

Figlia, la tua fede ti ha salvata (Mc 5,34)

LA MISSIONE COME SCOPERTA DELLA SANTITÀ FUORI E DENTRO LA CHIESA

Relazione di Pierpaolo Baini  
Incontro formativo per Animatori missionari  
10 marzo 2011

«DIO NON SI MOSTRA E NON RAPISCE SE NON PER INVIARE»

H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*.

*Le persone del dramma: l'uomo in Dio.*

Dio si rivela, si mostra e rapisce, al fine di inviare. Ha inviato Abramo, Mosè, i profeti e non dobbiamo dimenticare che ha inviato Gesù stesso, affinché riproponesse quella medesima dinamica – teodrammatica, per usare i termini di Balthasar – così che, in Gesù Cristo, il Dio di Abramo e di Israele ha inviato gli apostoli e i discepoli che si sono affidati alla parola di Gesù, *Dei Verbum caro*. Balthasar indica proprio nella *processio* trinitaria e nella *missio* salvifica le condizioni alle quali è possibile l'evento teodrammatico, l'evento della rivelazione pasquale sino al *descensus ad inferos* (Rm 8,32) – o in altri termini dell'intero *Triduum paschale*. Gesù, nell'eccezionale *oratio* giovannea del Getsemani, ri-conosce proprio questa dinamica:

**Gv 17**<sup>18</sup> Come tu hai mandato me nel mondo, anche io ho mandato loro nel mondo.

Gesù è inviato affinché il mondo si salvi (Gv 3,17), ri-conoscendo e professando l'amore del Padre che si rivela nel Figlio, aprendo lo spazio dia-logico e rivelativo nella cui luce (Gv 1,9) è possibile l'adozione di ciascuno di noi come figlio nel Figlio (Gv 1,12). Il Figlio nulla fa che non abbia visto fare dal Padre (Gv 5,19) e il Padre continua ad agire nel Figlio in forza dello Spirito. La *missio* è un evento trinitario. Il Cristo inviato da Dio, che agisce con e per il Padre, interpreta le viscere di misericordia del Padre a favore di tutti gli uomini. La sua *missio* è finalizzata a riportare l'uomo al Padre nonostante e attraverso il peccato: nella *missio* cristica – rivelazione *ad extra* della *processio* trinitaria – cioè, si compie l'*admirabile commercium* descritto dai Padri e che potremmo esprimere ricorrendo ancora alle parole di Gesù nel Getsemani:

**Gv 17**<sup>19</sup> «per loro io santifico me stesso, perché siano anch'essi santificati nella verità» (a patto di tradire anche la recente traduzione dalla CEI, rendendo il verbo agi£xo con *santifico* anziché *consacro*).

Ecco allora che la *missio* cristica si configura come pro-vocazione alla partecipazione della comunione intratrinitaria, una pro-vocazione che è azione trinitaria. Santificare se stesso è possibile a Gesù proprio in quanto su di lui è disceso lo Spirito (Gv 1,32) e perché agisce in lui il Padre, il quale è pregato da Gesù stesso, affinché il loro rapporto sia rivelato:

**Gv 12**<sup>27</sup> «Adesso l'anima mia è turbata; che cosa dirò? Padre, salvami da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora!»<sup>28</sup> Padre, glorifica il tuo nome». Venne allora una voce dal cielo: «L'ho glorificato e lo glorificherò ancora!».

*Télos* della *missio* è il compimento dell'ora della glorificazione, nella quale il Padre nel Figlio, con il Figlio e grazie all'obbedienza totale e libera del Figlio – cioè per mezzo del Figlio – glorifica il proprio nome. Missione, glorificazione, santificazione: si viene a costituire un trinomio con cui è possibile decifrare l'evento Gesù-di-Nazareth-riconosciuto-come-il-Cristo, nel quale l'amore di Dio Padre supera la radicale differenza e alterità tra la propria sfera divina e quella umana. Supera la propria trascendenza a favore della comunione con l'uomo e con l'uomo abbracciato nel suo peccato, per condurlo alla presenza di Dio e alla comunione con Lui. Il Dio tre volte santo di Is 6,3 mostra la sua santità nella storia della salvezza. Dio si dà a conoscere agli uomini: nell'AT troviamo il termine הוהי דובכ e nel NT, così come nella LXX, troviamo il termine dÒxa toà Qeoà. Proprio così la דובכ, la dÒxa diventano il modo più caratteristico della santità (jgiwsÚnh) di Dio *ad extra*.

Is 6,3	Is 6,3 (LXX)	Is 6,3 (TM)
Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti /	Agioj mgioj mgioj kUrioj sabawq,	úääáö äääé ùää÷ ùää÷ ùää÷
Tutta la terra è piena della tua gloria	pl»rhj p©sa <sup>1</sup> gÁ tÁj dÒxhj aÙtoà	ääääé õää-ìè àìì

La gloria di Dio riempie la terra: sarebbe sufficiente questo per dire che la santità di Dio si rende visibile *ante* ed *extra ecclesiam*, proprio in forza della *Torà* e della *historia salutis* prima della sua rilettura a partire dall'evento Gesù Cristo. Già nella teofania di Is 6,1-13 il tempio appare incapace di contenere lo splendore della maestà divina e in ogni caso il tempio, anche quello celeste, non appare come luogo esclusivo della gloria di Dio. La santità di Dio riempie di gloria la terra intera: Dio rimane il "Totalmente Altro", ma la sua trascendenza è posta in rapporto con la sua presenza attiva nella storia, una presenza che mira alla santificazione del proprio nome anche

attraverso l'appello etico, la minaccia, il giudizio. La santità di Dio vuole essere contagiosa: la purificazione di Isaia è funzionale alla santificazione del popolo d'Israele o, meglio, di un resto, definito esso stesso שודק:

Is 6<sup>13</sup> Ne rimarrà una decima parte,  
ma sarà ancora preda della distruzione  
come una quercia e come un terebinto,  
di cui alla caduta resta il ceppo:  
seme santo (שודק) il suo ceppo.

Il popolo di Dio è purificato e ciò che ne resta, il ceppo, il resto d'Israele, è reso santo. Dio mostra così la sua gloria. Nella storia della salvezza agisce dispiegando il suo braccio santo (Is 52,10), sino a quando, giunta la pienezza dei tempi (Gal 4,4), invia il Figlio unigenito, Gesù Cristo, che nella *Lettera agli Ebrei* è chiamato l'«apostolo», l'invitato, il mandato (Eb 3,1). Ecco la folle e scandalosa novità dell'evangelo: la *missio* di Gesù comporta il Santo nella carne, lo con-segna in un corpo (Eb 10,5-9). A tanto giunge il rapporto tra la santità di Dio e la sua gloria, il rapporto tra יגיושֶׁוֹנְהָ e דֹּחָא. Il Dio che rivela il suo nome a Mosé nella forma del tetragramma sacro – la cui impronunciabilità è essa stessa segno dell'inaccessibilità e della radicale trascendenza di Dio – pone la sua gloria nella carne (Gv 1,14). La tensione tra la santa trascendenza e la gloria che si fa presente, visibile, giunge all'estremo e allo stremo: il corpo di carne implica già la reificazione, la profanazione ed infine la mortalità, finanche nell'atroce forma della croce, possibile proprio in forza dell'incarnazione. Questo è il processo *kenotico* di Fil 2,6-11.

L'unicità di Dio, che ne caratterizza la santità, assume in tal modo una configurazione del tutto particolare; il Santo conferma la sua unicità nel farsi estetico: oggetto del vedere, udire, toccare e poi, drammaticamente, colpire, ferire, inchiodare, trafiggere. Diventa oggetto nelle mani dell'uomo che lo manipola come se fossa cosa, oggetto. Il corpo segnato dalla passione è il corpo oggetto della violenza dell'uomo e sarà poi l'oggetto della pervicace curiosità dell'uomo: oggetto di verifica empirica del corpo resuscitato e ancora oggetto dei sensi sino alla manducazione eucaristica. Ed è stato certo anche corpo del soggetto che vede, che parla, che tocca, che mangia e beve: «mangione e beone!» (Mt 11,19), lo apostrofano puntando il dito sulla dipendenza fisica, materiale, naturale oltre che sulla contiguità fisica, materiale con commensali ritenuti indegni. Questo è lo scandalo della *missio* di Gesù che com-porta il Santo nella carne. Scandalosa novità che si lascia intravedere già dalle prime righe del vangelo: Matteo ha scelto con estrema cura i personaggi femminili della genealogia di Cristo. Così scriveva Giovanni Crisostomo nelle sue omelie al vangelo di Matteo nel IV secolo:

«Dio ha sposato una natura prostituita, come già precedentemente i profeti avevano annunciato essere successo alla sinagoga».<sup>1</sup>

La gloria di Dio riempie la terra, non v'è limite spaziale né sacrale che resiste alla santità di Dio: nella sua infinita bontà Dio, il tre volte Santo, si rende presente e visibile *sub contraria specie*. Sono coinvolti gli ebrei e i pagani, così come sono coinvolti i peccatori fuori e dentro il popolo d'Israele. La stessa cosa vale per la chiesa che nasce dallo spirare di Gesù in croce (Gv 19,30): è la gloria del *Deus absconditus* – spintasi sino al fatale trono giovanneo – a riempire la terra. La teologia della *Lettera agli Ebrei* esprime chiaramente il medesimo concetto, quando afferma che siamo stati «santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo» (Eb 10,10). Il peccato, nell'azione salvifica di Dio in Cristo, a partire dall'incarnazione sino alla crocifissione, è investito e travolto dalla gloria di Dio. Così scrive Rabano Mauro nell' IX secolo, commentando la genealogia del vangelo di Matteo:

«Omesse le mogli legittime, vengono assunte nella genealogia di Cristo quattro donne straniere: Tamar, che siede al crocicchio sotto le spoglie di una meretrice, Rahab, la prostituta che si unisce a Salmon, il principe giudeo di Gerico, Ruth, che dopo la morte di suo marito viene da Moab e si unisce a Booz, Bethsabea, che viene resa incinta dall'adulterio del re Davide. Ciò avvenne affinché noi ammirassimo fin nel senso letterale l'estrema bontà del Signore che per cancellare i peccati umani non solo si è degnato di nascere dagli uomini ma addirittura dai peccatori e dalle meretrici. Secondo il senso spirituale però in queste donne è prefigurata la Chiesa che viene al Signore dagli errori del paganesimo».<sup>2</sup>

Tale è la portata sconcertante della novità evangelica che l'inno cristologico prepaolino esprime con quella formula per noi spesso astratta: «diventando simile agli uomini» (Fil 2,7). E sia lecito almeno citare la vicenda biografica e profetica di Osea, invitato da Dio a sposare una prostituta, per sottolineare ancora una volta la continuità tra Antico e Nuovo Testamento, la continuità tra l'azione salvifica del *Santo* d'Israele e di Gesù, il *Santo* di Dio: tutta la terra è piena della sua gloria! Già nel II secolo Ireneo scriveva:

«È piaciuto a Dio di trarre la chiesa dalla massa dei peccatori per santificarla attraverso l'unione col suo Figlio, così come quella meretrice è stata santificata dall'unione col profeta. E per questo motivo Paolo dice che la donna infedele (*infidels-incredula*) viene santificata dallo sposo fedele (credente)».<sup>3</sup>

La dimensione ecclesiale della santità deve quindi essere intesa a partire dalla santità di Dio e di Gesù Cristo, come sottolinea il magistero:

<sup>1</sup> Cit. in H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Queriniana, Brescia 1969, p.224.

<sup>2</sup> Cit. in H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Queriniana, Brescia 1969, p.207.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 224.

«La chiesa, il cui mistero è esposto dal sacro Concilio, è per fede creduta indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato “il solo Santo”, amò la chiesa come sua sposa e diede se stesso per essa, al fine di santificarla (cf. Ef 5,25-26) e la congiunse a sé come suo corpo, e l’ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio (1Tess 4,3; Ef 1,4)» (LG 39).

Si badi che ciò non suggerisce la possibilità di affermare la santità della chiesa come realtà stabilmente e definitivamente posseduta; è lo stesso magistero che sottolinea come la chiesa sia e debba essere intesa come comunità escatologica che «non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo (At 3,21)» (LG 48). Quindi la chiesa «santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento» (LG 8), motivo per il quale «il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare *continuamente* la chiesa, e i credenti avessero così accesso per Cristo al Padre in un solo Spirito (cf. Ef 2,18)» (LG 4, corsivo nostro). Se non partiamo dal riconoscimento del continuo perdono (*miseratio continuata*) e della continua santificazione di cui vive la chiesa, *semper reformanda*, negandone la realtà di peccato, non saremmo in grado di riconoscerne la santità. Anche l’atto di chiedere perdono da parte della chiesa e dei pontefici per essa, non è riducibile a politica ecclesiastica se e solo se il chiedere perdono scaturisce dall’invocazione del perdono di Dio.<sup>4</sup>

Questa prospettiva escatologica in cui, come direbbe Paul Tillich, deve essere esercitato il principio protestantico anche sulla chiesa e nella chiesa, è già presente nelle parole di Gesù: «In verità vi dico: i pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio» (Mt 21,31). Solo Dio è santo! La santità non è qualcosa che appartiene all’uomo tantomeno alla chiesa: essa è resa accessibile da Dio nella sua Parola, come ricorda Paolo: «Così la *Torà* è santa e santo e giusto e buono è il comandamento» (Rm 7,12), ed è resa accessibile nell’evento Gesù Cristo come non mai, proprio in forza dell’incarnazione.

V’è un cammeo biblico neotestamentario che mostra, in modo assai plastico la dimensione estetica del *Verbum caro*: la guarigione dell’emorroissa che leggiamo nella versione di Marco.

**Mc 5** <sup>25</sup>Ora una donna, che aveva perdite di sangue da dodici anni <sup>26</sup>e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza alcun vantaggio, anzi piuttosto peggiorando, <sup>27</sup>udito parlare di Gesù, venne tra la folla e da dietro toccò il suo mantello. <sup>28</sup>Diceva infatti: «Se riuscirò anche solo a toccare le sue vesti, sarò salvata». <sup>29</sup>E subito le si fermò il flusso di sangue e senti nel suo corpo che era guarita dal male. <sup>30</sup>E subito Gesù, essendosi reso conto della forza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: “Chi ha toccato le mie vesti?”. <sup>31</sup>I suoi discepoli gli dissero: «Tu vedi la folla che si stringe intorno a te e dici: “Chi mi ha toccato?”». <sup>32</sup>Egli guardava attorno, per vedere colei che aveva fatto questo. <sup>33</sup>E la donna, impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. <sup>34</sup>Ed egli le disse: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va’ in pace e sii guarita dal tuo male» (paralleli in Mt 9,18-26; Lc 8,40-48).

Per comprendere l’attinenza del passo con quanto detto sinora si deve recuperare almeno il significato della particolare malattia che colpisce la donna. E ciò è possibile solo se si pensa all’interdizione legata alle norme di purità, nella fattispecie Lv 15,19.25 (si veda anche Lv 12,1-6). Non possiamo affrontare qui il complesso problema del rapporto tra puro e impuro nella *Torà*, ma basti la radicalità e i tempi lunghi indicati dalla *Torà* stessa per la purificazione della donna e di colui che dovesse venire a contatto con lei o con oggetti toccati da lei, per intuire la portata della questione. A ciò si aggiunga il risvolto sociale, religioso e psicologico di tale interdizione: isolamento, impurità, senso di colpa, angoscia. Tale isolamento è sottolineato anche dal confronto tra la presentazione di Giairo – ricondotto al suo ruolo, alla sua casa, alla sua famiglia – e l’assenza di un nome e di un ruolo della donna, identificata esclusivamente con la propria patologia.<sup>5</sup> Nel racconto evangelico v’è poi l’aggravante della sua durata: dodici anni! Si noti, *en passant*, l’affinità con l’età della figlia di Giairo, di cui si parla nei versetti immediatamente precedenti, in quel racconto segnato dalla necessità di un rapido intervento di Gesù, ostacolato dall’irruzione sulla scena di questa sconosciuta, che impedisce la tempestiva azione salvifica del Rabbi. Infine si ricordi che il sangue è vita (Gn 9,5-6; Nm 7,11; Lv 3,17; 17,14; Dt 12,23). Possiamo quindi possiamo parlare legittimamente, anche per l’emorroissa, di una lenta agonia, della perdita inarrestabile ed irreversibile della vita stessa.

La donna non cerca più qualcuno che la curi, cerca qualcuno che la salvi. Si faccia attenzione ai verbi:

**v. 28** «se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello sarò *salvata*»: il verbo è swq»somai, futuro passivo di sozw, che torna nelle parole di Gesù al

**v. 34a** «Gesù rispose: “Figlia, la tua fede ti ha *salvata*”», sšswkšn, perfetto di sozw.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> G. RUGGERI (a cura di), *Misericordia sempre*, Qiqajon, Bose 1998, p.15.

<sup>5</sup> Una puntuale esegesi della pericope, a partire dalla redazione definitiva del vangelo, chiederebbe di considerare le due guarigioni come strettamente intrecciate a livello diegetico e conseguentemente pure nel momento ermeneutica, ma non è questo il nostro intento, né la sede lo consente.

<sup>6</sup> Interessante qui cogliere, nella stessa grammatica greca, la sottolineatura di un’azione che origina in un momento preciso ma i cui effetti si protraggono e non sono circoscritti alla puntualità dell’azione stessa.

Si noti che è lo stesso verbo utilizzato per la figlia di Giairo al v. 23: «affinché sia salvata (†na swqł) e viva». Al v. 29 invece abbiamo il verbo Šatai, perfetto passivo di „Łomai (curare, sanare), che è in qualche modo richiamato al v. 34b dall'aggettivo ugi»j (sanata). Non è quindi in gioco solo la guarigione, la cura. Nella sua *pregrinatio* da un medico all'altro, questa donna non ha perso solo il sangue, ha perso pure i suoi averi e con tutto ciò la speranza. Questa donna la cui vita è ormai priva di orizzonti e di senso, si sente inesorabilmente e progressivamente abbandonata dalla vita stessa. Anche lei, come la figlia di Giairo, sta morendo.

Questa donna si fa strada tra la folla, in silenzio, in forza di un generico riferimento a quanto altri hanno detto di Gesù. Ne ha solo sentito parlare, ha udito altri parlare di Gesù: nulla si dice circa il come o il cosa abbia udito di lui. Possiamo ipotizzare che abbia sentito parlare della potenza taumaturgica di Gesù in base ad un riferimento intratestuale (Mc 3,10: «Infatti ne aveva guariti molti, così che quanti avevano qualche male gli si gettavano addosso per toccarlo»), che supporta il lettore nella comprensione di questa segreta intenzione della donna, ma che non è elemento diegeticamente riferito alla donna stessa. Aver sentito parlare di Gesù è comunque sufficiente perché nasca il desiderio di intercettarlo e di carpirne la potenza risanatrice o, meglio, la potenza salvifica. Al contrario di Giairo, decide di muoversi verso Gesù nel segreto, nel nascondimento, clandestinamente. Commenta Eugen Drewermann: «Questo mondo è percorso dall'impercettibile canto silente della povertà, fatto di richieste rese segrete dalla paura e dalla vergogna, di dichiarazioni di bisogno accuratamente mascherate e nascoste e di sguardi furtivi sulla felicità altrui che sembra irraggiungibile». <sup>7</sup> Quanta umanità in questo nascondimento!

È invece incredibilmente sorprendente come Mc sottolinei il desiderio della donna di toccare Gesù o anche solo il suo mantello: «Diceva infatti: "Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò salvata"» (Mc 5,28). Cerca un contatto fisico, anche per interposto oggetto, proprio ciò che è sufficiente per contaminarsi e rendersi o rendere immondi, impuri secondo la *Torà* (Lv 15,25)! Il testo tace il contatto e lascia emergere prepotentemente l'incredibile immediatezza del passaggio dal desiderio interiore e segreto, al godimento degli effetti positivi della sua realizzazione: «E all'istante le si fermò il flusso di sangue, e sentì nel suo corpo che era stata guarita (Šatai), da quel male» (5,29). Stende la mano vuota, senza denaro – svuotata dei suoi averi, ai quali si era affidata precedentemente – e ottiene ciò che non aveva mai ottenuto. Prima i *molti* medici la avevano fatta *molto* soffrire, peggiorando la situazione. Questa volta non chiede nulla, non offre nulla, ma ottiene tutto ciò che desidera. Questa volta non v'è alcuna logica di scambio, non v'è alcun *do ut des*, tutto è ottenuto nella gratuità totale, una gratuità che sembra prescindere dalla stessa volontà salvifica di Gesù, una gratuità "furtiva". Questi si rende conto di quanto avvenuto subito dopo; dopo, per quanto subito: «Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: "Chi ha toccato le mie vesti?"» (5,30).

Siamo al punto per noi essenziale: tutto ciò avviene, come specifica il testo, attraverso una conoscenza *con e nel* corpo, in un rapporto eminentemente estetico. Ciò riguarda la donna e, per quanto con una sfumatura diversa, lo stesso Gesù: «[...] e sentì nel suo corpo che era stata guarita» (5,29); «avvertita la potenza che era uscita da lui» (5,30). Ambedue hanno una conoscenza (il verbo è per entrambi ginèskw: œgnw per la donna; <sup>TM</sup>pignoUs per Gesù), *attraverso* il proprio corpo, *nel* proprio corpo. È davvero sorprendente questo evento che si consuma nei corpi e attraverso i corpi. Non v'è stato sinora dialogo alcuno, nessuna parola diretta all'altro o all'altra, nessuna relazione, nessuna professione di fede. Ciò a cui assistiamo è una comunicazione pro-fonda, v'è stata una grande, grandissima empatia, letteralmente un *patire insieme*, l'uno nell'altro, l'uno nel corpo e attraverso il corpo dell'altro. Gesù è passivo, patisce il gesto che lo desidera e lo tocca, patisce l'intenzione che a sua insaputa, in assenza di una sua esplicita volontà, di un suo assenso, lo reifica. La donna è attiva a partire dal suo stato di bisogno: lei che subisce la malattia, patisce l'infermità, l'impurità – ed è in ciò passiva – si attiva e rende Gesù oggetto della sua attività. Ma fra i modi della relazione, suggerisce Jean Delorme, «quello del toccare si distingue per la particolarità di essere reciproco. Quando tocco sono anche toccato da ciò che tocco» <sup>8</sup>. Questa reciprocità si traduce immediatamente nella passività della donna che riceve la guarigione, mentre la passività di Gesù si traduce immediatamente nell'attività sanante che sorge dalla sua passività, che «agisce senza che l'abbia voluto».

Gesù, «il Santo di Dio», sinora riconosciuto tale solo dagli spiriti immondi (Mc 1,24; 5,2) <sup>9</sup>, colui che è mandato dal tre volte Santo (Is 6,3), è oggetto *delle* mani dell'impuro, dell'immondo, di ciò che ha bisogno di essere purificato, reso mondo, santificato! In Gesù Cristo appare la totale disponibilità del Santo al con-tatto con l'impuro, il peccaminoso, il profano. V'è la sottolineatura dell'oggettivazione, della reificazione, della disponibilità al tatto altrui a prescindere dal consenso, o meglio, in forza di un pre-consenso, di un as-sentire e con-sentire che sono iscritti nella *missio* critica, realizzazione della promessa che è *pro-missio*. Ecco la *missio* di Cristo: in Gesù il Santo si fa oggetto *per* le mani dell'impuro, *a favore* dell'impuro, dell'immondo, del peccaminoso! In Gesù si fa disponibile la fonte della santificazione, in Gesù che è via, verità, vita!

<sup>7</sup> E.DREWERMANN, *Il vangelo di Marco*, Queriniana, Brescia 1994, p. 155.

<sup>8</sup> Questa e la successiva in J.DELORME, *Il rischio della parola. Leggere i vangeli*, Vita e pensiero, Milano 1994, p. 92. Per l'acuta analisi della percezione: M.MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

<sup>9</sup> Anche questo particolare, assolutamente significativo, meriterebbe uno sviluppo in relazione al tema. Paradossalmente sono proprio gli spiriti immondi a riconoscere in Gesù «il Santo di Dio».

La domanda dei discepoli sembra rimarcare la differenza tra questo contatto e tutti gli altri contatti: «I discepoli gli dissero: “Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?”. Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo» (5,31-32). A questo punto accade qualcosa di sorprendente: «E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità» (5,33). È il momento della verità, ma soprattutto della libertà e del coraggio. S’incontrano qui la libertà della donna (che avrebbe potuto rimanere nascosta, negarsi, fuggire) e quella di Gesù (che avrebbe potuto tacere, nascondendo il contatto con l’impurità). La domanda di Gesù, assurda per i discepoli, è assolutamente significativa per la donna, in seguito all’esperienza vissuta («sapendo ciò che le era accaduto», 5,33) con e nel proprio corpo. Quello di Gesù è un domandare rivolto ad un chi, ad un interlocutore che si è sottratto al dialogo, un “chi” che ora invece è invitato a prendere posizione. Ed è pro-vocazione della libertà della donna, che è scossa dall’interno, nell’interiorità, nell’intimo: è presa da timore e tremore<sup>10</sup>. Allora si mostra, inginocchiandosi davanti a Gesù: «Gettandosi davanti a lui, si fa conoscere e soprattutto si situa nella propria piccolezza in rapporto alla grandezza di ciò che si è prodotto in lei e di colui tramite il quale l’evento l’ha toccata».<sup>11</sup> Davanti a Gesù, in ginocchio, la donna dice a Gesù tutta la verità: l’intimità della donna si rivela e dalla domanda di Gesù inizia il dialogo tra due anime, un dialogo nel quale, socraticamente e platonicamente, emerge la verità. Un dialogo però, su cui Mc tace, ancora una volta, un dialogo di cui nulla è dato sapere! Conoscenza, preghiera, confessione, intima comunione? Ciò che è sotto gli occhi di tutti è che il Santo di Dio, resosi accessibile all’impuro, lo introduce alla comunione intima, pro-fonda e salvifica, attraverso questa solidarietà. Si tratta di una condivisione della verità dell’uomo! La comunità dei discepoli, la chiesa, dovrebbe essere in grado di rendere nuovamente possibile a chiunque, fuori e dentro di essa, tale profonda esperienza di solidarietà: in forza dell’analoga esperienza della santità di Dio che ha costituito la chiesa, quest’ultima dovrebbe conseguentemente rendere nuovamente disponibile e sperimentabile fuori e dentro la chiesa la santità di Dio.

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore [...] Perciò essa [la comunità dei discepoli, la chiesa] si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1).

Tale solidarietà è misura della «condiscendenza di Dio» e del *Dei Verbum caro*, come direbbe Giovanni Crisostomo<sup>12</sup>, della disponibilità del tre volte santo di farsi prossimo. Nello stralcio della nostra pericope tale solidarietà è infine espressa dalle parole di Gesù, per un verso sconcertanti:

**Mc 5**<sup>34</sup> Ed egli le disse: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va’ in pace e sii guarita dal tuo male».

Quale comunione è descritta tra Gesù e l’impura, chiamata «figlia». Il Figlio, il Santo di Dio, chiama l’impura «Figlia», come la figlia di Giairo che sta morendo, di cui gli hanno appena parlato. «Figlia», come la figlia di Giairo che doveva essere salvata (5,23)! «Figlia»: la filiazione annunciata ora apre l’orizzonte di una nuova vita, di una nuova nascita per la potenza amorevole del Dio *Raphael*, il Dio guaritore dell’AT. Il tre volte santo agisce in Gesù che non a caso è in una posizione di assoluta passività. Agisce grazie alla passività di Gesù e fa della donna l’oggetto della sua salvezza. La forza che esce da Gesù e di cui Gesù è consapevole testimone quasi involontario, è la forza del tre volte Santo che mostra la sua gloria. Di questa santità che si mostra e di cui è piena la terra, abbiamo qui plastica dimostrazione perché questa forza, attraverso quel furtivo con-tatto, attraverso la domanda di Gesù e la risposta della donna, rigenera la donna impura e la rende figlia. Ciò che è impuro viene adottato a figlio, incorporato nel Figlio, viene santificato: «Dio non ci ha chiamati all’impurità, ma alla santificazione», direbbe Paolo (1Tes 4,7). Ci ha chiamati ad essere figli di Dio, da Dio generati, direbbe Giovanni (1,12-13). La *missio* cristica, finalizzata alla santificazione del destinatario della *missio* stessa, il singolo uomo/donna, il mondo, il creato, introduce la figlia nella santa comunione che il Figlio, l’inviato (Gv 1,18), vive stabilmente: la rende accessibile, sperimentabile.

Nella verità dell’incontro tra Gesù e la donna, Gesù vede la fede della donna e riconosce nella fede della donna la fonte del potere sanante, del potere salvifico. Gesù sorprendentemente colloca questo potere in lei, proprio mentre la donna pensa di averlo carpito, rubato, furtivamente sottratto a Gesù: nessuno dei due sembra possedere questo potere. Paradossalmente entrambi appaiono sotto la forza di altro, la forza di un Altro. Sono ambedue assoggettati alla forza santificante di un Altro, sono assoggettati dalla forza santificante di un Altro. Dal con-tatto tra Gesù e la donna emerge che il potere della fede è «un potere che consiste nell’impotenza riconosciuta e assunta».<sup>13</sup> Da un lato l’impotenza della donna, dall’altro la passività di Gesù, quale via percorsa dalla forza sanante, santificante, una passività che sembra preludere alla passività della croce, laddove Gesù torna ad essere drammaticamente e scandalosamente oggetto. È forse questa la via per riconoscere la santità, fuori e dentro la chiesa: riconoscersi impotenti e lasciare che in questa impotenza agisca la potenza del Santo, di Colui che solo è santo, il tre volte Santo: úääáö äääë ùää÷ ùää÷ ùää÷. Dobbiamo riconoscerci servi inutili (Lc

<sup>10</sup> Kierkegaard avrebbe parecchio da dire su questo stato dell’anima.

<sup>11</sup> J.DELORME, *op.cit.*, p. 94.

<sup>12</sup> Cit. in DV 13.

<sup>13</sup> Prendo l’espressione in prestito da J.DELORME, *op.cit.*, p. 97.

17,10) o, il che forse è lo stesso, fare nostre le parole di Paolo sulla potenza di Dio attiva nella sua debolezza (2Cor 12,19).

Gesù infine invia la donna. Dopo averla invitata ad uscire allo scoperto, le dice: «Và in pace e sii guarita dal tuo male». Risulta persino superfluo sottolineare che la pace, lo *shalom* di cui si parla, è intimamente legata alla salute (Es 4,18; Dan 10,19), implica la guarigione ma è anche certificazione del futuro di pienezza, integrità fisica, psichica, sociale e religiosa che attende la donna; guarita e salvata, potrà rimanerle a lungo. L'orizzonte dello *shalom*, l'orizzonte di questa pienezza, nonché l'orizzonte dell'invio che si prefigura nell'appellativo filiale, è il regno di Dio, la sua realizzazione. La donna è così reindirizzata verso il regno che può sperimentare sin d'ora, in forza di questo incontro con il *Verbum caro*, che l'ha rigenerata quale figlia di Dio. Ecco la via lungo la quale dobbiamo incamminarci, per essere figli di Dio, la via verso il regno, la via in cui ri-conoscere la santità, fuori e dentro la chiesa: la via dell'impotenza in cui agisce la potenza del Santo.