

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA PENULTIMA DOPO L'EPIFANIA

DETTA "DELLA DIVINA CLEMENZA"

Il nuovo lezionario, ripristinando in modo innovativo la precedente tradizione ambrosiana delle domeniche di Settuagesima, Sessagesima e Quinquagesima, caratterizza le ultime due domeniche del tempo dopo l'Epifania con temi che da una parte sono una sintesi della «manifestazione» di Gesù mediante il suo vangelo e i segni da lui operati, continuando e completando così l'iter liturgico delle domeniche dopo l'Epifania, e dall'altra, preparano alla celebrazione della Quaresima.

La scelta di "grandi pagine" bibliche permetterà di valorizzare appieno i due temi privilegiati, quello della «divina clemenza» e del «perdono», approfondendoli non solo nel quadro dell'*epifania* del vangelo di Gesù, ma anche nel recupero della teologia della *nuova alleanza* profetica: essa è la condizione posta a fondamento dell'etica paolina (cf Rm 8,1-3) e, più globalmente, dell'etica neotestamentaria per poter vivere le esigenze del comandamento e di tutta la *Tôrāh*.

LETTURA: Dan 9,15-19

Al libro di Daniele dobbiamo riconoscere il primato della complessità, sia per la sua storia sia per l'intreccio dei temi trattati. Il fatto stesso che sia stato tramandato in tre lingue diverse – ebraico, aramaico e greco – è un indizio della sua storia accidentata.

Tale complessità spiega, per antitesi, come il libro possa essere entrato nel canone della Bibbia Ebraica, almeno la sezione principale dei capp. 1-12. È accolto tra i libri «che sporcano le mani» nonostante alcune idee del *pensiero apocalittico*, contro cui il gruppo sacerdotale di Gerusalemme aveva da sempre opposto rifiuto totale; così si viene a creare una feconda "zona d'interscambio" tra la Bibbia Ebraica e la tradizione del pensiero enochico.¹ È accolto nonostante sia composto nel II sec. a.C., perché la finzione letteraria lo fa apparire come un libro del periodo dell'esilio babilonese; così viene superato il criterio rabbinico secondo cui un libro, per poter essere canonico, doveva appartenere alla generazione della "grande sinagoga", ovvero alla generazione (mitica o almeno mitizzata) di Ezra.

Quanto alla composizione, vi sono tre sezioni principali (capp. 2-7: racconti; capp. 8-12: visioni; e capp. 13-14: racconti), inquadrate da un'introduzione (cap. 1).

Nella *prima sezione* (capp. 2-7) vi è un'inclusione tra due sogni: quello di Nabucodonnosor del cap. 2 e quello di Daniele del cap. 7. Entrambi, con immagini parzialmente diverse, illustrano come il Regno di Dio vince i regni «bestiali» della storia umana.

¹ Ovvero il pensiero apocalittico che si esprime nel *Libro di Enoc*, apocrifo giudaico che contiene materiali molto antichi (sino al IV sec. a.C.) redatti definitivamente nel I sec. d.C., e nella tradizione di pensiero da esso derivata.

In questa prima sezione si può vedere una struttura narrativa simmetrica:

A. cap. 2: sogno di Nabucodonosor (i 4 regni)

B. cap. 3: racconti di martirio

C. capp. 4-5: giudizio sui re

B'. cap. 6: racconti di martirio

A'. cap.7: sogno di Daniele (i 4 regni).

Eccettuato il passo di Dn 3,24-90, aggiunta deuterocanonica in greco, la prima sezione è stata tramandata in aramaico.

La *seconda sezione* (capp. 8-12), in ebraico, è composta da tre visioni, raccontate in prima persona da Daniele stesso: il montone e il capro (cap. 8), le settanta settimane (cap. 9) e la visione terribile (capp. 10-12). In esse domina la lettura apocalittica della storia, nel momento della persecuzione di Antioco IV Epifane: è cominciata la lotta finale con la grande tribolazione, ma seguirà la liberazione totale attraverso il giudizio divino e la risurrezione dei morti.

La *terza sezione* (capp. 13-14), deuterocanonica, comprende tre racconti popolari, tramandati in lingua greca: Daniele e Susanna (cap. 13), Daniele e i sacerdoti di Bel (14,1-22), Daniele e il drago (14,23-32).

Nonostante tutti questi problemi, il libro di Daniele offre pagine di alto profilo letterario e teologico. Oltre ai cantici deuterocanonici di Dn 3 e alla parallela «confessione» di Dn 3,26-45, spicca tra queste la *tôdāh* o «confessione» di Dn 9,4b-19, che E. Bickerman² considerò niente meno che il centro di tutto il libro. Merita, almeno una volta, di essere letta per intero, visto che la lunghezza ne impedisce la proclamazione liturgica (è proprio così?).

³ [Io, Daniele,] rivolsi il mio volto verso Adonaj Iddio per dispormi ad orazione e supplica; con digiuno, sacco e cenere, ⁴ pregai יָאֲדֹנָי, il mio Dio, feci la mia confessione e dissi:

«Oh! Signore Iddio, grande e tremendo,
che conservi l'alleanza e la benevolenza per coloro che ti amano
e osservano i tuoi comandamenti,

⁵ abbiamo peccato, abbiamo agito da malvagi,
siamo stati empì, ci siamo ribellati
e allontanati dai tuoi comandamenti e dalle tue leggi!

⁶ Non abbiamo obbedito ai tuoi servi, i profeti,
i quali nel tuo nome hanno parlato ai nostri re, ai nostri principi,
ai nostri padri e a tutto il popolo del paese.

⁷ Tua, Adonaj, è la giustizia,
nostra è la vergogna sul volto,
come avviene ancora oggi per gli uomini di Giuda,
per gli abitanti di Gerusalemme e per tutto Israele, vicini e lontani,
in tutti i paesi dove tu li hai dispersi

² E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, Schocken, Berlin 1937, p. 26. All'opposto sta il parere di J.J. Collins, che qualifica la preghiera di Dn 9 una preghiera tradizionale, che potrebbe inquadarsi in ogni momento postesilico (*Daniel* [Hermeneia 27], Augsburg Fortress Press, Minneapolis MN 1994, p. 359).

per i delitti che hanno commesso contro di te.

⁸ **יְהוָה**, nostra è la vergogna sul volto,
dei nostri re, dei nostri principi, dei nostri padri,
perché abbiamo peccato contro di te;

⁹ ad Adonaj, nostro Dio, appartengono misericordia e perdono;

perché ci siamo ribellati contro di lui:

¹⁰ e non abbiamo ascoltato la voce di **יְהוָה**, nostro Dio,
non seguendo le istruzioni che ci aveva dato
per mezzo dei suoi servi, i profeti;

¹¹ e tutto Israele ha trasgredito la tua Tôrāh,
si è allontanato non ascoltando la tua voce.

*Così si è riversata su di noi la maledizione e il giuramento,
che sta scritto nella Tôrāh di Mosè, servo di Dio:
abbiamo davvero peccato contro di lui.*

¹² Egli ha messo in atto quelle parole
che aveva pronunciato contro di noi e i nostri governanti,
mandando su di noi un male così grande,
che sotto tutto il cielo mai è accaduto nulla di simile
a quello che si è verificato in Gerusalemme.

¹³ Tutto questo male è venuto contro di noi,
proprio come sta scritto nella Tôrāh di Mosè.

*Noi non abbiamo chiesto grazia ad **יְהוָה**, nostro Dio,
convertendoci dalla nostra iniquità e attendendo alla tua verità.*

¹⁴ E **יְהוָה** ha vigilato sopra questo male, l'ha fatto venire contro di noi,
poiché giusto è **יְהוָה**, nostro Dio, in tutte le sue opere che ha compiuto,
mentre noi non abbiamo ascoltato la sua voce.

¹⁵ «Ora, **יְהוָה**, nostro Dio,
che hai fatto uscire il tuo popolo dal paese d'Egitto con mano forte
e ti sei fatto un nome qual è oggi,
noi abbiamo peccato e agito da empì.

¹⁶ Adonaj, secondo i tuoi atti di giustizia
si ritragga la tua ira e il tuo sdegno da Gerusalemme,
tua città, tuo monte santo,
poiché per i nostri peccati e per l'iniquità dei nostri padri
Gerusalemme e il tuo popolo
sono diventati vituperio per tutti i popoli circonvicini.

¹⁷ Ascolta, dunque, Dio nostro,
la preghiera del tuo servo e le sue suppliche
e fa' risplendere il tuo volto
sopra il tuo santuario devastato, pur essendo dimora di Adonaj.^a

^a Senza correggere il TM si può vocalizzare *l'ma'ōn 'ādōnāj*. I LXX hanno τὸ ἔρημον ἕνεκεν τῶν δούλων σου, δέσποτα «devastato a causa dei tuoi servi, Signore», presupponendo *l'ma'an 'ābādēkā 'ādōnāj* o qualcosa di simile. La *Vulgata* traduce il TM letteralmente *quod desertum est propter temet ipsum*, attribuendo

¹⁸ Tendi, mio Dio, il tuo orecchio e ascolta;
apri i tuoi occhi e guarda le nostre devastazioni
e la città sulla quale è invocato il tuo nome!
Noi presentiamo le nostre suppliche davanti a te,
non confidando sui nostri atti di giustizia,
ma sulla tua grande misericordia.

¹⁹ Adonaj, ascolta! Adonaj, perdona!
Adonaj, guarda e agisci senza esitare
per riguardo di te stesso, mio Dio,
poiché è il tuo nome a essere invocato
sulla tua città e sul tuo popolo».

Anzitutto, una premessa sul genere della *tôdāh*.³ Nel linguaggio biblico, il verbo *jādāh* può essere utilizzato in due forme con diverso significato. Nella forma *hōdôt* (*hif'il*) significa «confessare [le opere di Dio], lodare»; e quindi, nell'ebraico tardivo e post-biblico, anche «ringraziare». Nella forma *hitwaddôt* (*hitpa'el*) significa «confessare [il proprio peccato]». Vi è un'unica formazione nominale di entrambe le forme verbali: *tôdāh* vale professione [di fede] e confessione [del peccato]. Anche in italiano vi è un analogo campo semantico per «confessare» e «confessione» e ciò forse aiuta a non restare sorpresi dei due diversi significati. Ma non c'è alcuna stranezza, bensì un pensiero di grande profondità teologica. L'infrastruttura di pensiero che soggiace a questi due valori semantici si spiega con il *legame* che unisce i due partner dell'alleanza. Se un partner loda l'operato dell'altro, significa che riconosce il bene dell'altro in suo favore, ovvero lo confessa *giusto*; di conseguenza, se vi è qualche tensione nel rapporto, riconosce nello stesso tempo se stesso come *colpevole*. D'altra parte, se uno confessa di *aver mancato* in qualche modo nella relazione, confessa nello stesso tempo che la controparte ha agito *con giustizia*, anche se avesse mai preso delle decisioni punitive nei suoi riguardi.

Questa dialettica tra ciò che chiamiamo *confessio culpæ* e *confessio vitæ* si fonda sul rapporto che lega i due partner e lo alimenta; nel caso dell'alleanza con ^{ADONAI} è il riconoscimento che solo l'abbandono fiduciale alla sua misericordia può significare la nostra salvezza: è una *confessio fidei*. Essa è la struttura fondamentale che permette di comprendere il linguaggio dell'alleanza, della giustizia e della giustificazione – come, negativamente, dell'ira e della condanna – linguaggio che dice il modo di essere di ^{ADONAI} e di Israele nel loro reciproco rapporto di *b'rit*.

Tale premessa chiarisce subito molte particolarità della pagina di Daniele, come la dialettica tra la confessione di Israele e il riconoscimento della giustizia di Dio, che si riflette sulla struttura della composizione. Nell'insieme del cap. 9, la preghiera di Daniele si pone dopo la lettura della parola profetica di Geremia sui «settant'anni» dell'esilio (Ger 25,8-14; cf anche Ger 29,10), come dicono le importanti precisazioni introduttive

però *propter temet ipsum* al verbo principale (cf la nuova versione CEI: «per amor tuo, o Signore, fa' risplendere il tuo volto sopra il tuo santuario, che è devastato»): un *escamotage* improbabile.

³ Cf C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Tôdāh veterotestamentaria, B'rakāh giudaica, Anafora cristiana* (Analecta Biblica 92), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981.

dei vv. 1-2. La preghiera può essere considerata un *midraš* dei testi geremiani. Infatti, subito dopo la preghiera, segue la risposta di ADONAI mediante l'angelo Gabriele, che interpreta per Daniele le parole di Geremia mediante il computo delle «settanta settimane» di anni (vv. 20-27).

La preghiera dei vv. 4-19 è così articolata:⁴

A. vv. 3-4a: introduzione

B. vv. 4b-19: preghiera di *tôdāh* «confessione»

a) v. 4b: indirizzo della preghiera

b) vv. 5-14: riconoscimento della colpa

- vv. 5-6: disobbedienza di Israele

- vv. 7-9a: giustizia di Dio, vergogna di Israele

α) v. 7a: Dio è giusto

β) v. 7b: la vergogna di Israele a causa del suo peccato

β') v. 8: la vergogna di Israele a causa del suo peccato

α') v. 9a: ad Adonaj appartengono misericordia e perdono

- vv. 9b-11a: la ribellione di Israele e la punizione di ADONAI

- vv. 11b-13a: il fallimento di Israele e la giusta punizione di ADONAI

- vv. 13b-14a: la renitenza di Israele e la risposta di ADONAI

- v. 14b: Dio è giusto; Israele non ha ascoltato la voce di ADONAI

c) vv. 15-19: appello per la grazia

- v. 15: sintesi della *confessio culpæ*

- vv. 16-19: quattro motivi per chiedere grazia, ciascuno con motivazione

+ v. 16: la “teologia della bestemmia”

+ v. 17: il tempio come dimora di Adonaj

+ v. 18: fiducia nella grande misericordia di Dio

+ v. 19: “per amore di te stesso e del tuo Nome”

Data la scelta liturgica di riportare solo l'*appello per la grazia* dei vv. 15-19, mi limito qui a commentare questi versetti, benché per dare corpo alla *confessio culpæ* del v. 15 sia necessario rileggere il *riconoscimento della colpa* dei vv. 5-14, con quella martellante dialettica tra misericordia di ADONAI e renitenza pervicace “nostra” (in quell'Israele siamo coinvolti anche noi!).

v. 15: Il v. 15 inizia con un appello a Dio, invocato con il titolo della confessione di fede principale, quello della liberazione esodica (cf Is 63,7 – 64,12; Ger 32,16-25; Sal 80 e 106; e la “confessione” di Neh 9). Questo rimando è decisivo dal punto di vista teologico, perché prima della nostra risposta negativa, sta l'atto di liberazione di Dio che rimane il punto di riferimento dell'intera vicenda. È ADONAI ad avere fatto uscire il suo popolo dalla terra d'Egitto con mano forte: questa liberazione rimane l'*incipit* della storia di Israele e il punto di partenza della sua identità. Anche nel momento del tradimento della *b^erît*, la decisione originaria di ADONAI rimane l'ancoraggio della nostra fiducia per poter rivolgersi a Lui e ricominciare daccapo, visto che fu Lui – per suo amore – a venire incontro a noi un tempo.

A proposito della confessione del peccato di Israele (*hāṭā'nû rāšā'nû* «abbiamo peccato agendo da empî»), va ricordato che la pagina di Dn 9 è una sintesi tendenzialmente

⁴ Per chi ha a disposizione la rivista, veda M. GILBERT, *La Prière de Daniel: Dn 9,4-19*, «Revue Théologique de Louvain» 3 (1972) 284-310.

completa delle metafore utilizzate dalla tradizione biblica per parlare del peccato. Il peccato è «fallimento», «non raggiungimento della mèta» (*ḥāṭāʾ*: vv. 5. 8. 11. 15. 16 e 20); il peccato è «deviazione» (*ʿāwāh*, *ʿāwôn*: v. 16), è «agire male» (*rāšaʿ* oppure all'*hiphʿil*, *hiršīʿ* «agire da empì»: v. 15), in opposizione al positivo «essere galantuomini» (*šādaq*, *hišdīq*: v. 7. 14. 16 e 18); il peccato significa «essere ribelli» (*marad*: v. 9); è «trasgredire» un ordine fissato (*pāšaʿ*: v. 24); è «voltar via la faccia» dal comandamento di יְהוָה (*sūr*: v. 26); è un «essere infedeli» a un giuramento o a una promessa (*māʿal*: v. 7; vocabolario presente in Ezechiele e nelle Cronache); è un «oltrepassare» il tracciato offerto dalla legge divina (*ābar*: v. 28).

Agli inizi della relazione con Israele, il «nome» divino si è manifestato nella sua «gloria» con l'esodo (cf Es 3,13-15; 6,2-8 e 34,5-6). Ma ora, a causa del nostro peccato, può diventare oggetto di bestemmia. Per questo è necessario «implorare grazia» da Dio, perché sia Egli stesso a «santificare il suo nome», come Gesù ci ha insegnato a pregare.

v. 16: La richiesta di «grazia» nei vv. 16-19, ripetuta per quattro volte, è accompagnata ogni volta da una motivazione. La prima motivazione riprende la «teologia della bestemmia», che viene utilizzata anche da Mosè durante il cammino nel deserto, davanti al tradimento di Israele (cf Dt 9,25-29 ed Es 32,11-13), ma la cui ispirazione sta soprattutto nella tradizione profetica, in particolare Geremia (14,7-9) ed Ezechiele (Ez 36,1-23): ciò che è avvenuto per Israele ha portato a bestemmiare il nome santo di יְהוָה, quasi che la «colpa» di tutto quanto è avvenuto sia da riversare su Dio. Al contrario, è il peccato umano ad aver portato Israele a tale infamante situazione e al conseguente insulto nei riguardi del suo Dio.

L'appello conseguente è che sia יְהוָה stesso, «secondo i suoi atti di giustizia», a cancellare l'infamia di tale bestemmia e a «santificare il suo nome» nuovamente, come fece al momento dell'esodo, così che nessuno abbia più a mettere in dubbio la forza e la gloria di יְהוָה, che appare agli occhi di tutti nel modo con cui egli tratta la *sua* città e il *suo* monte santo.

v. 17: L'appello procede verso il suo acme emotivo e teologico del v. 19. Da qui in poi, ogni appello è introdotto con l'invito tipico rivolto a Dio nelle lamentazioni ad «ascoltare» (*šmaʿ*: v. 17; *ûšmāʿ*: v. 18; *šmāʿāh*: v. 19), raddoppiato con due espressioni parallele nel v. 18 (*ḥaṭṭēh ʾoznēkā*: «tendi il tuo orecchio») e nel v. 19 (*ḥaqšībāh*: «presta attenzione»). Il motivo perché Dio intervenga a perdonare è qui la condizione del tempo, che è «devastato»,⁵ nonostante porti il nome di יְהוָה!

Egli stesso dunque deve muoversi a pietà e «far risplendere su di esso il suo volto favorevole». Questa espressione è tratta dalla benedizione sacerdotale di Nm 6,25 ed è un motivo costante nel salterio (Sal 31,17; 67,2; 80,4. 8. 20; 119,135; e anche 4,7; 118,27): è il segno della decisione favorevole, qui implorata da יְהוָה nei riguardi del *suo* tempio. Se la preghiera risale effettivamente al momento della crisi maccabaica, il tempio sarebbe sconsecrato per la decisione di Antioco IV di far sacrificare sull'altare degli olocausti animali impuri (suini), una delle possibili interpretazioni dell'«abominio della desolazione» di cui parla l'interpretazione dei «settant'anni» di Geremia in risposta a questa preghiera (Dn 9,27).

⁵ *ḥaššāmēm*: è lo stesso aggettivo usato per l'«abominio della desolazione» *šiqqûšim mēšōmēm* del v. 27.

v. 18: Oltre all'invito ad ascoltare, si affianca l'invito a guardare: «apri i tuoi occhi e guarda». Del resto, il racconto dell'esodo iniziava proprio da questa duplice "attenzione" di ^{ADONAI} per il suo popolo: «*Ho visto la miseria del mio popolo in Egitto e ho sentito il suo grido a causa dei suoi aguzzini: conosco bene le sue sofferenze*» (Es 3,7).

L'oggetto dell'attenzione divina è la città di Gerusalemme: anch'essa porta il nome di ^{ADONAI} (*ʿāšer-niqrāʾ šimkā ʿalēhā*), poiché gli appartiene: dunque ^{ADONAI} deve intervenire a suo favore. L'orante sa che per questa petizione non può contare sulla giustizia di chi vi abita, ma solo sulla misericordia di chi ascolta: «non confidiamo sui nostri atti di giustizia, ma sulla tua grande misericordia» (*kî lōʾ ʿal-šidqōtênû... kî ʿal-rahāmēkā hārabbîm*). In tali parole echeggia il Sal 51, che implora grazia soltanto in base alla misura dell'amore e della misericordia divina: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua tenerezza; nella misura della tua grande misericordia cancella le mie trasgressioni» (*honnēnî ʾēlohîm kʿhasdekā kʿrōb rahāmēkā mʿhēh pʿšāʿāj*). È la «divina clemenza», la «tenerezza di Dio» (*rahāmîm*) l'unico argomento che rimane valido alla fine di questa stupenda preghiera.

v. 19: È il punto di arrivo di tutta la *tôdāh* e il centro della supplica. Ciascun versetto in questa sezione ha offerto una motivazione perché ^{ADONAI} presti ascolto e agisca di conseguenza, come già aveva fatto nel momento dell'esodo. Ora la concentrazione di tutte le motivazioni si fa pressante a sostenere l'appello finale: «Adonaj, ascolta! Adonaj, perdona! Adonaj, guarda e agisci senza esitare!». È un appello alla clemenza di Dio, ma – per le motivazioni portate – è anche un appello al suo onore.

La motivazione ultima per perdonare (*ʾādōnāj sʿlāhāh*) è ricordare a Dio... Dio stesso: *lʿmāʿānēkā ʾādōnāj* «per riguardo di te stesso». È l'unica motivazione capace di reggere, perché Dio agisca con un perdono che possa dare *ricominciamento* alla *bʿrît* tradita dal partner umano. L'aveva già detto Ezechiele: «*Perciò proclama alla casa d'Israele: "Così dice il Signore ^{ADONAI}: 'Non per riguardo a voi io agisco, casa d'Israele, ma per il mio santo nome, che voi avete bestemmiato tra le genti in cui siete giunti. Io santificherò il mio grande nome, che è stato bestemmiato fra le genti, che voi avete bestemmiato in mezzo a loro*» (Ez 36,22-23).

Il peccato di Israele, il nostro peccato, oltre che essere il motivo vero del disastro avvenuto, diventa anche una "bestemmia" dell'unico nome santo di ^{ADONAI}: le genti infatti attribuiscono ad ^{ADONAI} una colpa che è invece tutta di Israele. Non resta altra via di uscita, se non che Dio stesso intervenga con il suo perdono.

SALMO 106 (107)

È un salmo che confessa la *hesed* «bontà, tenerezza» di ^{ADONAI}, un inno che apre il quinto e ultimo libro del Pentateuco salmico (Salmi 107-150).

Tra un prologo (vv. 1-3) che invita a lodare la *hesed* di Dio e un epilogo innico (vv. 33-43), vi sono quattro quadri di stile sapienziale in cui si sviluppa il tema del cambiamento di sorte. Ognuno di questi quadri è incorniciato in un ritornello: «*Confessino ad ^{ADONAI} la sua hesed, e le sue meraviglie ai figli di Adamo*» (vv. 8. 15. 21 e 31), un invito ai figli di Israele non solo a confessare la bontà (*hesed*) di ^{ADONAI}, ma anche ad annunciare a tutti i popoli i grandi eventi della storia in cui ^{ADONAI} è intervenuto in favore di Israele. I primi tre quadri (vv. 4-9; 10-16 e 17-22) descrivono la fame e le necessità di Israele lungo il cammino del deserto; il quarto quadro (vv. 23-32) narra invece un salvataggio di naviganti durante una tempesta. (Forse è proprio quest'ultima parte ad aver generato la memoria della salvezza del passato e avere così costruito l'intero inno di lode.)

Se la nuova traduzione CEI fosse migliore e la scelta dei versetti più appropriata, il salmo sarebbe stato certamente un ottimo commento alla *tôdāh* della prima lettura.

℟ Rendete grazie al Signore, il suo amore è per sempre.

¹ Confessate che ^YADONAI è buono,
davvero la sua bontà (*hesed*) è per sempre.
² Lo dicano quelli che ^YADONAI ha riscattato,
quelli che ha riscattato dalla mano dell'oppressore
^{3a} e ha radunato dalle diverse regioni: ℟
dall'oriente e dall'occidente
dal nord e dal sud.
[...]

⁶ Nell'angustia gridarono ad ^YADONAI
ed egli li liberò dalle loro angosce.
⁷ Li guidò per una strada sicura,
finché giunsero in una città ove abitare.
^{8a} Confessino ad ^YADONAI la sua bontà (*hesed*). ℟
[e le sue meraviglie ai figli di Adamo ...]

⁴² I giusti vedano e ne gioiscano,
e ogni malvagio chiuda la bocca.
⁴³ Chi è saggio osservi queste cose
e comprenderà i gesti di bontà di ^YADONAI (*hasdê* ^YADONAI). ℟

EPISTOLA: I Tim 1,12-17

Dal contesto della Prima Lettera a Timoteo, estrapiamo questa testimonianza che allude alla profonda esperienza di trasformazione di Paolo da persecutore ad apostolo. Il ruolo di Paolo nella lapidazione di Stefano (At 7,58) e la sua attività contro le nuove comunità che riconoscevano in Gesù il Messia (At 8,13) anche al di fuori di Gerusalemme (At 9,1-3), sono una documentazione sufficiente per descrivere il passato dell'apostolo e la meraviglia del suo profondo cambiamento di vita.

¹² Rendo grazie a colui che mi rende forte, Cristo Gesù Signore nostro, perché mi ha giudicato affidabile mettendo al suo servizio me, ¹³ che prima ero bestemmiatore, persecutore e violento; ma mi è stata usata misericordia, perché agivo da ignorante, lontano dalla fede. ¹⁴ Ma la grazia del Signore nostro ha sovrabbondato insieme alla fede e alla carità che è in Cristo Gesù. ¹⁵ Degna di fede è questa parola e di essere accolta da tutti: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali io sono il primo. ¹⁶ Ma appunto per questo mi è stata fatta misericordia, perché Cristo Gesù per primo in me mostrasse tutta la sua clemenza e io fossi di esempio a quelli

che avrebbero creduto in lui per avere la vita eterna. ¹⁷ Al Re dei secoli, immortale, invisibile e unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen.

Il ministero apostolico di Paolo è una sorpresa per l’apostolo stesso, come ben attesta la lettera ai Galati, certamente di sua dettatura. Il riconoscimento della presente lettera – pur non volendo entrare ora nel merito preciso della sua paternità – dice tutta la sorpresa di quanto ha potuto compiere la grazia del Signore nostro, insieme alla fede e alla carità che è in Cristo Gesù (v. 14).

«Mi è stata usata misericordia, perché agivo da ignorante, lontano dalla fede» (v. 13): forse è proprio questo il mistero che la liturgia di oggi vuole mettere al centro della nostra attenzione. È necessario sperimentare questa chiamata dagli abissi del peccato e della nostra incapacità, per sperimentare veramente quanto possa la gratuità e la grandezza di quella misericordia divina che guida i nostri passi.

Il formulario «degnà di fede è questa parola» è abbastanza diffuso nelle lettere pastorali (cf 1Tim 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tito 3,8; mai altrove nel NT) e qui introduce una affermazione rilevante non solo per questa lettera, ma per l’intera rivelazione cristiana: Cristo Gesù è venuto in questo mondo per salvare i peccatori, dei quali il primo sono io (v. 15). Una frase tanto semplice e tanto profonda, che richiama la sorpresa di ciascuno che ha avuto la grazia di sperimentare la forza del cambiamento che nasce dal perdono di Dio, come ha cantato in modo sublime John Newton (1725-1807), dedito al commercio degli schiavi e improvvisamente chiamato ad essere testimone della sua imprevedibile grazia, tanto da cambiare subito rotta – in senso letterale – e riportare in Africa quegli schiavi che stava trasportando in America:

<i>Amazing grace, how sweet the sound</i>	<i>that saved a wretch like me!</i>
<i>I once was lost but now I'm found,</i>	<i>was blind but now I see.</i>
<i>T'was grace that taught my heart to fear,</i>	<i>and grace my fears relieved;</i>
<i>how precious did that grace appear</i>	<i>the hour I first believed.⁶</i>

La Prima Timoteo personalizza la testimonianza di Paolo, prendendo da altre pagine la sua esperienza: da 1 Cor 15,9, in cui Paolo riconosce di essere «l’ultimo tra gli apostoli e nemmeno degno di essere chiamato apostolo per aver perseguitato la Chiesa di Dio»; oppure da Ef 3,8, in cui l’apostolo⁷ dice di essere «l’ultimo fra i santi».

L’attributo di «violento» del v. 13 in greco suona *ὕβριστής*, che richiama la *ὕβρις*, atteggiamento ben noto a chi conosce le grandi tragedie greche, «orgoglio» e «tracotanza» di chi pensa di avere in pugno la vita. Se un tempo Paolo aveva tale tracotanza, l’incontro con Cristo l’ha trasformato in un uomo autenticamente “umile”: «appunto per questo mi è stata fatta misericordia, perché Cristo Gesù per primo in me mostrasse tutta la sua clemenza e io fossi di esempio a quelli che avrebbero creduto in lui per avere la vita eterna». È davvero importante sapere che Cristo non è venuto a giudicare il mondo o ad

⁶ Sorprendente grazia, com’è dolce il suono / che ha salvato un malvagio come me! / Un tempo ero perso, ma ora mi sono ritrovato; / ero cieco ma ora ci vedo!
È stata la grazia a insegnare al mio cuore a temere / e la grazia ha rivelato i miei timori; / quanto preziosa mi apparve quella grazia / nel momento in cui cominciai a credere.

⁷ O un suo stretto collaboratore. Il problema rimane aperto. La vicinanza all’apostolo è in ogni modo giustificabile più che nelle lettere pastorali.

accusarlo, ma a salvarlo e a far conoscere il volto del Padre di misericordia, unica *chance* disponibile per chi non ha altra speranza.

Davanti alla misericordia e alla gratuità di Dio, il peccato del passato non viene scusato o ignorato: ciò che è male rimane tale, non vi sono scusanti, ma viene cantata la forza invincibile dell'amore di Dio che sa trasformare persino il peccato in una condizione di grazia inattesa.

È proprio questa divina *μακροθυμία* «clemenza, magnanimità» a suscitare l'inno di infinita gratitudine che chiude la breve pericope: «Al Re dei secoli, immortale, invisibile e unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen» (v. 17).

VANGELO: Mc 2,13-17

Il Vangelo secondo Marco è un abilissimo laboratorio di narratologia. Attraverso espedienti essenziali ed efficaci, il narratore riesce nel suo scopo di mostrare la ricerca di identità a riguardo di Gesù di Nazaret, Messia, Figlio di Dio.

Dopo il titolo (Mc 1,1) e la sezione introduttiva (Mc, 1,2-15), nella prima sezione del suo vangelo (Mc 1,16 – 3,12), Marco riporta molto materiale tradizionale eterogeneo, dalle storie di vocazione dei primi discepoli (1,16-20) alla giornata-tipo di Cafarnaò (1,21-45), dalle prime guarigioni ai conflitti con le diverse istituzioni giudaiche (2,1 – 3,6), illustrati dal banchetto in casa di Levi (2,15-17) e dalle dispute a riguardo del digiuno (2,18-22) e del sabato (2,23-28).

L'insieme della sezione serve ad illustrare quel “vangelo” proclamato in Mc 1,15, ma anche a far emergere l'autorità che Gesù rivela con le sue parole e i suoi gesti. Essa è strutturata in due cicli narrativi, che hanno al centro – come chiave di volta – l'episodio del lebbroso (1,39-45), la cui guarigione significa l'universalità del Regno.

Il secondo ciclo narrativo, entro cui si pone la pericope liturgica di oggi, esplicita con la sua strutturazione la portata universale della signoria di Dio, alla sola condizione della fede (v. 15: «abbiate fede in questa buona notizia»).

Un primo trittico descrive la portata universale della signoria di Dio:

- A. il paralitico perdonato (2,1-13)
- B. la chiamata di Levi (2,14)
- C. la nuova comunità formata da giudei (i discepoli già chiamati) e gli altri popoli (peccatori e “lontani”) (2,15-17)

Al centro sta la nuova relazione con Dio: sono i giorni vissuti con lo sposo-Gesù (2,18-22).

Segue un altro trittico, dedicato all'interpretazione “spirituale” della Legge:

- A. il superamento del legalismo farisaico (2,23-26)
- B. il comandamento e l'uomo spirituale (2,27-28)
- C. il comandamento è per la vita dell'uomo: guarigione dell'uomo con il braccio atrofizzato (3,1-7a).

Il ciclo narrativo e l'intera sezione si chiude con un'appendice (3,7b-12), a modo di sommario: una grande folla – composta di giudei e pagani – segue Gesù, che si trova a sostenere lo scontro diretto con i demoni.

¹³ E [Gesù] uscì di nuovo lungo il mare e tutta la folla veniva a lui ed egli insegnava loro. ¹⁴ E passando, vide Levi,^{8a} il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi». Ed egli si alzò e lo seguì.

¹⁵ E avviene che è reclinato [a tavola] in casa di lui,^{9b} e molti pubblicani e peccatori erano reclinati con Gesù e i suoi discepoli; erano infatti molti e lo seguivano.

¹⁶ E gli scribi dei farisei, avendo visto ^c che mangiava con i peccatori e i pubblicani, dicevano ai suoi discepoli:

– Perché mangia ^d con i pubblicani e i peccatori?

¹⁷ E avendo udito, Gesù dice a loro:

– Non hanno bisogno del medico quelli che sono forti, ma coloro che stanno male! Non sono venuto a invitare i giusti, ma i peccatori.

Probabilmente Marco ha aggiunto la narrazione sul perdono (2,1-12) al materiale narrativo che già parlava di tre controversie (2,15-28), inserendovi la chiamata di Levi (2,13-14) o come premessa sviluppata a partire dalla cena di 2,15-17, oppure come introduzione appropriata alla scena seguente.

Dal punto di vista della struttura Mc 2,13-17 sta in posizione simmetrica rispetto a Mc 2,23-28: entrambe le narrazioni riguardano i discepoli e ciascuna mette a fuoco il comportamento di Gesù o dei discepoli a riguardo della Legge. Il *motivo* della discussione è il mangiare, ma con l'antecedenza del racconto di Mc 2,1-12 e l'aggiunta della chiamata di Levi (2,13-14) Marco sposta l'accento sul tema del perdono di Dio e dell'accoglienza di tutti mediante l'attività di Gesù. E con l'aggiunta di una seconda controversia sullo *šabbāt* (Mc 3,1-7a), il centro della discussione diventa l'interpretazione del sabato e non più la dieta per se stessa.

La scena della cena in casa di Levi vede la presenza degli «scribi», come la disputa sulla possibilità del perdono in Mc 2,10, e il problema di quale sia l'autorità del Figlio dell'Uomo nel perdonare i peccati diventa di fatto quello dell'amicizia che Gesù intrattiene con i pubblicani e i peccatori (Mc 2,7. 15-16).

v. 13: «Uscire in direzione del mare» in Marco significa andare verso il territorio dei pagani per coloro che, invece, «stanno in casa» e rappresentano i giudei: è l'inizio del nuovo esodo che condurrà questi figli di Israele a uscire dall'esclusivismo giudaico per

^a Taziano legge *Ἰάκωβον* per omologare il nome con la lista dei Dodici che si trova in Mc 3,18.

^b I pronomi *αὐτὸν ... αὐτοῦ* potrebbero riferirsi a Gesù oppure a Levi. Molti commentatori, sulla base di Luca (5,28) e similmente di Matteo (9,10), ritengono che sia Levi l'ospite attivo.

^c Questa forma è attestata dal codice vaticano B (similmente anche W che tralascia *ιδόντες ... καὶ τελωνῶν* e alcuni minuscoli). Hanno *καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ιδόντες* A C (D it^d *καὶ εἶδαν* invece di *ιδόντες*) Θ e la maggior parte dei minuscoli; oppure *οἱ δὲ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ιδόντες* Σ 700 e alcune versioni. Altre varianti minori nelle versioni testimoniano la stranezza della lezione attestata in B, da considerarsi *lectio difficilior*.

^d Forma abbastanza incerta. Hanno solo *ἐσθίει* «mangia» B D W e molti mss della Vetus Latina. Hanno *ἐσθίει καὶ πίνει* «mangia e beve» P⁸⁸ A e la maggior parte dei minuscoli. Altre varianti: *ἐσθίεται* (= *ἐσθίετε?*) Θ; *ἐσθίετε καὶ πίνετε* G Σ e minori (influsso di Lc 5,30); *ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* N 1342 it^{aur} vg^{ms} (Origene^{lat}) (influsso di Mt 9,11); *ἐσθίει καὶ πίνει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* L Δ alcuni minuscoli (Agostino); similmente *ὁ διδάσκαλος ὑμῶν ἐσθίει καὶ πίνει* C 579 e alcune versioni.

andare verso tutte le genti. Si noti che si parla genericamente di «mare» e non più del «mare di Galilea», proprio per accentuare il valore simbolico di tale movimento.

La folla che accorre a Gesù ricorda quella che è accorsa a lui dopo la guarigione del lebbroso (Mc 1,45): accorrendo sulla riva del mare dice la sua volontà di accogliere l'universalizzazione del messaggio sulla signoria di Dio. Davanti a loro, Gesù riprende il suo insegnamento che è stato interrotto nella sinagoga (cf Mc 1,21b-28). Tutti, giudei e pagani, sono chiamati a lasciare la loro vita di ingiustizia e a camminare dietro a Gesù per avere la pienezza della vita, come bene illustra la chiamata di Levi.

v. 14: È la figura più eloquente della chiamata di Gesù verso coloro che sono esclusi da una certa lettura della Legge. La sua chiamata ricorda e ripropone in parallelo la chiamata delle due coppie di fratelli (Mc 1,16-21a). Ora, è vero che Levi porta il nome più “sacerdotale”, ma egli qui rappresenta la parte dei giudei che per qualche ragione è esclusa dall'Israele storico, come i discendenti di Levi erano esclusi dal possesso della *ʿeres* «terra», in quanto la loro unica eredità doveva essere ^{ADONAI}. Quanto al suo patronimico «di Alfeo», potrebbe essere giustificato dal fatto che lo si è voluto identificare con uno dei Dodici («Giacomo di Alfeo», Mc 3,18).

Levi è un esattore delle tasse. I romani prendevano i giudei come collettori delle tasse. Questo fatto li rendeva doppiamente odiosi agli altri giudei, perché da una parte erano “collaborazionisti” e, dall'altra, si potevano arricchire alle spalle dei loro compatrioti, in quanto l'erario romano non controllava quanto venisse chiesto ai singoli cittadini, esigendo da loro una certa somma globale. Per questa ragione, la professione di esattore non solo era considerata disonesta, ma essi stessi erano considerati *peccatori pubblici* (= «publicani») dagli osservanti della *Tôrāh*, al punto da non poter ricevere da loro nemmeno un dono o un'elemosina, perché il loro denaro proveniva da un furto legalizzato. Secondo taluni maestri, il loro pentimento era impossibile; secondo altri, *quasi* impossibile. Quindi, per il giudeo religioso, il publicano era un non credente, un emarginato dalla società e un escluso persino dal poter partecipare all'Israele della *b'rit* «alleanza». ¹⁰

La chiamata di Gesù spezza la discriminazione dell'Israele religioso del suo tempo. Il parallelo con la prima chiamata delle due coppie di fratelli pescatori è eloquente. Là era chiamato Israele, e comunque vi erano uomini di buona reputazione giudaica. Qui è chiamato l'insieme degli emarginati, e comunque un uomo di cattiva reputazione.

Ma, come dice il vangelo annunziato da Paolo, «non c'è differenza, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù» (Rm 3,22-24). Levi segue Gesù come l'hanno seguito i pescatori Simone e Andrea, Giacomo e Giovanni. L'unica condizione è rompere con il passato e manifestare l'adesione a Gesù. «Egli si alzò e lo seguì». Inizia una vita nuova.

v. 15: Il versetto inizia con il presente *καὶ γίνεται* «e accade che»: è l'unica volta in Marco ed è molto importante, in quanto si tratta di un presente storico, che porta l'evento della vita di Gesù nel presente della comunità di Marco. L'episodio non è un aneddoto della vita di Gesù, ma è un'indicazione che vale per tutti i tempi e tutte le comunità dei credenti. In questo senso si deve interpretare anche l'ambiguità già notata a riguardo della casa in cui avviene il banchetto: *ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* «in casa sua». È la casa di Gesù: è lui

¹⁰ Documentazione in Strack-Billerbeck, I,337s. 866; II,248-250.

a invitare tutti i peccatori, pubblicani o pagani che siano. Ma è anche la casa di Levi e di ogni discepolo che, chiamato da Gesù, non deve dimenticare di essere un peccatore perdonato.

In quel banchetto si celebra la gioia e la comunione con Gesù: è il banchetto messianico, certo, ma anche il banchetto dell'eucaristia che la comunità dei discepoli continua a rivivere con il suo maestro risorto; una comunità, la sua, che Marco ben sa che sia formata da giudei e da greci. Per questa ragione il nome di Gesù nel v. 15 si trova proprio *nel mezzo*, fra i peccatori e i discepoli: *καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συναέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* «e molti pubblicani e peccatori erano reclinati *con Gesù e i suoi discepoli*».

È la prima volta che appare il nome *μαθηταί* «discepoli». Nella composizione della frase si nota, tuttavia, che il titolo non riguarda quei pubblicani e peccatori «che erano molti e lo seguivano», ma solo coloro che provengono dal giudaismo. Attorno a Gesù, alla stessa mensa, si sta ricomponendo tutta l'umanità: coloro che provengono dal giudaismo e coloro che erano esclusi e attendevano di ricevere, tramite Israele, la benedizione promessa ad Abramo.

v. 16: La protesta sorge dagli «scribi farisaici», che sono esperti di Legge e religiosamente scrupolosi nel praticarla. La loro accusa sembra essere mossa anzitutto da ragioni sociali o politiche, in quanto nella loro obiezione mettono al primo posto «i pubblicani». Ma la radice della loro opposizione rivela un certo modo di interpretare la *hesed* divina, accusando implicitamente Gesù di comportarsi da peccatore, allontanandosi da Dio.

Marco intravede in questo episodio della vita di Gesù la medesima polemica della sua (probabile) comunità di origine, Antiochia di Siria, in cui era sorta la contestazione da parte giudeo-cristiana proprio a riguardo della comunione di mensa con gli incirconcisi (cf At 15).

v. 17: La risposta di Gesù all'obiezione degli scribi farisaici è composta da due opposizioni, costruite alla stessa maniera, che sono, più o meno direttamente, allusioni a passi biblici.

«Quelli che sono forti» (*οἱ ἰσχυρόντες*; in Isaia si trova per ben 5 volte: 1,24; 3,25; 5,22; 8,9; 22,3) allude ai capi del popolo; «quelli che stanno male» (*οἱ κακῶς ἔχοντες*) in Ez 34,4 sono il popolo abbandonato a sé. Dunque, non è citato soltanto un proverbio tradizionale («i malati e non i sani hanno bisogno del medico»), ma questo è trasformato per diventare un'accusa diretta ai capi religiosi che non si prendono cura della condizione del popolo oppresso.

La seconda opposizione allude invece alla situazione creata dal nuovo banchetto che Gesù sta imbandendo come capotavola, per tutti, alla sola condizione di essere disposti a «cambiare vita» (cf 1,15). I giusti, che pensano di avere Dio dalla loro parte, non devono dimenticare di essere (stati?) essi stessi peccatori; i peccatori, che sanno per esperienza di essere emarginati e rifiutati, si dimostrano meglio disposti a tagliare con il loro passato e a cambiare vita.

Matteo 9,9-13, riscrivendo questa pagina di Marco, la commenta con la citazione di Os 6,6: «*Misericordia io voglio e non sacrifici*». In una prospettiva più vicina alla sensibilità marciiana, a me torna alla mente la lirica prediletta da Simone Weil, *Love* «Amore», una lirica scritta dal poeta metafisico George Herbert (1593-1633):

*Love bade me welcome: yet my soul drew back,
 Guiltie of dust and sinne.
 But quick-ey'd Love, observing me grow slack
 From my first entrance in,
 Drew nearer to me, sweetly questioning,
 If I lack'd any thing,
 A guest, I answer'd, worthy to be here:
 Love said, You shall be he.
 I the unkind, ungrateful? Ah my deare,
 I cannot look on thee.
 Love took my hand, and smiling did reply,
 Who made the eyes but I?
 Truth Lord, but I have marr'd them: let my shame
 Go where it doth deserve.
 And know you not, sayes Love, who bore the blame?
 My deare, then I will serve.
 You must sit downe, sayes Love, and taste my meat:
 So I did seat and eat.¹¹*

PER LA NOSTRA VITA

I. «Uscì... Ammaestrava... Passando vide Levi, figlio di Alfeo».

Un' unica parola basta a Marco per descrivere la chiamata di Gesù: «Seguimi». Il figlio di Alfeo, seduto al banco, si alzò e lo seguì. Poi il banchetto di Gesù con Levi e con molti altri peccatori. Più spazio invece per la controversia a proposito della comunione di mensa e dell'attenzione di Gesù verso i peccatori.

Di Levi non sappiamo cosa abbia lasciato, perché si dice semplicemente che «lo seguì». Non si nominerà più quest'uomo e nemmeno che cosa ha fatto dopo. Ciò significa che rispondere alla chiamata è innanzitutto accogliere l'invito di Gesù, camminare dietro a lui rimanendo in una relazione profonda. Possiamo solo immaginare quale festa di reciprocità e quale comunione di vita per quest'uomo. Il suo movimento, la sua adesione, descritta fisicamente con «alzatosi», apre la possibilità di un legame di relazione con Gesù.

La chiamata di Levi si apre a orizzonti nuovi di relazione con Gesù per coloro che erano relegati al margine. La comunione di mensa è segno dell'azione di Dio che ama e guarisce, abilitando a una vita nuova. Gesù-Regno di Dio è il movimento della rinascita e del risanamento. Una tale comunione, siglata nel banchetto con molti pubblicani e peccatori insieme ai discepoli, è totalmente inedita e ha il sapore di una sfida radicale alle barriere socio-religiose di allora. Ogni impedimento è come frantumato dall'irruzione della benevolenza divina.¹²

¹¹ «L'Amore mi fece segno di entrare, ma l'anima mia, / colpevole di polvere e di peccato, / indietreggiò. / Allora il chiaroveggente Amore, vedendomi esitare / fin dai miei primi passi, / mi si fece vicino, con dolcezza chiedendo / che cosa mi mancasse. / Un invitato, risposi, degno di essere qui. / L'Amore disse: Sarai tu. / Io il malvagio, l'ingrato? / Ah, mio diletto, io non posso nemmeno guardarti! / L'Amore mi prese per mano, e sorridendo replicò: / Chi fece questi occhi, se non io? / È vero, Signore, ma io li ho contaminati: / che se ne vada la mia vergogna, dove merita. / E non sai tu, disse l'Amore, chi si caricò del biasimo? / Mio diletto, allora servirò. / Siedi, disse l'Amore, e gusta del mio cibo. / Così mi sedetti e mangiai». Testo inglese in *The Metaphysical Poets*, Selected and edited by H.L. GARDNER (Penguin Poets D38), Penguin Books, Harmondsworth 1957, 1985³, p. 140.

¹² F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

2. «Se dovessimo definire in qualche modo la caratteristica del discepolo, potremmo rispondere, soprattutto facendo riferimento ai Vangeli sinottici, “il discepolo è colui per il quale l’assoluto dell’uomo è il Regno. [...] E il discepolo è colui per il quale questa è l’affermazione dominante, come l’orizzonte nel quale si colloca, si sviluppa e si interroga la vita. Il Regno è concretamente dato e presente in Gesù Cristo. Il Regno è dove è Gesù. Il Regno viene dove viene Gesù. Il Regno si dà e si manifesta dove Gesù si manifesta e si esprime”.

«In termini più esistenziali il Regno di Dio, che è l’assoluto dell’uomo, che è Gesù Cristo, permette al discepolo di dire in una maniera assolutamente giustificata a Gesù Cristo: “Tu sei la verità, Tu sei la salvezza, Tu sei l’Alleanza”. [...]

«È un paradosso strano. Quando noi diciamo questi termini assoluti, universali – la verità, il bene, la giustizia – e li diciamo riferendoli ad un avvenimento, a un personaggio così concreto come la realtà di Gesù Cristo, è il paradosso più grande. Ed è il paradosso più caratteristico del cristianesimo. L’universale è Gesù Cristo: “Tu sei la vita, Tu sei uno che mi porta la vita come un oltre, come qualcosa che sta oltre. Tu non sei qualcuno che mi dice una verità che è più grande di me: Tu sei la verità”. E ciò significa: “Tu sei l’ultima parola, Tu sei l’ultima cosa, Tu sei l’assoluto. Oltre di Te non si può andare, Tu sei la terra ferma”.¹³

3. «Seguimi». La parola che nella vita di ogni discepolo è stata pronunciata. Senz’altro. Nel modo di un comando. Un ordine d’amore, non una catena di dovere.

La benevolenza, la guarigione, l’accoglienza sono contestati. Gesù-Regno di Dio passa e chiama, invita e ordina. Il progetto di Dio non ha sosta, non si arresta di fronte alla mormorazione e alla dissonanza dei suoi “legali”. Tocca i poveri, incontra e fa rinascere i peccatori.

«Seguimi». Un ordine d’amore e il mondo della vita si spalanca. Una volta, in tutti noi, questa parola ha avuto il suo “inizio”. Nella vita, per tutti. E si è inabissata, in regioni interiori imprevedibili e diverse per ognuno. Un tremito, una scintilla. Il figlio di Alfeo balza in piedi, si muove, già trasformato, per seguirlo.

Un invito, uno sguardo offerto non nello spazio delimitato e talvolta escludente della religiosità o della mentalità di selezione. Un invito personale, al cuore della vita, senza prendersi cura di esami di congruità del figlio di Alfeo. Questa voce unica che chiama scompiglia l’ordine, provoca e dischiude un altro modo di esistere, vedere, pensare.

Il divino non ci assicura sulla vita, piuttosto appare uno *sradicamento* che minaccia i luoghi stabiliti, mette in questione gli assetti conosciuti della persona e ne cambia le geografie.

Gesù-Regno di Dio apre un’altra sfida: dopo i primi discepoli, questa nuova chiamata è ai peccatori. Uno, Levi, che si stacca nella narrazione di Marco; poi molti, al banchetto delle relazioni battezzate dalla benevolenza divina .

Gesù-Regno di Dio iscrive il suo passaggio come una provocazione ad andare oltre, un appello sconcertante che noi stessi non conosciamo. Forse non sappiamo dare conto del tempo esatto in cui questa parola, che risuona da sempre, è stata ascoltata e accolta. Di certo sappiamo che ha cambiato le stagioni della vita di ognuno; nessuna identificazione e adesione a istituzioni e nemmeno la sottomissione al tempo, al dispiegarsi dei

¹³ G. MOIOLI, *Il discepolo* (Contemplatio), Ed. Glossa, Milano 2000, pp. 11-13.

giorni può esaurirne la contemplazione e compensarne la potenza. Anche dopo anni di sincera fedeltà quel «Seguimi» corrode un punto di noi e ci toglie le codificazioni assicurative, le certezze e le stanchezze, ci spinge ancora avanti, pure nel disincanto e oltre le delusioni.

«Seguimi» è il banchetto di una relazione nata “dall’alto”. Continua a risuonare, a volte sommessamente nelle “ore medie” della perseveranza, quando si ha poco di nostro da portare.

4. Questa pagina di Marco ci insegna a credere alla sollecitazione di una gratuita intrusione e incursione nella vita di chi è a “confine”. Di tutti ha bisogno Dio, che schiude così il suo Regno in questo mondo. Il Vangelo aveva già registrato un rimprovero sordo per il passaggio di Gesù-Regno di Dio. «*Vi erano lì seduti alcuni scribi e pensavano in cuor loro: “Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può perdonare i peccati, se non Dio solo?”. E subito Gesù, conoscendo nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse loro: “Perché pensate queste cose nel vostro cuore?”*» (Mc 2,6-8). Gesù incontra la persona con i suoi aneliti, i suoi limiti, le sue impossibilità al primo posto. La legge, le strutture, sono un servizio alla fioritura della vita.

A quel banchetto l’invito è alla “singolarità” della persona, non ai principi sotto il peso dei quali, molta fragilità umana viene stritolata. La variabile della “singolarità” umana, che sta a banchetto con Gesù-Regno di Dio, è oggi udibile sotto il segno dell’accoglienza e dell’ascolto, del rispetto e della fiducia, perché ne possa scaturire la vita. Marco ci pone di fronte ad un’evidenza provocatoria: ogni persona ha la sua opportunità d’invito alla comunione di mensa. Gesù passa attraverso il peso delle cose già decise o rifiutate, dei giudizi e dei principi già stabiliti per “guardare” a quello che di nuovo può nascere e accadere in ogni persona.

Il linguaggio evangelico sovverte la continuità e le abitudini, rompe i confini di quanto conosciamo, apre su percorsi fiduciali non “legali”. Gesù-Regno di Dio rompe ogni astrazione e legalismo accadendo e realizzando in ogni relazione un *movimento di sequela*. Manifesta una premura non selettiva, capace di abbracciare tutta l’umanità nella sua fragilità, invia uno Spirito che fa rinascere oltre ciò che siamo.

Quel «Seguimi» è l’energia che umanamente ci manca, ma ci spinge oltre, attraversando i nostri limiti, per aprirci – nel desiderio e nella passione, nell’attesa e nell’affidamento – allo spazio di Dio.

«Seguimi» è sempre invito *inaugurale*, non condizione iniziale e statica di vita, fondato sull’essere davvero amati per primi. L’Evangelo dispiega la risposta della benevolenza attraverso l’esistenza di ognuno, con risposte e frutti diversi per ognuno.

Commensali di una benevolenza che cammina, passa, vede, chiama. Sempre.¹⁴

5. *Discepoli...*

*Essi camminano in terra e vivono in cielo
sono impotenti ma proteggono il mondo;
gustano la pace nonostante i tumulti,
sono poveri, pur avendo ciò che loro piace.
Sono nella passione e restano nella gioia,*

¹⁴ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

*sembrano morti ai sensi esterni
ma conducono la vita della fede dentro di loro.*

*Quando Cristo, loro vita, sarà manifesto,
quando un giorno si mostrerà nella gloria,
appariranno con lui come principi della terra
anch'essi gloriosi a stupore del mondo.*

*Regneranno, trionferanno con lui,
orneranno il cielo come astri splendenti.
Allora godranno la gioia in maniera manifesta.*

(CHR. FR. RICHTER)¹⁵

¹⁵ Sono le strofe 5 e 6 dell'inno 176 dell'*Evangelisches Gesangbuch* per il Brandeburgo e la Pomerania su Col 3,3-4 di Christian Friedrich Richter (1676-1711). Esso è citato da D. BONHOEFFER, *Sequela*, a cura di M. KUSKE - I. TÖDT, Traduzione dal tedesco di M.C. LAURENZI, Edizione italiana a cura di A. GALLAS (Biblioteca di Cultura 15 / Opere di Dietrich Bonhoeffer. Edizione critica 4), Editrice Queriniana, Brescia 1997, p. 253s.