzzà fino ad oggi.* ⁹ *Davide in quel giorno ebbe timore di YADONAI e pensò:*

– Come potrà venire da me l'arca di YADONAI?

¹⁰ *Davide non volle trasferire l'arca di YADONAI presso di sé nella Città di Davide, ma la fece dirottare in casa di 'Obèd-'Edóm di Gat.* ¹¹ *L'arca di YADONAI rimase tre mesi nella casa di 'Obèd-'Edóm di Gat e YADONAI benedisse 'Obèd-'Edóm e tutta la sua casa.*

^{12a} *Ma poi fu detto al re Davide:*

«YADONAI ha benedetto la casa di 'Obèd-'Edóm e quanto gli appartiene, a causa dell'arca di Dio».

^{12b} *Allora Davide andò e fece trasportare l'arca di Dio dalla casa di 'Obèd-'Edóm alla Città di Davide, con gioia.* ¹³ *Quando i portatori dell'arca di YADONAI ebbero fatto sei passi, egli immolò un giovenco e un ariete grasso.* ¹⁴ *Davide danzava con tutte le forze davanti ad YADONAI. Davide era cinto di un efod di lino.* ¹⁵ *Così Davide e tutta la casa d'Israele trasportavano l'arca di YADONAI con grida e al suono del corno.*

¹⁶ *Quando l'arca di YADONAI entrò nella Città di Davide, Mikal, figlia di Saul, guardando dalla finestra vide il re Davide che saltava e danzava dinanzi ad YADONAI e lo dispreggiò in cuor suo.* ¹⁷ *Introdussero dunque l'arca di YADONAI e la collocarono al suo posto, al centro della tenda che Davide aveva piantato per essa; Davide offrì olocausti e sacrifici di comunione davanti ad YADONAI.* ¹⁸ *Quando ebbe finito di offrire gli olocausti e i sacrifici di comunione, Davide benedisse il popolo nel nome di YADONAI Šeba'ôt* ¹⁹ *e distribuì a tutto il popolo, a tutta la moltitudine di Israele, uomini e donne, una focaccia di pane per ognuno, una porzione di carne arrostita e una schiacciata di uva passa. Poi tutto il popolo se ne andò, ciascuno a casa sua.*

²⁰ *Davide tornò per benedire la sua famiglia; gli uscì incontro Mikal, figlia di Saul, e gli disse:*

– Bell'onore si è fatto oggi il re d'Israele scoprendosi davanti agli occhi delle serve dei suoi servi, come si scoprirebbe davvero un uomo da nulla!

²¹Davide rispose a Mikal:

– L'ho fatto dinanzi ad $\overline{\text{ADONAI}}$, che mi ha scelto invece di tuo padre e di tutta la sua casa per stabilirmi capo sul popolo di $\overline{\text{ADONAI}}$, su Israele; ho danzato davanti ad $\overline{\text{ADONAI}}$. ²²Anzi mi abbasserò anche più di così e mi renderò vile ai tuoi occhi, ma presso quelle serve di cui tu parli, proprio presso di loro, io sarò onorato!

²³ *E Mikal, figlia di Ša'ul, non ebbe figli fino al giorno della sua morte.*

I. 2 Sam 6 e 2 Sam 7 sono uniti dal ruolo svolto dall'«arca dell'alleanza». Questo capitolo si concentra su Davide che porta progressivamente l'arca a Gerusalemme, il capitolo successivo spiega come quest'arca si collegherà idealmente al Tempio di Gerusalemme.

Se Davide è il mediatore umano di questa operazione e Salomone sarà presentato come colui che attuerà il progetto di Davide di costruire il Tempio a Gerusalemme, lo storico Deuteronomista è attento a sottolineare che alla base di tutto sta la scelta di $\overline{\text{ADONAI}}$: è il Dio dell'esodo a portare a termine il suo progetto di scegliersi Gerusalemme come sua Città Santa e luogo ove farsi costruire l'unico Tempio per venerare il proprio nome $\overline{\text{ADONAI}}$. In 2 Sam 7, la scelta del luogo si affianca alla scelta di Davide, come colui che dovrà essere il portatore della promessa del Messia e del Re, Salvatore di tutta l'umanità. Ma molti altri elementi sarà necessario introdurre e comprendere nella storia di Israele per evitare di intendere questa promessa come un semplice e facile “risorgimento” del regno (politico) di Davide. Sarà necessario attraversare la rivelazione del Figlio dell'Uomo per comprendere che il Messia di Dio non sarà un re umano alla maniera di Davide, ma sarà un Re dalla Croce che vince la morte e spalanca la speranza oltre la vita terra.

Questi due capitoli descrivono quindi nella narrazione profetica dello storico Deuteronomista la promessa della benedizione di Dio su tutti i popoli attraverso un Messia che sarebbe stato il compimento della storia di Davide e Israele e insieme della speculazione del Figlio dell'Uomo. Potremmo anche sottolineare come la connessione degli eventi di questi due capitoli sia cantata anche parallelamente dal Salmo 132 (LXX 131). In questo salmo, che utilizziamo come testo del Salmo responsoriale, si ricorda l'arca di Efrata e di Ja'ar (che è il medesimo luogo di Kiriath-Je'arim che in 2 Sam 6,2 è ricordato come *Ba'alâ di Giuda*) e si implora Dio di poter raggiungere il suo luogo del suo riposo (Sal 132,6 e 8; e 2 Sam 6, 2 e 17). Passa quindi alla promessa di $\overline{\text{ADONAI}}$ a favore di Davide (Sal 132,11-12; si legga 2 Sam 7,12-16) e culmina infine con la promessa messianica di far germogliare proprio nel “casato di Davide” «un potente discendente (simbolo del corno)» (Sal 132,17) per Davide, per Israele, ma anche per l'intera umanità.

In 2 Sam 6-7, quindi, la figura di Davide come “il re voluto da Dio” non è costruita per esaltare Davide in se stesso. Né è destinato ad oscurare le colpe di Davide che sono esposte a partire da 2 Sam 8. Il carattere di Davide è, invece, esplorato in questi capitoli come mezzo per illustrare la grazia di Dio e favorire non solo i diretti partecipanti a questi eventi – Davide, Gerusalemme, Giuda e Israele – ma anche l'intera famiglia dei popoli, attraverso il discendente di Davide, Gesù Cristo, che non è solo Figlio di Davide e Figlio di Dio, ma anche Figlio dell'Uomo per l'universo intero.

II. Un secondo tema che il brano di 2 Sam offre come spunto di riflessione – che merita di essere riletto alla luce dell’*Epistola* e, soprattutto, del *Vangelo* – è il rapporto tra “vergogna” e “testimonianza”.

Quando la festa ufficiale per la traslazione dell’arca termina, tutti rientrano a casa e anche Davide rientra nel suo palazzo, con l’intenzione di portare la sua benedizione anche ai suoi familiari e domestici. Ma la narrazione prende un’improvvisa svolta quando Mikal esce dalla casa con il proposito di criticare pubblicamente suo marito (6,20): ella ha percepito la danza cultica di Davide come una mancanza di decoro non giustificata, perché i pochi drappi cultuali indossati da Davide avevano esposto i suoi genitali a tutti i presenti, compresi i servi e le serve.

Davide le risponde accusando suo padre Ša’ul (6,21): «L’ho fatto dinanzi ad $\overline{\text{ADONAI}}$, che mi ha scelto invece di tuo padre e di tutta la sua casa per stabilirmi capo sul popolo di $\overline{\text{ADONAI}}$, su Israele; ho danzato davanti ad $\overline{\text{ADONAI}}$. ²²Anzi mi abbasserò anche più di così e mi renderò vile ai tuoi occhi, ma presso quelle serve di cui tu parli, proprio presso di loro, io sarò onorato».

Davide fu scelto da $\overline{\text{ADONAI}}$ per sostituire Ša’ul e la sua intera casa (compresa Mikal), e David dichiara che avrebbe di nuovo confermato la scelta di $\overline{\text{ADONAI}}$ che avrebbe pubblicizzato nella elezione di Gerusalemme come città di Davide e del suo Tempio. Mikal potrebbe anche non onorare Davide, ma lui sa di essere onorato in futuro anche dalle schiave di Mikal (6,22). Del resto, anche Hanna, la madre di Samuele, e Abigail, sua sposa, che erano donne di grande fede hanno usato questo termine di grande umiltà (‘*āmâ* «schiava») per loro stesse, sia rivolte a Dio (1 Sam 1,11, cf 1 Sam 1,16) sia rivolte a David (1 Sam 25,24-41), e due altre sagge donne lo impiegheranno più tardi (la donna di Teqoa in 2 Sam 14,15-16; e la donna di buon senso di Seba assediata da Joab, in 2 Sam 20,17). Ma è importante – per comprendere il contrasto – che il racconto termini con la nota finale (v. 23), in cui si dice che Mikal è morta senza figli. Alcuni hanno cercato di spiegare questo in modo molto banale, dicendo che Mikal si sarebbe allontanata da Davide da quel giorno in poi, non avendo avuto più rapporti con Davide.

Tuttavia, le parole di Davide nel v. 21 suggeriscono che la sua sterilità fosse parte del giudizio di Dio sull’intera casa di Ša’ul – e questo verdetto di Dio era così radicale che la casa di Ša’ul non sarebbe continuata neppure attraverso le sue figlie (cf 2 Sam 21,8-9). Quindi, per il narratore è Dio ad aver reso sterile Mikal. Si noti che Mikal non ebbe figli né da David né da Paltiel (1 Sam 25,44; 2 Sam 3,15), così si afferma che la sua mancanza di fertilità non era dovuta al fatto che Davide aveva trascurato il suo ruolo di marito, ma che il giudizio divino contro Ša’ul si è manifestato fino in fondo.

Il giudizio di Mikal su Davide e di Dio su Mikal diventa così figura che preannuncia il giudizio evocato dal Figlio dell’Uomo: «Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell’uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi» (Mc 8,38; cf *infra*).

SALMO: Sal 132(131),1b.2a.3. 5. 8-10. 13-14

✠ Il Signore ha scelto Sion per sua dimora.

^{1b} Ricordati, $\overline{\text{ADONAI}}$, di Davide,

^(2a) quando giurò:

³ «Non entrerò nella tenda in cui abito,
non mi stenderò sul letto del mio riposo,

⁵ finché non avrò trovato un luogo per ^{ADONAI},
una dimora per il Potente di Giacobbe».

℞

⁸ Sorgi, ^{ADONAI}, verso il luogo del tuo riposo,
tu e l'arca della tua potenza.

⁹ I tuoi sacerdoti si rivestano di giustizia
ed esultino i tuoi fedeli.

℞

¹⁰ Per amore di Davide, tuo servo,
non respingere il volto del tuo consacrato.

¹³ Sì, ^{ADONAI} ha scelto Sion,
l'ha voluta per sua residenza:

¹⁴ «Questo sarà il luogo del mio riposo per sempre:
qui risiederò, perché l'ho voluto».

℞

EPISTOLA: I Cor 1,25-31

La Prima Lettera ai Corinzi si apre mettendo al centro della discussione un problema che, a un occhio superficiale, potrebbe sembrare soltanto un affare di disciplina ecclesiale: 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 *kērygma* della tradizione apostolica passa in seconda posizione, dal momento che in primo piano sono posti invece i *maestri*. Essi, in un ambiente greco amante delle discussioni filosofiche, finiscono per essere considerati portatori “in proprio” di una sapienza o di una nuova sensibilità spirituale: Paolo, Pietro, Apollo... Alla novità del vangelo, era quindi anteposta l'elaborazione intellettuale, molto più appagante per la cultura greca, ma fallimentare, se essa non fosse stata radicata nel nuovo modo di essere uomini *in Cristo*.

Ma Paolo è 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 chiara 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 erano ricchi.

Da questa situazione e dalla lungimiranza di Paolo nasce una delle riflessioni più ricche dell'epistolario paolino.

La sezione è molto ampia (I Cor 1,10 – 4,21) e non è facile da ricondurre a un piano logico secondo i nostri schemi. È però innegabile che, al di là delle notevoli dimensioni, vi sia un forte tessuto unitario, segnalato da più elementi: l'inclusione esortativa in I Cor 1,10 e 4,16-20; la compattezza del vocabolario, con le dialettiche tanto amate da Paolo; le ripetizioni, ecc. Caratteristica principale della sezione è l'alternanza dei due temi portanti: la «sapienza della croce» e l'«edificazione» della comunità.

Lo sviluppo parte da un'esortazione (I Cor 1,10) in reazione alle notizie riferite a Paolo da quelli della famiglia di Cloe circa le tensioni presenti nella comunità di Corinto tra i diversi gruppi (ἐριδες: v. 11). Contro il criterio d'identificazione basato sui *maestri*, per cui Cristo viene ridotto alla pari di altri, vi è una prima esposizione della tesi in forma di domanda

retorica, che subito va al cuore del problema: la singolarità di Cristo rispetto a tutti i possibili altri *maestri* (v. 13).

L'accento all'assurda affermazione di «essere stati battezzati in Paolo» (εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε) apre una digressione circa il compito apostolico (vv. 14-17): non «battezzare»¹, ma «annunciare la buona notizia» è il compito affidato da Cristo all'apostolo. La modalità dell'annuncio e la finalità che sostiene questa scelta sono anche il preludio tematico del paragrafo seguente, centrato sulla valenza della «parola della croce».

I vv. 18-25 formano un'unità sufficientemente contraddistinta dal tono argomentativo, spezzato solo al v. 26 con l'invito ad applicare la tesi alla condizione della comunità di Corinto. In questi versetti, anche il vocabolario è uniforme per le dialettiche create dallo stile retorico di Paolo: τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις / τοῖς δὲ σωζομένοις «per quelli che si perdono» / «per quelli che si salvano», μωρία / δύναμις «follia» / «salvezza», σοφία / μωρία «sapienza» / «follia», ἡ σοφία τοῦ κόσμου / ἡ σοφία τοῦ θεοῦ «sapienza del mondo» / «sapienza di Dio», τὸ ἀσθενὲς / ἰσχυρότερον «debole» / «più forte». Si tratta di una contrapposizione espressa dalla tesi di partenza (v. 18), che raggiunge la sua acme nella conclusione allargata a principio generale nel v. 25:

τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων	«ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini».
--	---

Dentro questa inclusione, troviamo la prova scritturistica (v. 19s: γέγραπται γάρ «infatti sta scritto») e lo sviluppo dell'argomentazione sulla base di essa (vv. 21-24): due sentenze anch'esse costruite in forma dialettica.

La prima contrappone la mancata conoscenza di Dio da parte del mondo διὰ τῆς σοφίας «attraverso la filosofia», benché il mondo sia fatto ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ «con la sapienza di Dio», al progetto di Dio (εὐδόκησεν) di salvare i credenti διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος «attraverso la follia del *kērygma*».

La seconda contrappone la vana ricerca di «segni» per i Giudei e di «filosofia» per i Greci al *kērygma*: Χριστὸν ἐσταυρωμένον «Cristo fu crocifisso», scandalo per gli uni e follia per gli altri, ma per i chiamati – siano essi Giudei o Greci – Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν «Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio».

La pericope scelta dalla liturgia odierna parte dal v. 25.

²⁵ Ciò che è stoltezza di Dio [...] è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini.

²⁶ Considerate dunque la vostra chiamata, fratelli: non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili. ²⁷ Ma quello che è stolto per il mondo, Dio l'ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio l'ha scelto per confondere i forti; ²⁸ quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio l'ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, ²⁹ perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio. ³⁰ Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione, ³¹ perché, come sta scritto, *chi si vanta, si vanti nel Signore*.

¹ Il verbo βαπτίζω «battezzare» è ripetuto per 5 volte nei vv. 14-17 (più la sesta ricorrenza, in 13b, già menzionata).

A verifica del modo di agire di Dio, dopo il principio generale del v. 25, Paolo porta due «casi»: la provenienza sociale dei componenti della comunità e lo stile della sua predicazione apostolica. Siamo ancora nello stesso ambito di vocabolario, tuttavia il discorso ora si concretizza. I due vocativi rivolti ai «fratelli» (vv. 1,26 e 2,1) cadenzano i due diversi «esempi», che si prolungano fino a 2,5, dal momento che con 2,6 inizia un nuovo sviluppo alla ricerca della *vera sapienza*.

Il primo «caso» è quello esposto nella pericope odierna (1,26-31).

In essa, dopo l'invito a leggere la situazione (v. 26), viene applicata nei vv. 27s la *regola generale* dell'agire di Dio enucleata nella sezione precedente, mostrandone l'esito (v. 29: ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ «perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio»). Noi non possiamo vantarci davanti a Dio, perché è Dio l'artefice (ἐξ αὐτοῦ, v. 30) del progetto salvifico in Cristo Gesù.

Con quattro apposizioni l'apostolo sintetizza il suo «vangelo»: Cristo è divenuto per noi da parte di Dio σοφία ... δικαιοσύνη ... ἁγιασμός ... ἀπολύτρωσις² «sapienza, giustizia, santificazione, redenzione». La prova scritturistica (v. 31) – il rabbino Paolo non può farne a meno! – chiude il primo esempio e crea un'inclusione minore con il v. 29 (per 3× è utilizzato il verbo καυχάομαι nei vv. 29-30), ponendo in chiara evidenza l'affermazione cristologica del v. 30.

Il secondo «caso» (2,1-5) ricorda lo stile di predicazione di Paolo. Il μυστήριον³ di Dio, ovvero «sapere» Gesù Cristo, e questi crocifisso, non venne annunziato sulla base di argomentazioni umane, ma con la forza di persuasione dello Spirito. Anche in questi versetti – che non sono parte della pericope odierna – lo stile dialettico dell'argomentazione paolina emerge con evidenza. Il tutto sfocia nella finalità-conseguenza (ἵνα, 2,5) dell'annuncio apostolico: suscitare un'adesione di fede che sia fondata sulla «potenza» di Dio e non sulla «filosofia» umana. E proprio da qui parte lo sviluppo successivo, dedicato alla rivelazione della *vera sapienza*.

VANGELO: Mc 8,34-38

Nel secondo periodo del Vangelo di Marco, dopo la dichiarazione messianica che Gesù fa confessare ai suoi discepoli perché cominciassero a capire la novità del suo insegnamento circa la figura di Messia verso la quale egli si orientava (Mc 8,27-30), il contrasto è sorprendente tra la limpida risposta di Pietro (Mc 8,29b) e l'incomprensione di questi con il deciso rimprovero di Gesù a lui e agli altri discepoli a mettersi dietro il maestro e a non prendere le posizioni di Satana» (Mc 8,33)⁴.

² Il *kerygma* di Cristo crocifisso era al centro della prima sezione, queste apposizioni cristologiche sono al centro dell'applicazione. Davvero ha ragione G. Friedrich (1963) nel considerare Cristo il centro focale di tutta la nostra sezione e, più in generale, della Prima Lettera ai Corinti.

³ Con *The Greek NT*, accettiamo questa lettura come probabile, in quanto *difficilior* e richiamata poi al v. 7. Essa è attestata in P⁴⁶ (?), S* A C 88 436 VetLat Syr^p Cop^{bo} Ippolito Ambrosiastro Efrem Ambrogio Pelagio Agostino Antioco. S^c B D G P V 33 81 (e altri minori) Origene Crisostomo Pelagio Cirillo Giovanni Damasceno hanno μαρτυριον. Questa lettura sembra essere influenzata da 1,6. Troppo poco testimoniate sono due altre letture: ευαγγελιον (Teodoreto) e σωτηριον (i lezionari 598 e 599).

⁴ Rimando a J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, Volume 2 (capp. 6,7 – 10,31), Traduzione di M. NICOLSI - Y. AVERSA, Cura redazionale di A. LOVA (Lettura del Nuovo Testamento 2), Cittadella Editrice, Assisi 2002, 262-280, per ulteriori approfondimenti.

Dopo il marcato contrasto creato da questa introduzione (Mc 8,31-33), abbiamo un trittico, in cui ogni quadro approfondisce il contrasto di apertura. Nel primo quadro (Mc 8,34 – 9,1) Gesù espone le condizioni necessarie della sequela e quanto vi è implicato. È la pericope scelta per il *Vangelo* odierno (manca solo il v. 9,1, che sottolinea come la manifestazione del Figlio dell'Uomo, per l'Autore del Secondo Vangelo, fosse già almeno iniziata con la manifestazione della Croce. La trascriviamo ugualmente, mettendola in corsivo).

Il secondo quadro (Mc 9,2-13) con l'esperienza della trasfigurazione Gesù smentisce l'idea di Pietro e degli altri discepoli che la morte significherebbe il fallimento della persona di Gesù, della sua opera e della sua missione: vi è invece la possibilità di un glorioso destino di colui che dà la propria vita per la pienezza di vita dell'umanità.

Il terzo quadro (Mc 9,14-27) Gesù – con l'incapacità dei discepoli di guarire il ragazzo epilettico – esplicita davanti a tutti il fallimento dei discepoli, che sono incapaci di offrire un'alternativa di liberazione all'esperienza di oppressione in cui vivono insieme a tutto il popolo.

Il trittico si chiude con una brevissima conclusione (Mc 9, 28-29) che Gesù esplicita solo con i discepoli, in casa.

³⁴ Convocata la folla insieme ai suoi discepoli, [Gesù] disse loro:

– Se qualcuno vuol venire dietro a me,
rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua.

³⁵ Colui, infatti, che vuole salvare la propria vita, la perderà;
ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà.

³⁶ Infatti, quale vantaggio c'è
che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita?

³⁷ Che cosa potrebbe dare un uomo in cambio della propria vita?

³⁸ Colui, infatti, che si vergognerà di me e delle mie parole
davanti a questa generazione adultera e peccatrice,
anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui,
quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi.

^{9,1} *E aggiunse a loro:*

– *In verità vi dico che vi sono alcuni qui presenti che non gusteranno la morte senza aver visto che la signoria di Dio è già giunta con potenza.*

Essenziale suddivisione del quadro:

8,34: Destinatari dell'invito e condizioni della sequela

8,35-37: Argomentazione per la prima condizione («Colui, infatti, che...»)

8,38: Argomentazione per la seconda condizione («Colui, infatti, che...»)

9,1: Predizione finale

v. 34: Secondo Mc 8,27 e 33, Gesù si trova con i suoi discepoli. Ora chiama la folla. Ovvio che non può coincidere con i discepoli, perché «Gesù convocò la folla insieme ai suoi discepoli». Matteo e Luca risolvono il problema drasticamente e omettono questa introduzione. Marco ha messo questa introduzione per allargare l'orizzonte di coloro ai quali vuole che Gesù proclami le sue parole. La sua richiesta di abnegazione e di prendere la croce non è solo per i discepoli e ancora di più per i soli Dodici, ma per tutti coloro che lo avrebbero seguito.

Per gli abitanti dell'Impero Romano del primo secolo, prendere la propria croce richiama alla mente il condannato che porta il *patibulum* sul luogo dell'esecuzione. La crocifissione era

abbastanza comune anche in Terra d'Israele (cf Giuseppe Flavio, *Ant. Iud.*, XVII.xx.10 § 295), tanto da rendere inutile ogni speculazione a riguardo di quando e dove sia sorto il detto. Ma il *loghion* è comunque strano. Nel linguaggio rabbinico, un discepolo è invitato a prendere il giogo della *Tôrâ* o il giogo dei comandamenti (ad es., *m.Avot* 3,5; *m.Ber.* 2,2), ma mai a prendere la croce. Tuttavia, impressionerebbe anche i lettori e gli ascoltatori del primo secolo, poiché il detto implica che Gesù sappia già perfettamente cosa capiterà a lui e ai suoi seguaci.

D.M. Crossan è teso ad accettare l'autenticità del *loghion* di Gesù, per la sua natura proverbiale e per la sua nota di forte esigenza. Però si ricordi che per Gesù, la croce non viene a causa dello stile di vita o di certa visione del mondo, ma è conseguenza del suo impegno per il regno di Dio, e il conseguente scontro con le autorità giudaiche di Gerusalemme.

vv. 35-37: Il detto di Gesù sul salvare o perdere la propria vita trova un parallelo anche in un successivo trattato rabbinico: «Chi conserva una cosa dalla *Tôrâ* preserva la propria vita, e chi perde una cosa dalla *Torah* perde la propria vita» (*Abot R. Nat.* B §35). Il detto qui è proverbiale e abbastanza raro. L'elemento chiave nel detto di Gesù è però il riferimento al vangelo (*εὐαγγέλιον*). L'essenza della buona notizia è l'apparizione del regno di Dio (cf Mc 1,14s), un concetto che Gesù ha tratto dal secondo Isaia (specialmente Is 40,1-9; 52,7; 61,1-2), specialmente quando è stato interpretato nella sinagoga di lingua aramaica. La buona notizia è che il regno di Dio è vicino, il tempo della salvezza è ora (cf 2 Cor 6,2). L'immagine dialettica di Gesù di salvare o perdere la propria vita sottolinea il fatto che la salvezza dell'umanità è legata alla buona notizia. Non c'è salvezza al di fuori di essa, e la sua risposta ad essa non può consistere in mezze misure (cf Gv 12,25: «Chi ama la propria vita la perde, e chi odia la propria vita in questo mondo la manterrà per la vita eterna»). Uno abbraccia il vangelo e vive secondo le sue richieste (anche se costa la vita), o uno evita i suoi apparenti pericoli (pensando che si salverà la propria vita vivendo separata da esso) e invece perisce.

B.M. Metzger conserva anche *ἐμοῦ καί* «a causa mia e», perché è letto sia da Matteo (16,25) che da Luca (9,24), quindi la molteplice attestazione potrebbe essere motivo per pensare che anche il testo marciano lo possedesse avere. Ma è anche possibile che la presenza di queste parole in Marco sia dovuta all'armonizzazione scribale con gli altri sinottici. L'enfasi di Gesù sul Vangelo – che include prendere la croce e seguire Gesù che la proclama – sostiene una lettura senza parole: perdere la vita per il Vangelo risulterà nel salvarla. L'apparizione di «a causa mia» rappresenta probabilmente una glossa cristologica successiva, post-pasquale. Espanso in questo modo, il detto promette la vita a coloro che sono disposti a soffrire e morire per il Vangelo e per Gesù (che ora diventa il contenuto principale della proclamazione del Vangelo, anzi la sintesi del Vangelo stesso). Questo rappresenta un importante cambiamento di significato. Ma nel contesto della vita di Gesù l'attenzione era piuttosto sul vangelo del regno di Dio (un punto che sarà ulteriormente elaborato in 9,1, anche se mancante nella pericope liturgica).

Il detto di Gesù sull'acquisizione del mondo e la perdita della propria vita trova un parallelo in una fonte della fine del primo secolo: «Per cosa hanno perso la vita gli uomini e per che cosa hanno scambiato la loro anima con quelli che erano sulla terra?» (2 Bar. 51:15). Anche in questo caso, la massima è proverbiale e ha degli equivalenti nella Bibbia Ebraica: «Quale guadagno viene all'uomo per tutta la fatica con cui si affanna sotto il sole?» (Qo 1, 3); «Essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza. Certo, l'uomo non può riscattare se stesso né pagare a Dio il proprio prezzo. Troppo caro sarebbe il riscatto di una vita: non sarà mai sufficiente» (Sal 49,7-9). Il detto di Gesù è distintivo per concisione e chiarezza, più che per la sua originalità.

Con il v. 37, Gesù vince il suo confronto dialettico con la domanda retorica «che cosa dovrebbe dare una persona in cambio della sua vita?». Nessuna persona sana di mente scambierebbe consapevolmente la propria vita per una qualsiasi quantità di ricchezza. La vita è preziosa; la propria anima eterna è al di là del calcolo (cfr Yeshua ben Sira, che una volta disse in riferimento a una buona moglie: «Non c'è possibilità di scambio per una vita ben istruita [ψυχῆ]» [Sir 26:14]).

Eppure, le persone in gran numero scambiano le loro vite nella ricerca di piaceri e beni fugaci. L'appello di Gesù alla sapienza (vv. 36-37) intende rispondere alla domanda che sorge spontanea dopo il suo solenne ammonimento sull'arrivo di sofferenze e persecuzioni. Molti tra i suoi seguaci, inclusi i suoi discepoli, avrebbero chiesto: "Perché dovrei seguire Gesù?" Gesù deve fornire ai suoi seguaci una motivazione. Seguire Gesù, proclamare il regno e prepararsi a soffrire e persino a morire per questo è il modo saggio e prudente di vivere. Questo argomento, naturalmente, presuppone la verità del messaggio di Gesù, cioè che il regno di Dio è veramente spuntato e che Gesù è stato effettivamente autorizzato da Dio a proclamarlo.

v. 38: Prendere la croce e seguire Gesù non solo è saggio per le ragioni generali offerte nel vv. 36-37, ma è anche appropriato in vista del giudizio imminente. Gesù potrebbe affrontare la sofferenza nel prossimo futuro, ma verrà il giorno in cui tornerà come "Figlio dell'Uomo". Allora Figlio dell'Uomo si vergognerà di chi si vergogna di Gesù e delle sue parole. Questa retribuzione è un esempio di *legge del taglione*. Altrove nei detti di Gesù e nelle fonti rabbiniche sentiamo lo stesso schema retributivo: «Tutto ciò che misurate agli altri sarà misurato per voi» (cf Mt 7,2 = Lc 6,38; Mc 4,24; *m. Soṭa* 1,7; *Frag. Tg. Gen.* 38,26). Quindi, nel caso presente, Gesù si vergognerà nel momento del giudizio di chiunque si vergogni di lui in questa vita.

Gesù si riferisce al "Figlio dell'Uomo" in terza persona: tuttavia, ciò non significa che non si identifichi con sé, ma lo sarà quando ritornerà manifestandosi come il giudice divino. La logica e la forza dell'ammonimento di Gesù ha più senso se Gesù comprende se stesso come "Figlio dell'Uomo", non ora però, ma quando tornerà nella gloria come giudice escatologico: questi si vergognerebbe di persone che si erano vergognate della vicenda di Gesù umiliato. Nell'ambito più ampio, Gesù parla del proprio trattamento sofferente e vergognoso (vv. 31 e 34). Infatti, l'avvento del "Figlio dell'uomo" che tornerà glorioso con gli angeli del Padre suo "inverte e compensa la vergogna e l'umiliazione precedenti". Ciò capiterà anche per i suoi discepoli: anch'essi dovranno affrontare persecuzioni, privazioni, sofferenze e umiliazioni. Ma se rimangono fedeli a Gesù e alla proclamazione del regno, allora salveranno la loro vita e, implicitamente, prenderanno parte alla stessa gloria del "Figlio dell'Uomo". Se Gesù avesse avuto in mente un'altra figura, allora sarebbe difficile spiegare la scomparsa di un elemento escatologico così importante nel suo insegnamento. È meglio rimanere in accordo con la testimonianza dei Vangeli e interpretare le parole di Gesù riferite a se stesso, ma in terza persona (come abitualmente fa, quando parla del Figlio dell'Uomo).

Il regno di Dio sulla terra è si compirà in due momenti distinti, e distanti nel tempo: la consumazione di esso sarà nella venuta gloriosa del Figlio dell'Uomo, ovvero quella figura celeste prefigurata in Dan 7,13-14, che è accompagnata dai «santi angeli». Il Figlio dell'Uomo sofferente, Gesù, sarà trascinato davanti al sommo sacerdote Caifa e al Sinedrio, poi davanti al procuratore Pilato e alla legione romana. Il Figlio dell'Uomo, nel futuro, ritornerà alla fine: il segno di questo ritorno nella gloria sarà pure anticipato nell'entrata di Gesù a Gerusalemme, come fosse un trionfatore.

L'immagine che Gesù traccia davanti alla speranza dei suoi discepoli doveva suscitare le speranze e le anticipazioni sui suoi discepoli. Ma in vista delle predizioni della sofferenza e del martirio, i dubbi restavano comprensibilmente. Quale sicurezza potrebbe offrire Gesù che la

sua previsione trionfante si realizzerebbe? Proprio per questo è importante che si abbia a leggere anche il versetto finale di questa istruzione: ne avevano bisogno senza dubbio i suoi discepoli, ma ne abbiamo bisogno anche noi oggi!

(Sebbene la pericope liturgica non comprenda il versetto 9,1, è buona cosa leggere anche il commento a questo versetto, per meglio interpretare anche i versetti precedenti).

9,1: L'assicurazione della manifestazione del regno e del "Figlio dell'Uomo" glorioso si accompagna anche a un'altra parola profetica di Gesù che serve a meglio concretizzare il compimento del regno. La parola profetica è ancora più sorprendente di quella del versetto precedente (8,38), in quanto fa riferimento al periodo di vita terrena di molti di quelli che stanno intorno a Gesù e ai suoi discepoli.

Gesù introduce questa straordinaria affermazione con un asseverante ἀμῆν «veramente» che traslettera l'ebraico 'āmēn, sebbene alcune volte sia tradotto in greco, come in Lc 4,25, ἐπ' ἀληθείας «in verità». Un simile uso nell'AT è attestato solo in 1 Re 1,36 e in Ger 28,6. Qualcuno ha suggerito di vedere nel frequente uso di Gesù un'influenza del soggiacente aramaico, che si osserva permanere anche nella seguente tradizione targumica (cf *Tg. On. Gn.* 3,1; 17,19; *Tg. Is.* 37,18; 45,14. 15).

Nonostante tutto, la comprensione più o meno tradizionale di questo detto sembra essere ancora preferibile, almeno così come potrebbe essere stata intesa da Marco. Se proviamo a immaginare come la dichiarazione di Gesù sarebbe potuta suonare ai suoi ascoltatori originali, il significato potrebbe non essere così sfuggente come è stato spesso pensato. Ambientato in un contesto di ministero itinerante, senza segni cosmici che portassero un imminente cambiamento nell'ordine mondiale, senza indicazioni che le strutture sociali e politiche di Israele fossero sull'orlo della rivoluzione, l'annuncio di Gesù sarebbe stato colto con una tonalità di speranza. Gesù afferma fermamente che alcuni dei suoi seguaci saranno testimoni del potere del regno di Dio (anche se alcuni dei suoi contemporanei potrebbero aver deriso l'idea). Le parole di Gesù potrebbero benissimo essere riferite ai suoi esorcismi, come si vede nella loro stretta associazione con il regno in un altro detto: «Se è per il dito di Dio che scaccio i demoni, allora il regno di Dio è giunto a voi» (Lc 11,20).

Tuttavia, altrove Gesù dice che «Il regno di Dio non viene con segni osservabili... ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,20-21). Se non ci sono segni osservabili, allora come deve essere percepita la presenza del regno? La risposta probabilmente risiede nell'enfasi che Gesù dà alla fede. Alcuni hanno occhi vedono, altri no (cf Mc 4,11-12). Si noti l'associazione della proclamazione dell'arrivo del regno e la chiamata a rispondere con la fede al lieto annuncio (Mc 1,15). Di conseguenza, il punto di vista qui è che Mc 9,1 rappresenta un'enunciazione in cui Gesù ha assicurato i suoi discepoli che alcuni avrebbero visto il regno giungere al potere. Le potenti opere del suo ministero forniscono la prova della realtà del regno, prove fornite a un Battista scoraggiato e interrogante (cf Mt 11,2-6 = Lc 7:18-23), purché queste azioni siano viste attraverso gli occhi di fede. I dubbiosi affermavano che Gesù era aiutato da Satana (cf Mc 3,22.30), ma i fedeli riconobbero che Dio era lì, all'opera.

Alcuni studiosi hanno sostenuto che Mc 9,1 e gli altri *loghia* circa il momento in cui il regno di Dio o del "Figlio dell'Uomo" apparirebbero, non derivano da Gesù ma dalla prima comunità che cerca di spiegare il ritardo della Parusia. Secondo questo argomento, Mc 13,28-32 cerca di assicurare i cristiani che gli eventi escatologici di cui parlava Gesù avranno luogo prima che la generazione di Gesù scompaia. Come un post-pasquale dice che è visto come un riassunto conciso di ciò che è presupposto, ma non esplicito nell'insegnamento di Gesù. Ma il tempo continua a passare; la società e la politica in Israele (e Roma) rimangono sostanzialmente invariate. Il detto in Mc 9,1 promette quindi che almeno alcuni dei contem-

poranei di Gesù «non assaporeranno la morte finché non vedranno il regno di Dio giunto al potere». Ma gli anni continuano a passare; e i contemporanei di Gesù passano dalla scena. Le ultime tracce di NT di questo problema si vedono nel Vangelo di Giovanni, che lotta con una tradizione che aveva predetto che il discepolo amato sarebbe rimasto fino al ritorno di Gesù (Gv 21,22-23), e nella seconda epistola petrina (inizi del II secolo), che menziona quelli che dicono: «Dov'è la promessa della sua venuta? ... Tutte le cose sono continuate ...» (2 Pt 3,4).

Bisogna ammettere che c'è qualche verità in questa linea argomentativa, e può darsi che l'evangelista di Marco abbia compreso Marco 9,1 e 13,28-32 in questo modo. Dopotutto, Gesù ha visto il regno come già irrompere nella sfera umana, già sconfiggendo Satana, già liberando quelli tenuti nella sua schiavitù. Il regno arriverebbe presto nella sua pienezza, così presto che nell'ultima cena Gesù promette di non bere di nuovo vino finché non lo farà nel regno di Dio (Mc 14,25). Tuttavia, Mc 9,1 e 13,28-32, quando contestualizzato criticamente, ha senso nella vita di Gesù e contiene materiale autentico.

L'evangelista Marco collega il detto con la stupefacente storia della trasfigurazione (9,2-8). Per l'evangelista, questo evento offre la prova più drammatica che il regno era davvero venuto nella predicazione e nel ministero di Gesù. Il fatto che abbia avuto luogo entro *sei giorni* dalla predizione di Gesù rende la predizione ancora più impressionante (e non ridicola, come se Gesù stesse predicando che alcuni dei suoi discepoli sarebbero ancora vivi una settimana più tardi per assistere alla trasfigurazione). Ma Gesù pensava che il regno di Dio sarebbe arrivato presto nella sua pienezza? Questo è davvero probabile, come alcune parti del discorso di Marco 13 sembrano indicare e, più precisamente, come il riferimento alla venuta del Figlio dell'Uomo nella sua gloria in 8,38 sembra indicare. Altrove Gesù ammette di non sapere né il giorno né l'ora (13,32). Probabilmente pensò che il giorno e l'ora fossero relativamente vicini. Certo, quando Marco scrive, quella generazione si sta avvicinando alla sua fine. Piazzare la predizione di 9,1 immediatamente prima della trasfigurazione permette a quest'ultima di diventare, come Gundry (469) ha descritto, «un compimento di ripiego per sostenere l'audacia di Gesù alla predizione».

Il riferimento al «regno di Dio che è venuto» ricorda il messaggio fondamentale di Gesù: «Il tempo è compiuto; il regno di Dio è venuto» (Mc 1,15). Queste parole sono parallele a quelle di Dn 7,22: «Il tempo è arrivato; i santi hanno ricevuto il regno» (tr. di Ch.H. Dodd). Secondo Ch.H. Dodd, la parola aramaica *mētā*' probabilmente è alla base dell'*ἔφθασεν* «è arrivato» di Daniele (nella traduzione greca di Teodoziona) e dell'*ἤγγικεν* «si è fatto vicino» di Marco. Ciò evidenzia l'associazione del regno atteso con il compito del «Figlio dell'Uomo».

PER LA NOSTRA VITA

I. Vedremo uomini comuni e riservati portare il grandissimo desiderio che non ha nome né luogo nel mondo in cui siamo. Uomini ordinari come quei cristiani descritti dalla *Lettera a Diogneto*, i quali andavano al lavoro, in città, ai bagni, si vestivano come tutti, non facevano setta né gruppo a parte. Mescolati.

Ma il loro interesse è altrove. Donano e consacrano – per quanto possono – la loro parte di vita a ciò che solamente conta, che è eterno nell'uomo.

Eterno, la parola è fiacca.

Lavoratori dell'eterno.

Non l'eterno dell'irrealizzabile sogno o quello della speculazione. L'eterno del qui e ora, quando l'acqua della sorgente, il sangue della vita, il soffio della potenza divina hanno la loro dimora e il loro tempio nell'uomo (e i tre fanno uno).

Uomini comuni, mescolati agli uomini, senza nulla di spettacolare nella virtù, nell'ascesi o nella saggezza.

La nostra lotta. Mezzi poveri. La parola. La cura. La preparazione intensa. La vita comune. L'al di là del desiderio e l'amore dei nemici.

La divina tenerezza: mezzo e fine.⁵

2. Ma che cosa significa «perdere la vita per causa di Gesù»? Questo può avvenire in due modi: esplicitamente confessando la fede o implicitamente difendendo la verità. I martiri sono l'esempio massimo del perdere la vita per Cristo. In duemila anni sono una schiera immensa gli uomini e le donne che hanno sacrificato la vita per rimanere fedeli a Gesù Cristo e al suo Vangelo. E oggi, in tante parti del mondo, ci sono tanti, tanti, – più che nei primi secoli – tanti martiri, che danno la propria vita per Cristo, che sono portati alla morte per non rinnegare Gesù Cristo. Questa è la nostra Chiesa. Oggi abbiamo più martiri che nei primi secoli! Ma c'è anche il martirio quotidiano, che non comporta la morte ma anch'esso è un «perdere la vita» per Cristo, compiendo il proprio dovere con amore, secondo la logica di Gesù, la logica del dono, del sacrificio.⁶

3. L'apostolo che vuole restare fedele al Vangelo, si troverà sempre, anche in mezzo ai suoi, tra due schiere di avversari: quella di coloro che lo giudicano inefficace perché non acconsente a tradire la sua missione per consacrarsi alle opere e alla propaganda temporali, e quella di quanti vedono in lui uno spirito fastidioso, per il fatto che, anziché intrattenerli assecondando la propria autosoddisfazione, non la finisce di inquietare la loro coscienza.

Come può l'apostolo meravigliarsene? Volendosi conformare allo spirito di Gesù, egli ha accettato sin da principio di essere giudicato e trattato come lui. Quello che Pascal diceva di Gesù e della sua predicazione, si ripete ad ogni epoca: «A ciò si oppongono tutti gli uomini».⁷

4. (*Madame Gervaise, «Quaderno per la festa d'Ognissanti e per il giorno dei Morti della tredicesima serie»*)

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

... e Gesù non ci ha neanche dato delle parole morte
Che noi dobbiamo chiudere in piccole scatole
(O in grandi.)

E che dobbiamo conservare in olio rancido
Come le mummie d'Egitto.

Gesù Cristo, bambina, non ci ha dato delle conserve di parole
Da conservare,

Ma ci ha dato delle parole vive
Da nutrire.

Io sono la via, la verità e la vita.

Le parole di vita, le parole vive non si possono conservare che vive.

⁵ M. BELLET, *Il corpo alla prova o della divina tenerezza*, Traduzione dal francese di E. D'AGOSTINI (Quaderni di Ricerca 52), Servitium Editrice, Gorle BG 1996, 2000², 103s.

⁶ PAPA FRANCESCO, *Angelus* del 23 giugno 2013.

⁷ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 1989², 75.

Nutrite vive,
Nutrite, portate, scaldate, calde in un cuore vivo...
Come Gesù ha preso, è stato costretto a prendere corpo, a rivestire la carne
Per pronunciare queste parole (carnali) e per farle intendere,
Per poterle pronunciare,
Così noi, ugualmente noi, a imitazione di Gesù,
Così noi, che siamo carne, dobbiamo approfittarne, [...]
Dobbiamo nutrire, abbiamo da nutrire nel nostro cuore,
Con la nostra carne e col nostro sangue,
Col nostro cuore,
Le Parole carnali,
Le Parole eterne, temporalmente, carnalmente pronunciate. [...]
È a noi, infermi, che è stato dato,
È da noi che dipende, infermi e carnali, ...
di assicurare (è incredibile) di assicurare alle parole eterne
Inoltre, come una seconda eternità, ...
Un'eternità terrena.⁸

5. Signore, vuoi le mie mani per trascorrere questo giorno aiutando i malati e i poveri che ne hanno bisogno?

Signore, oggi ti do le mie mani.

Signore, vuoi i miei piedi per trascorrere questo giorno visitando coloro che hanno bisogno di un amico?

Signore, oggi ti do i miei piedi.

Signore, vuoi la mia voce per trascorrere questo giorno parlando con quelli che hanno bisogno delle tue parole d'amore?

Signore, oggi ti do la mia voce.

Signore, vuoi il mio cuore per trascorrere questo giorno amando ogni creatura senza eccezione?

Signore, oggi ti do il mio cuore.

(MADRE TERESA DI CALCUTTA)

6. Ma voi, se la vostra fede vi rende beati, allora dichiaratevi beati! Alla vostra fede son sempre state più dannose le vostre facce delle nostre ragioni! Se il lieto messaggio della vostra Bibbia vi stesse scritto in viso, non occorrerebbe vi ostinate tanto a esigere fede nell'autorità di questo libro: le vostre parole, le vostre azioni dovrebbero render continuamente superflua la Bibbia, e per mezzo vostro dovrebbe nascere di continuo una nuova Bibbia! Così invece, tutta la vostra apologia del cristianesimo ha le sue radici nel vostro non-cristianesimo; con la vostra difesa scrivete la vostra propria accusa. Ma se doveste desiderare di uscire da questa vostra insufficienza di cristianesimo, riflettete sull'esperienza di due millenni: la quale, modestamente vestita da domanda, suona: «Se Cristo voleva veramente redimere il mondo, non potrebbe aver fallito?».⁹

⁸ CH. PÉGUY, *I misteri: Giovanna d'Arco, La seconda virtù, I santi innocenti*, Traduzione di M. CASSOLA, Con una presentazione di G. BOGLIOLO (Jaca Letteraria 19), Jaca Book, Milano 1978, 1984², 209-212.

⁹ F.W. NITZSCHE, *Umano, troppo umano*, 2 voll., Versione di S. GIAMETTA, Nota introduttiva di M. MONTINARI (Piccola Biblioteca Adelphi), Adelphi, Milano 1979, 1995⁶, n. 99.

7. Si discute molto sul “senso della vita”. [...] c’è una frase di Gesù che mi ha colpito. Lui non ha detto: «Io sono il senso della vita», ma: «Io sono la vita». Questa differenza non è priva di... senso; bisogna scoprire quali sono i fattori in gioco nella crisi della religione, e stare attenti a non nasconderli troppo in fretta con il pretesto che comunque adesso tutto si sarebbe risolto. Al contrario ho l’impressione che non si sia risolto nulla e che, a lungo termine, il processo cominciato nel diciassettesimo secolo, che lavorava sulla critica interna della religione, stia continuando. E d’altronde necessario che prosegua: si potrà ottenere qualcosa solo andando fino in fondo questo processo critico, e non cercando disperatamente di raffazzonare ciò che non va più.

Vuole dire che bisogna perdere la fede per ritrovarla, o semplicemente, per i credenti, trovare un linguaggio adatto all’uomo moderno?

Si tratta di ben altro. Innanzi tutto, è importante fare una distinzione fondamentale tra la fine della cultura religiosa cristiana, in cui questa fede può ritrovare un linguaggio ed esprimersi. È importante soprattutto la parola che deve essermi rivolta qui e ora, a me e agli uomini così come sono. Era questo, il Vangelo: una parola detta agli uomini così come sono. Noi siamo gli eredi di una certa cultura cristiana, una cultura stanca, diventata una lingua morta che non parla più o parla solo un piccolo numero di iniziati.¹⁰

¹⁰ M. BELLET, *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, intervista di G. COQ - A. DUPREZ, Prefazione all’edizione italiana di M. GUZZI, Traduzione di L. PASSERONE (Crocevia 6), Paoline Editoriale Libri, Milano 2006, 50.