

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

OTTAVA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Assimilazione e identità sono due tendenze che si oppongono in ogni società e, al loro interno, in ogni gruppo amalgamato con radici culturali o etniche comuni, specialmente religiose. Solitamente soggetti all'assimilazione sono i membri di gruppi etnici immigrati in paesi diversi da quelli di origine oppure gruppi minoritari che sono assorbiti all'interno di una comunità più prettamente istituzionalizzata. Ciò comporta la perdita di molte caratteristiche culturali e religiose che permettono di "identificare" il gruppo.

Di contro vi sono gruppi che, nonostante le molte aggressioni dell'ambiente circostante, mantengono e rafforzano la loro identità, facendo diga con tutte le forze contro l'attrazione della cultura dominante e rimanendo fermamente attaccati ai propri riferimenti culturali e religiosi. Non è soltanto il caso dei *ḥāsīdīm* delle comunità ebraiche ashkenazite dell'Europa centrale e neppure quello dei simpatici e letteralmente "stravaganti" *amish*, comunità religiosa nata in Svizzera nel XVI secolo e sviluppatasi poi negli States nel XVIII secolo. Tale identità, specialmente se religiosa, si forma sulle due direttrici di *identificazione* (valorizzazione delle memorie del passato proprio e del gruppo di appartenenza) e di *individuazione* (distinzione dall'altro e dagli altri gruppi).

Nessuna società, è vero, può vivere in modo esclusivo una sola delle due tendenze (nemmeno gli *amish*!). Ogni gruppo vive in una continua tensione di assimilazione e d'identità, in quanto il problema non è l'opzione per l'una o l'altra tendenza, bensì il ruolo assunto dall'*altro* – e dal *diverso* – nella relazione che costruisce il *patto simbolico* di una società. Il sociologo e filosofo Zygmunt Bauman, di origini ebraiche, ha sintetizzato con questo aforisma il problema:

Loro sono sempre troppi. "Loro" sono quelli che dovrebbero essere di meno o, meglio ancora, non esserci proprio. Invece noi non siamo mai abbastanza. Di "noi" dovrebbero essercene di più.¹

Il problema vero è l'accoglienza dell'altro e la relazione con lui, accoglienza e relazione che il vangelo chiede di trasformare in ἀγάπη «amore». La declinazione di "assimilazione" e "identità" è infatti il modo di vivere evangelicamente il rapporto di autentica accoglienza e donazione all'altro: l'"assimilazione" deve trasformarsi in *inculturazione* e l'"identità" in *testimonianza*. Solo in questo modo i due parametri apparentemente opposti possono diventare *dialogo con l'altro* e trasformare i due dialoganti in una possibilità di *servizio reciproco* e di *edificazione vicendevole*. Sì, certamente, ha ragione Joseph H.H. Weiler² di domandarsi quale dialogo ci possa mai essere se i soggetti annacquano le loro differenze. Ma – mi domando io – quale dialogo ci potrà mai essere se i soggetti non metteranno in comune le proprie memorie e non cercheranno di *ricostruire insieme* il proprio futuro?

¹ Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Traduzione di M. ASTROLOGO (I Robinson / Lettere), GLF Editori Laterza, Roma – Bari 2005, p. 45.

² Giurista del Sud-Africa (1951-) e membro dell'Accademia Americana di Belle Arti e Scienze.

LETTURA: Gdc 2,6-17

Gdc 2,6 – 3,6 è la seconda introduzione al libro dei Giudici. La critica letteraria ha diversi tentativi di vivisezione del testo, dal momento che alcuni versetti sono un duplicato della conclusione del libro di Giosuè e altri sono in contraddizione con l'ideologia della "conquista" in esso narrata.

Quest'introduzione ha notizie storiche importanti. La più sorprendente è che Israele ha abitato in una terra dove risiedevano – e hanno continuato a risiedere – i cananei e gli altri popoli. Israele non ha conquistato una regione, "scacciando" altri popoli. L'inizio del Libro dei Giudici ricorda più esattamente di Giosuè quanto sia avvenuto alle origini d'Israele: i cananei sarebbero rimasti, più o meno integrati, nell'organizzazione monarchica dei figli di Israele.

L'introduzione è una composizione letteraria accurata. Nonostante il tentativo della critica letteraria di frammentare il testo, essa possiede invece una costruzione letteraria e teologica precisa.

⁶ Quando Giosuè ebbe congedato il popolo, i figli d'Israele se ne andarono, ciascuno nella sua eredità, a prendere in possesso la terra. ⁷ Il popolo servì ^{YHWH} durante tutta la vita di Giosuè e degli anziani che sopravvissero a Giosuè e che avevano visto tutte le grandi opere che ^{YHWH} aveva fatto in favore d'Israele. ⁸ Poi Giosuè, figlio di Nun, servo di ^{YHWH}, morì a centodieci anni ⁹ e fu sepolto nel territorio della sua eredità, a Timnat-Heres, sulle montagne di Efraim, a settentrione del monte Ga'as. ¹⁰ Anche tutta quella generazione fu riunita ai suoi padri; dopo di essa ne sorse un'altra, che non aveva conosciuto ^{YHWH}, né l'opera che aveva compiuto in favore d'Israele.

¹¹ I figli d'Israele fecero ciò che è male agli occhi di ^{YHWH} e servirono i Ba'al; ¹² abbandonarono ^{YHWH}, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dalla terra d'Egitto, e seguirono altri dei tra quelli dei popoli circostanti: si prostrarono davanti a loro e provocarono ^{YHWH}, ¹³ abbandonarono ^{YHWH} e servirono Ba'al e le Astarti.

¹⁴ Allora si accese l'ira di ^{YHWH} contro Israele e li mise in mano a predatori che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno, ed essi non potevano più tener testa ai nemici. ¹⁵ In tutte le loro spedizioni la mano di ^{YHWH} era per il male, contro di loro, come ^{YHWH} aveva detto, come ^{YHWH} aveva loro giurato: furono ridotti all'estremo.

¹⁶ Allora ^{YHWH} fece sorgere dei giudici, che li salvavano dalle mani di quelli che li depredavano.

¹⁷ Ma neppure ai loro giudici davano ascolto, anzi si prostituivano ad altri dèi e si prostravano davanti a loro. Abbandonarono ben presto la via seguita dai loro padri, i quali avevano obbedito ai comandi di ^{YHWH}: essi non fecero così.

¹⁸ Quando ^{YHWH} suscitava loro dei giudici, ^{YHWH} era con il giudice e li salvava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice, perché ^{YHWH} si muoveva a compassione per i loro gemiti davanti a quelli che li opprimevano e li maltrattavano. ¹⁹ Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dei per

servirli e prostrarsi davanti a loro: non desistevano dalle loro pratiche e dalla loro condotta ostinata.

²⁰ Perciò l'ira di $\overline{\text{YADONAI}}$ si accese contro Israele e disse:

– Poiché questa nazione ha violato l'alleanza che avevo stabilito con i loro padri e non hanno obbedito alla mia voce, ²¹ anch'io non scaccerò più dinanzi a loro nessuno dei popoli che Giosuè lasciò quando morì. ²² Così, per mezzo loro, metterò alla prova Israele, per vedere se custodiranno o no la via di $\overline{\text{YADONAI}}$, camminando in essa, come la custodirono i loro padri.

²³ $\overline{\text{YADONAI}}$ lasciò sussistere quelle nazioni, senza affrettarsi a scacciarle, e non le consegnò nelle mani di Giosuè.

La prima osservazione di carattere retorico riguarda il punto di partenza (Gdc 2,7) e quello di arrivo (Gdc 3,6). L'analogia del vocabolario è evidente: come il popolo di Israele servì $\overline{\text{YADONAI}}$ nei giorni di Giosuè, così i figli di Israele servirono gli dei delle nazioni che rimasero in mezzo a loro dopo la morte di Giosuè.

Quest'impressione di antitesi è confermata anche da altri elementi. Gdc 2,6-7 presentano Israele nei giorni di Giosuè e nei giorni di coloro che «videro tutta la grande opera di $\overline{\text{YADONAI}}$, quale aveva compiuto in favore di Israele». Dall'altra parte, abbiamo invece coloro che non «hanno conosciuto» le guerre di Canaan. Si parla quindi dell'Israele con Giosuè e dell'Israele dopo Giosuè.

Anche in Gdc 2,10 si parla della generazione dopo Giosuè. Si potrebbe allora vedere in Gdc 2,6-7 la descrizione ideale dell'Israele con Giosuè e la sua generazione, cui corrisponde la descrizione reale dell'Israele di sempre in Gdc 3,5-6. In Gdc 2,10 abbiamo la descrizione della generazione dopo la morte di Giosuè (unendo anche i vv. 8-9): essa corrisponde simmetricamente alla generazione dopo Giosuè di Gdc 3,1-4. I due quadri sono antitetici in modo abbastanza percepibile.

All'interno dei due quadri, si nota una corrispondenza. L'inizio, «I figli di Israele fecero ciò che è male agli occhi di $\overline{\text{YADONAI}}$ e servirono i Ba'al» (Gdc 2,11), continua sino all'inclusione del v. 13, ed è ripresa nel v. 17 (il v. 13 è ciò che accade dopo Giosuè e il v. 17 è ciò che accade dopo i Giudici).

Un altro parallelo evidente è tra il v. 14 («l'ira di $\overline{\text{YADONAI}}$ si accese») e il v. 20 («l'ira di $\overline{\text{YADONAI}}$ si accese contro Israele»). La reazione di $\overline{\text{YADONAI}}$ dopo la morte di Giosuè corrisponde esattamente alla reazione di $\overline{\text{YADONAI}}$ dopo la trasgressione del popolo durante il periodo dei Giudici.

Anche le conclusioni sono in parallelo. La conclusione del primo quadro: « $\overline{\text{YADONAI}}$ fece sorgere i giudici, e questi li liberarono dalle mani dei razziatori» (Gdc 2,16); e la conclusione del secondo quadro: « $\overline{\text{YADONAI}}$ lasciò stare questi popoli e non si affrettò a scacciarli e non li diede in potere a Giosuè» (Gdc 2,23).

Questi due quadri sono quindi da considerare in parallelo, come confermano altri elementi del progetto del compositivo dell'insieme.

Primo quadro:

- a) i vv. 11-13, segnati dall'inclusione, narrano ciò che avvenne all'inizio, dopo Giosuè: Israele ha abbandonato $\overline{\text{YADONAI}}$ per servire altri dèi;
- b) i vv. 14-15 narrano dell'ira di $\overline{\text{YADONAI}}$, che rendeva impossibile vincere questi popoli;
- c) il v. 16, infine, ricorda la misericordia di $\overline{\text{YADONAI}}$, che ha suscitato i Giudici.

Secondo quadro:

- a) i vv. 17-19 narra quanto avveniva normalmente dopo i Giudici;
 b) i vv. 20-22 narra la reazione (reiterata) di $\overline{\text{ADONAI}}$: l'ira di $\overline{\text{ADONAI}}$ spiega perché questi popoli rimangono in Israele, i.e. per mettere alla prova Israele;
 c) il v. 23, la conclusione del paragrafo: $\overline{\text{ADONAI}}$ ha lasciato sussistere questi popoli.

In sintesi, ecco il quadro compositivo della seconda introduzione:

Cappello introduttivo: 2,6-10

A. 2,6-7 (+ 8-9): Israele durante la vita di Giosuè

B. 2,10: la generazione dopo Giosuè

Semel (2,11-16)

2,11-13

2,14-15

2,16

a) abbandono di $\overline{\text{ADONAI}}$

b) ira di $\overline{\text{ADONAI}}$

c) decisione di $\overline{\text{ADONAI}}$

Semper (2,17-23)

2,17-19

2,20-22

2,23

Cappello conclusivo

B'. 3,1-4: la generazione dopo Giosuè

A'. 3,5-6: Israele di ogni tempo

La pericope liturgica, in modo abbastanza sommario, ci fa leggere il cappello introduttivo (Gdc 2,6-10), quanto è avvenuto *semel* al tempo di Giosuè (Gdc 2,11-16) e il primo versetto del *semper* ripetutosi di generazione in generazione (Gdc 2,17). Sarebbe stato necessario almeno prolungare il racconto sino a comprendere tutto il *semper* (Gdc 2,17-23), pronti a tralasciare il cappello introduttivo (Gdc 2,6-10).

Guardando all'insieme della pericope, si nota che l'autore era poco interessato a quanto avvenne un tempo (il problema *storico*); egli era interessato soprattutto all'interpretazione *teologica* di quanto era accaduto *semel et semper*, tanto è vero che i due quadri – iniziale e finale – stanno a indicare che quanto avvenne dopo Giosuè è paradigma di quanto avvenne sempre in Israele.

In questo modo, lo storico deuteronomista (dtr) ha presentato la sua tesi a partire: a) dal problema particolare della presenza di altri popoli dentro i confini di Israele; b) e dal dato storico della *memoria fondatrice* dell'autorità carismatica dei Giudici. Il dtr rilegge dunque il periodo dell'insediamento trovando in esso la conferma della sua ipotesi storiografica: la trasgressione del primo comandamento ha portato Israele al fallimento, mentre il servizio di $\overline{\text{ADONAI}}$ lo ha portato al successo. La tesi, ripetuta per ogni giudice e per ogni re, serve da introduzione e premessa alla presentazione dei singoli Giudici (maggiori o minori che siano).

È quindi improduttivo cercare le diverse fonti presenti in questa *introduzione pragmatica*, sull'esempio di R.G. Boling.³ Egli distingue tre redazioni, non amalgamate perfettamente e quindi in tensione tra loro, dal momento che nessuno dei redattori cercò di armonizzare le proprie aggiunte con quelle dei predecessori:

- la redazione più antica sarebbero i vv. 2,20-23, che si collegano al v. 10;
- la seconda redazione sarebbe un tentativo di spiegare il senso del v. 10 («non conoscere $\overline{\text{ADONAI}}$ »);
- la terza redazione (Gdc 2,18-19) allargherebbe a una visione ciclica quanto era detto per la generazione che non conobbe $\overline{\text{ADONAI}}$, dopo la morte di Giosuè, con un linguaggio che sarà ripreso poi in 2 Re (cf nel v. 19 *jāš ūbū w^e hišhîtu m^e ʾăbôtām* «tornavano a

³ R.G. BOLING, *Judges*, A new translation with introduction and commentary (The Anchor Bible 6A), Doubleday and Co., Garden City NY 1974, pp. 29-38.

corrompersi più dei loro padri»). Questa terza revisione sarebbe quella del periodo esilico.

Non possiamo chiedere a questa pagina dettagli storici che essa non può e non vuole dare. Tuttavia, sono presenti due *memorie* molto interessanti, rispettose della realtà del periodo precedente la monarchia più di quanto non sia il racconto del Libro di Giosuè:

- a) per l'insediamento;
- b) più in generale, per la storia dello jahwismo.

Quanto al primo problema, nella *'eres* «terra» che in seguito ospitò i due regni di Samaria e di Giuda, vi fu un periodo di convivenza di Israele con la popolazione cananaica e le altre minori che già l'abitavano.

Quanto alla storia dello jahwismo, esso fu portato in Canaan dal gruppo proveniente dal deserto e dall'Egitto e dovette confrontarsi con la religione ba'alica presente nelle città stato cananaiche, i suoi santuari, i suoi riti e le sue credenze. Il movimento profetico che iniziò nel Regno di Samaria nell'VIII secolo a.C. fu la spina dorsale di questo confronto culturale e religioso, con un tentativo di “inculturazione” della religione jahwista in un contesto sedentario e cittadino.

Al di là di questi due dati, però, la lettura credente deve essere interessata anzitutto alle prospettive teologiche. In questo, ritengo ancora valido il giudizio di H.W. Hertzberg:

«I punti di vista teologici per l'autore deuteronomista sono più importanti di quelli storici».⁴

Il dtr è davvero uno storico che attualizza: il dato storico è reinterpretato per parlare significativamente al suo oggi e in funzione della sua ipotesi teologica.

vv. 2,6-10: Il *cappello introduttivo* contrappone l'Israele durante la vita di Giosuè (vv. 2,6-7) alla generazione che sorge dopo la sua morte (vv. 2,8-10). La ripetizione della conclusione del libro di Giosuè (24,28-31) non sorprende più di tanto, sapendo che questo è in realtà uno stilema diffuso nell'antichità per collegare due opere (si ricordi la storia cronistica, in cui l'editto di Ciro viene riportato due volte, alla conclusione di 2 Cr 36,22s e all'inizio di Esd 1,1ss; oppure la connessione del Terzo Vangelo e gli Atti degli Apostoli nell'opera lucana). Piuttosto il problema sorge per la prima introduzione (Gdc 1,1-2,5): la sua presenza va forse spiegata come correzione della visione unilateralmente “epica” della conquista da parte di Giosuè, tanto è vero che il racconto si colloca dopo la morte di questi.

La contrapposizione tra le due generazioni è evidente nel parallelo tra il v. 7b e 10b:

v. 7b:	<i>'āšer rā'û</i> che videro	<i>'ēt kol-mā'āšēh</i> יְהוָה <i>haggādōl 'āšer 'āsâ l'jīsrā'ēl</i> tutta la grande opera di יְהוָה compiuta per Israele
v. 10b:	<i>'āšer lō'-jād'û</i> che non conobbero	<i>'et-יְהוָה w'gam 'et-hamma'āšēh 'āšer 'āsâ l'jīsrā'ēl</i> יְהוָה e l'opera compiuta per Israele

Il parallelo è però asimmetrico. Nella seconda frase vi è il verbo *jāda'* «conoscere» che ha come oggetto יְהוָה. E non si tratta di semplice esplicitazione. Il sintagma, infatti, richiama la predicazione profetica, specialmente di Osea e di Geremia. Si leggano soprattutto: Os 2,10. 22; 6,1-6; Ger 31,34. Abraham J. Heschel⁵ ha visto bene quando ha definito questa “conoscenza” una simpatia del profeta con il *pathos* di Dio. E André Neher commenta:

Ma che cos'è dunque questa conoscenza, spogliata di ogni relazione magica o psichica? È, secondo Heschel, il postulato supremo della simpatia. Diremmo più volentieri che è la simpatia stessa [...]

⁴ Cf H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth* (Das Alte Testament Deutsch 9), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1953, 1985⁶, p. 158.

⁵ A.J. HESCHEL, *Die Prophetie* (Prace Komisji Orientalistycznej 22), Polska Akad. Umiejętności, Kraków 1936, p. 169.

Tutto l'essere vi è implicato, grazie all'identificazione di questo termine con l'atto dei unione dell'uomo e della donna. Invece della "strada più lunga" proposta da Platone, la profezia sperimenta la rivelazione brusca, istantanea, totale fin dal primo shock, la pienezza dell'amore. [... Per i profeti] la rivelazione non era né una tecnica, né un dono. Era la scoperta di un amore. L'incontro con il Dio vivente e patetico non rivelava ai profeti né uno spirito, né un'idea, ma un partner.⁶

vv. 2,11-16: Il primo quadro è dedicato al momento *singolare* della generazione dopo Giosuè (Gdc 2,11-16): A) l'operato d'Israele (vv. 11-13); B) la reazione dell'ira di $\overline{\text{ADONAI}}$ (vv. 14s); C) il suo rimedio di sollecita cura (v. 16).

A) Vi sono otto verbi a indicare il tradimento d'Israele; o, se vogliamo, un settenario più un elemento eccedente e sintetico, che serve da inclusione: *wajja'abdû lab-ba'al w'elâ-^çaštârôt*. Il giuramento sancito davanti a Giosuè (Gs 24) è già stato dunque clamorosamente violato. Essi hanno servito Ba'al e le Astarti.⁷ Già da questo emerge il compito di inculturazione che dovette affrontare lo jahwismo: radicarsi in una religiosità di tipo agricolo e guidata dalla concezione del ciclo stagionale. Ad essa lo jahwismo oppose invece una concezione lineare della storia, in cui l'evento fondatore del passato era ripresentato nella memoria del culto e apriva alla speranza di un nuovo intervento liberatore. Questo conflitto, che sembra essere di poco conto, è in realtà un'autentica rivoluzione di pensiero, perché si tratta di una rivoluzione nel mito e nel rito. Il rito nella concezione ba'alica significava l'entrata in un mondo al di là del tempo, estraniato rispetto al tempo. Il rito, nella concezione lineare dello jahwismo, è l'entrata nel tempo di Dio, nel tempo che è la storia, non un altro tempo: il rito è la memoria del passato, non la fuga nel mondo mitico.

Ma, come avvenne in molti casi nella storia (si ricordi Orazio, *Ep.* 2,1,156: *Graecia capta ferum victorem cepit*), Ba'al sembra vincere in tempo di pace, dopo che era stato sconfitto nella guerra di conquista di $\overline{\text{ADONAI}}$.

B) L'ira di $\overline{\text{ADONAI}}$ non è un moto sentimentale o il "lato oscuro" della figura divina, ma un atto giuridico di un processo bilaterale (o *riḅ*). In questa luce, esso è affermazione del rifiuto di Dio rispetto a ciò che è male.

La costruzione del v. 15a: *jad- $\overline{\text{ADONAI}}$ hāj^çtāh-bām l'rā'āh* «la mano di $\overline{\text{ADONAI}}$ era contro di loro per il male» è opposta al sintagma classico usato nella profezia per indicare l'intervento favorevole di $\overline{\text{ADONAI}}$ nella rivelazione al profeta: cf Ez 1,3: *watt^çhî 'ālājw [...]* *jad- $\overline{\text{ADONAI}}$* «e fu su di lui [...] la mano di $\overline{\text{ADONAI}}$ ».

C) Ma $\overline{\text{ADONAI}}$ rimane sempre il Dio liberatore e salvatore, nonostante il peccato del popolo. $\overline{\text{ADONAI}}$ fece dunque sorgere i Giudici e questi salvarono i figli d'Israele dalla mano dei razziatori.

Per comprendere la lettura teologica soggiacente a questa breve presentazione della generazione dopo Giosuè, so deve ricorrere al racconto del vitello d'oro, dove la sequenza è espressa nella forma più essenziale: peccato-castigo-perdono-rinnovazine del patto (cf Es 32-34, che potremmo definire il paradigma eziologico della storia d'Israele).

⁶ A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Radici 4), Marietti, Genova 1984, p. 85.

⁷ Nel v. 11 abbiamo «servirono i Ba'al» (il plurale potrebbe essere spiegato in riferimento ai diversi santuari), e poi la stessa frase verrebbe ripetuta come elemento eccedente alla fine «servirono i Ba'al e le Astarti». Si ricordi che l'archeologia ci restituisce un quadro della religiosità popolare di Israele un po' diversa rispetto sia alla predicazione profetica sia alla ricostruzione storica del deuteronomista. È un'attestazione che la religiosità di Israele era molto più sincretistica di quanto possiamo immaginarci. Una certa idea possiamo farcela leggendo Geremeia ed Ezechiele (VII e VI sec. a.C.).

v. 17 (con anche i vv. 22-23): Il secondo quadro è invece dedicato alla vicenda *ripetuta* lungo i secoli dall'insediamento all'inizio della monarchia, quasi una sintesi teologica della storia del periodo dei giudici, che ricorda da vicino l'archetipo appena citato del vitello d'oro di Es 32-34. Che si tratti davvero di eventi reiterati lo segnala la costruzione con *w^ehājā* nel v. 19.

A) La radicalità del peccato d'Israele è sintetizzata dal tradimento del primo comandamento (si ricordi il testo del Decalogo, in particolare Dt 5,9).

Il verbo *zānā*: delle 134 ricorrenze della radice (compresi i sostantivi) 47× sono in Ez (42× in Ez 16 e 23), 22× in Os, 9× in Lev e Ger, 5× in Gdc e Is... L'ascendenza profetica del verbo è ulteriormente avvalorata dal particolare significato teologico che assume nella letteratura profetica. J. Kühlewein⁸ nota quattro contesti principali al riguardo:

- Osea può essere considerato il creatore del simbolo, probabilmente a partire dalla cosiddetta *prostituzione sacra*, praticata in ambito cananaico;
- l'immagine è ripresa anzitutto da Geremia (2,20; 3,1. 6. 8);
- singolarmente concentrato è l'uso in Ezechiele, che dipende da Osea e Geremia. Gli dei stranieri sono chiamati da Ezechiele *gillūlīm* (cf Ez 6,9; 23,30) e *šiqqūšīm* (Ez 23,30). Ezechiele applica l'immagine non solo ai rapporti tra Israele e gli altri dei, ma anche tra Israele e le superpotenze e fa risalire la prostituzione sino ai primordi della storia d'Israele in Egitto (Ez 23,3. 19);
- nella teologia dtr (si veda Es 34, 15s; Dt 31,16; Gdc 8,27. 33), l'immagine è infine ripresa per influsso profetico.

Quanto all'espressione «andare dietro...»,⁹ essa indica solo raramente la *sequela* obbediente dietro a יְהוָה (cf Dt 13,5; 1 Re 14,8; 2 Re 23,3 = 2 Cr 34,31; più lontanamente Ger 2,2; Os 11,10; 1 Re 19,20s: «andar dietro a un profeta»). Molto più spesso, il sintagma indica la sequela dietro altri dei, specialmente nel linguaggio dtr. Il motivo di questa chiara sproporzione sembra essere l'uso del tema nel culto extra-jahwista della *processione* con la statua del dio. Ciò spiegherebbe anche come mai il profetismo abbia sempre preferito per יְהוָה il sintagma opposto: «camminare davanti a יְהוָה» (cf Gn 17,1; 24,40; 48,15; 1 Sam 2,30; 2 Re 20,3 = Is 38,3 etc) o «con Lui» (cf Gn 5,22. 24; 6,9) e non «dietro a Lui», cioè in risposta responsabile davanti a Lui. «Andare» viene invece unito in sintagma con altre specificazioni: cf Is 33,15: «in giustizia»; Sal 15,2 «integro»; Mic 6,8 «umilmente». Si rilegga proprio quest'ultimo versetto di Michea:

higgîd l'kā 'ādām mah-ṭṭōb
ūmāh-יְהוָה dōrēš mim^ekā
kî 'im-^cāsôt mišpāt w^eahābat ḥesed
w^ehašnē^{ac} leket 'im-^cēlōhēkā

«Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono
e ciò che richiede יְהוָה da te:
praticare la giustizia, amare la bontà
e camminare umilmente con il tuo Dio».

Oppure è frequente il sintagma con i *comandamenti di יְהוָה* (cf *hālākā*) o simili (cf proprio di seguito al v. 22): in questo senso, il cammino del deserto diviene emblematico per il cammino della vita sedentaria. Ma allora il soggetto è יְהוָה con un verbo causativo: «יְהוָה guida il suo popolo» (cf l'ironia di Es 32,1. 23).

⁸ In *THAT* I, 519.

⁹ Cf G. SAUER, *THAT* I, 49os.

B) La reazione dell'ira di **YHWH** giustifica il fatto che nel territorio d'Israele rimangono gli altri popoli. Il dato storico viene interpretato teologicamente: questi popoli sarebbero rimasti come occasione di *prova*. Anche il concetto di «prova» (*nissajôn*) è molto amato dalla letteratura dtr e dal Deuteronomio (si ricordi, ad es., Dt 8,2. 16).

C) Nel v. 23 l'ideologia teologica appare come un letto di Procuste e mostra il suo lato debole, rispetto al dato storico. Se è davvero a partire dalla generazione dopo Giosuè che Israele ha trasgredito il patto e la decisione di lasciare questi popoli è dovuto all'"ira divina", come mai non furono dati nelle mani di Giosuè? In altre parole, l'"ira" (= la condanna) sembra precedere la prova!

In conclusione, la seconda introduzione al Libro dei Giudici interpreta la permanenza degli altri popoli di Canaan a fianco di "Israele" come una *prova* che **YHWH** ha dato al suo popolo per discernere l'autentica decisione: *servire* il Dio vivo e vero, il Dio della libertà e della *b'rît*, o invece lasciarsi dominare dalla religiosità pagana (o, se vogliamo, "mondana") degli altri popoli, che ritengono la divinità un oggetto di superstizione o una forza da dominare per godere del successo e della "fortuna".

YHWH non è un Dio da conquistare: Egli è dalla parte di chi a Lui si affida e lo sarà per sempre! Come dice il Salmo che accompagna questa lettura, persino davanti al peccato, **YHWH** «vede l'angustia» del suo popolo e «ascolta il suo grido di dolore».

SALMO: Sal 105(106), 35-36. 39-40. 43-44

℟ Ricordati, Signore, del tuo popolo e perdona.

³⁵ I figli d'Israele si mescolarono con le genti
e impararono ad agire come loro.

³⁶ Servirono i loro idoli
e questi furono per loro un tranello. ℟

³⁹ Si contaminarono con le loro opere,
si prostituirono con le loro azioni.

⁴⁰ L'ira di **YHWH** si accese contro il suo popolo
ed egli ebbe in orrore la sua eredità. ℟

⁴³ Molte volte li aveva liberati,
eppure si ostinarono nei loro progetti
e furono abbattuti per le loro colpe;

⁴⁴ ma egli vide la loro angustia,
quando udì il loro grido. ℟

EPISTOLA: I Ts 2,1-2. 4-12

Il primo scritto del Nuovo Testamento, in ordine cronologico, ci presenta delle pagine stupende, in cui emerge del carattere di Paolo non solo una sorprendente carica missionaria, ma anche una singolare passione affettiva nei confronti di questa piccola comunità che ha permesso all'apostolo di iniziare la sua attività in Acaia.

La prima parte della lettera (1,2 – 2,16), la più teologica, si articola in una duplice *b'rākâ*, che funge da inclusione a un'apologia del ministero apostolico in Tessalonica svolto da Paolo, Silvano e Timoteo:

A. 1,2-10: *b'rākâ* per la viva comunità di Tessalonica

B. 2,1-12: apologia dell'apostolato

A'. 2,13-16: nuova *b'rākâ* per il successo della predicazione evangelica.

La pericope liturgica ci fa leggere per intero il paragrafo dedicato all'apologia dell'apostolato. Resta incomprensibile il "taglio" del v. 3, che invece offre la motivazione che sostenne la decisione degli apostoli di predicare il vangelo a Tessalonica, nonostante il fallimento – umanamente parlando – avuto a Filippi.

¹ Voi stessi infatti, fratelli, sapete bene che la nostra entrata da voi non è divenuta vuota, ² ma, benché prima avessimo sofferto e subito oltraggi – come sapete – a Filippi, abbiamo trovato nel nostro Dio il coraggio di annunciarvi l'evangelo di Dio con molto combattimento, ³ *poiché la nostra paraclesi non procede da menzogna, né da impurità né da frode.* ⁴ Anzi, come Dio ci ha trovato degni di affidarci l'evangelo così noi lo annunciamo, non cercando di piacere agli uomini ma a Dio che discerne i nostri cuori.

⁵ Mai perciò abbiamo usato parole di adulazione, come sapete, né occasioni di cupidigia – Dio ne è testimone – ⁶ né abbiamo cercato gloria dagli uomini, né da voi né da altri, ⁷ pur potendo far valere il nostro peso, in quanto apostoli di Cristo. Siamo stati invece amorevoli in mezzo a voi, come una balia che alleva teneramente i suoi figli. ⁸ Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo l'evangelo di Dio ma anche la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari.

⁹ Vi ricordate infatti, fratelli, della nostra ardua fatica: lavorando notte e giorno, per non gravare su alcuno di voi, vi annunziammo l'evangelo di Dio. ¹⁰ Siete testimoni, voi e anche Dio, come ci comportammo verso di voi credenti in modo santo, giusto e irreprensibile. ¹¹ Come voi sapete che io, come un padre i propri figli, ciascuno di voi ¹² vi ho esortato e incoraggiato e scongiurato a comportarsi in maniera degna di Dio, che vi chiama alla gloria del suo regno.

La pericope dedicata all'apologia dell'apostolato comprende tre paragrafi con uno sviluppo simmetrico con poca geometria, ma molta carica affettiva:

1. vv. 1-4: l' "entrata" (*εἰσόδος*) dei missionari
2. vv. 5-8: il comportamento dei missionari
3. vv. 9-12: l'esempio dei missionari

vv. 1-4: L'*entrata* (*εἰσόδος*) dei missionari a Tessalonica è ricordata facendo memoria nell'unica certezza che sosteneva gli apostoli in quei giorni, in quanto l'apparente fallimento di Filippi avrebbe potuto scoraggiare l'animo dei tre missionari Paolo, Timoteo e Sila. Al contrario l'ha reso ancora più intrepido e capace di affrontare gli insuccessi! Essi hanno trovato in Dio la fonte del coraggio per annunziare il vangelo anche a Tessalonica, sapendo che sarebbe stato un arduo combattimento.

Potevano anche contare sulla *coscienza pura* che stava all'origine della loro fatica (cf v. 3, che purtroppo è stato "tagliato" dalla lettura liturgica). La predicazione apostolica è sintetizzata come *παράκλησις* «esortazione» – un merismo che in realtà comprende diversi generi letterari (*kérygma*, istruzione, catechesi, teologia, *hālākā*...). Tale «esortazione» non procede da atteggiamenti o finalità «mondane», qual è la "triade" ricordata nel v. 3:

- a) *πλάνη* «menzogna»: cf anche Mt 27,64; Rm 1,27; Ef 4,14; 1 Ts 2,3; 2 Ts 2,11; 2 Pt 2,18; 3,17; 1 Gv 4,6; Giuda 1,11);
- b) *ἀκαθαρσία* «impurità»: (cf anche Mt 23,27; Rm 1,24; 6,19; 2 Cor 12,21; Gal 5,19; Ef 4,19; 5,3; Col 3,5; 1 Ts 4,7);
- c) *ἐν δόλω* «con frode» (cf anche);

Al contrario, essa è stata assunta dagli apostoli per missione divina che non fu eseguita «per piacere agli uomini» (*οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες*), ma a Dio stesso «che discerne i nostri cuori» (*τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν*). Quest'ultima identificazione della scelta apostolica va al cuore della decisione evangelica (cf Mt 6!). Il tema sarà ripreso nella sezione esortativa della lettera (1 Ts 4,1), ma soprattutto all'inizio della memoria autobiografica di Gal 1,10: *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην* «è forse il consenso degli uomini che cerco, oppure quello di Dio? O cerco di piacere agli uomini? Se cercassi ancora di piacere agli uomini, non sarei servitore di Cristo!».

Anche in Rm 15,1-3, nell'esortazione di edificare l'altro senza offenderne la debolezza, Paolo torna a ribadire che non bisogna compiacere se stessi (*μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν*), ma «ciascuno di noi cerchi di piacere al prossimo nel bene, per edificarlo» (*ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν*) come appunto ha insegnato il modo di soffrire di Gesù sino all'estremo.

vv. 5-8: Il comportamento dei missionari è anzitutto ricordato da Paolo negli atteggiamenti che sono sempre stati da lui rifiutati per non essere "assimilato" a uno dei molti filosofi itineranti nelle città greche. Persino ciò che poteva essere chiesto alla comunità in qualità e per l'importanza di essere «apostolo» (*šālū^ah* per le comunità giudaiche che parlavano ebraico, *ἀπόστολος* per le comunità che parlavano greco), Paolo l'ha sempre rifiutato, preferendo mantenersi con il proprio lavoro (cf v. 9). L'apostolo paragona il proprio affetto a quello di una *τροφός* «balia, nutrice» (non di una *μήτηρ* «madre») «che alleva teneramente i suoi figli». Il paragone utilizzato non indica minore affetto, ma un affetto *di sostituzione*, come avveniva nelle famiglie patrizie greco-romane: con ciò Paolo vuole indicare che il suo ministero è stato svolto «per Cristo», «in vece sua», «al suo posto», tanto che l'amore dell'apostolo per la comunità arriva al punto di fargli desiderare di trasmettere non solo l'evangelo che annunzia Cristo, ma la sua stessa vita, a imitazione di nostro Signore.

vv. 9-12: L'esempio dei missionari è eloquente. Essi hanno preferito lavorare per mantenersi da soli nell'opera della predicazione per evitare ogni confusione con i filosofi itineranti, quasi che l'opera evangelizzatrice fosse scorrettamente interpretata come fonte di guadagno. In opposizione alla triade negativa del v. 3, Paolo coinvolge la testimonianza degli stessi Tessalonicesi perché ricordino il comportamento esemplare dei missionari «verso di voi credenti» (*ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*) in una triade positiva di tre avverbi:

- a) *ὁσίως* «in modo santo»: in ambito ellenistico è usato in endiadi con l'avverbio seguente per descrivere una persona che osserva sia la Legge religiosa sia le leggi civili (si veda PLATONE, *Repubblica*, 331a);

- b) *δικαίως* «in modo giusto»: vale quanto ho detto per *δσίως*. Non è ancora iniziata la riflessione teologica sulla «giustizia» di Dio (le prime avvisaglie sono in Filippesi). Bisogna riconoscere che il comportamento di Paolo nei primi approcci con la cultura greca, su territorio europeo e non più asiatico, fu davvero pio e civile;
- c) *ἀμέμπτως* «irreprensibile»: le prime due virtù positive sono rafforzate da questo terzo avverbio di significato positivo, ma di forma negativa. Se i primi due avverbi indicano comportamenti conformi alle norme stabilite da Dio e dall'uomo, quest'ultimo sintetizza la granitica struttura morale dei missionari.

Nei vv. 11-12 il comportamento dei missionari è ulteriormente descritto da una lunga proposizione che comprende un paragone (v. 11), una serie di tre participi (v. 12a) e una frase relativa finale che qualifica il progetto di Dio (v. 12b).

– v. 11: il paragone completa quello precedente della madre/nutrice. Qui ora si parla del modo di intervenire di un padre nei riguardi dei figli, in una frase non facile da tradurre per il suo stile quasi orale. Il senso però del paragone è chiaro: l'esortazione del padre verso i propri figli diventa il modo di comprendere la relazione dell'apostolo con la propria comunità. L'analogia significa per Paolo la volontà di trasmettere ai suoi figli spirituali il suo affetto come la sua autorità. Il fatto che s'insista su «ciascuno di voi» e «i propri figli» rafforza l'impressione di una relazione personale e individuale. L'autorità del padre in una famiglia della società greco-romana è suprema. Ciò va tenuto presente per capire la connessione tra affetto e autorità che nella nostra società è vissuto in modo contraddittorio.

– v. 12a: La frase seguente è costruita in greco con tre participi paratattici: *παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι* «esortandovi e incoraggiandovi e scongiurandovi». I primi due verbi figurano spesso insieme nelle esortazioni paoline. L'oggetto di tale esortazione qui è posto dopo il terzo verbo a sottolineare l'urgenza di quanto debba essere fatto dagli interlocutori. Un buon padre incoraggia e fornisce orientamenti. Paolo però non fa valere la sua suprema autorità. Egli vuole portare i credenti a vivere la paternità di Dio: non la volontà di Paolo come padre, ma quella del Padre dei cieli è l'autorità suprema alla quale Paolo vuole condurre la sua comunità. Per questo unico è l'oggetto di tutti e tre i participi: *εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ* «a comportarsi in maniera degna di Dio».

– v. 12b: Questa è la *hālākā* che deriva dall'annuncio del vangelo su Gesù Cristo, un “modo di vivere” degno di quel Dio *τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν* «che vi chiama alla gloria del suo regno», lett. «che vi chiama al suo regno e alla gloria» (i due ultimi sostantivi possono essere intesi come un'endiadi). È Dio il baricentro del comportamento etico di una comunità cristiana. Coloro che sono chiamati da Dio devono vivere in coerenza, anticipando il suo regno e la sua gloria. La speranza per il futuro, l'anticipazione del regno e della gloria di Dio, sono presentati in Prima Tessalonicesi come una motivazione per la perseveranza nella vita cristiana. È un anticipo della paretesi di 1 Ts 4-5, che viene dopo la fede e l'amore di 1 Ts 1-3 (cf la «sacra triade» in 1 Ts 1,3).

VANGELO: Mc 10,35-45¹⁰

Mc 10,32 – 11,11 è l'unità centrale del secondo periodo della narrazione marciana (Mc 8,31 – 13,37), in parallelo con quella del primo (Mc 6,7-33). Se, infatti, in Mc 6,14-29 compariva

¹⁰ Per la trattazione di questa pericope, si veda anzitutto il terzo volume postumo di Juan Mateos S.J. (1917-2003), curato e quasi completamente riscritto da Fernando Camacho: J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, Volume 3 (capp. 10,32 – 16,8), Traduzione di T. TOSATTI (Commenti e Studi Biblici), Cittadella Editrice, Assisi 2010 (orig. spagnolo 2009).

Erode, figura del potere dispotico e arbitrario che mette a morte il profeta, in Mc 10,41-45 Gesù stigmatizza il potere dei governanti pagani ed esclude che nelle relazioni fra i suoi discepoli possa esserci qualsiasi somiglianza con quelle dei loro regimi “mondani”.

La sezione è incentrata sulla salita di Gesù a Gerusalemme, che è stata menzionata due volte nella pericope iniziale (Mc 10,32-34) e che, dopo il passaggio da Gerico (Mc 10,46), giunge alla sua conclusione nella pericope finale (Mc 11,1-11), quando Gesù entra “trionfalmente” in Gerusalemme.

La seconda pericope (Mc 10,35-41) e la quarta (Mc 10,46-52) rendono visibili le attese che la salita a Gerusalemme suscita nei discepoli. Si presentano evidenti paralleli:

- a) la denominazione «i figli di Zebedeo» (10,35) in luogo di «quelli di Zebedeo» (unica volta in Mc), crea un parallelo con «il figlio di Timeo» (10,46), applicato al cieco di Gerico;
- b) la domanda rivolta da Gesù a Giacomo e Giovanni (10,36: «cosa volete che io faccia per voi?»), corrisponde con quella che egli rivolge al cieco (10,51: «cosa vuoi che io faccia per te?»);
- c) il verbo «assidersi» (10,37. 40), sulla bocca di Giacomo e Giovanni, indica lo «stare seduti» (10,46b), che viene detto di Bartimeo;
- d) la menzione della gloria di Gesù da parte dei due fratelli (10,37: «nella tua gloria») è in parallelo con la denominazione «Figlio di Davide» (ossia di Messia politico) sulla bocca del cieco (10,47. 48);
- e) l'invocazione «maestro» (10,35), con cui i due fratelli si rivolgono a Gesù, corrisponde a «Rabbunî» usato dal cieco (10,51).

Al centro rimane l'istruzione di Gesù relativa al servizio (Mc 10,42-45).

La sezione presenta così una struttura concentrica:

- a) 10,32-34: Salendo a Gerusalemme: terzo annuncio della passione, morte e risurrezione.
- b) 10,35-41: Ambizione di Giacomo e Giovanni.
- c) 10,42-45: Istruzione di Gesù ai Dodici: il servizio.
- b') 10,46-52: Incomprensione dei discepoli: il cieco Bartimeo.
- a') 11,1-11: Ingresso in Gerusalemme.

A motivo delle sue relazioni con quanto precede e quanto segue, Mc 10,32 – 11,11 forma una sezione-cerniera. Chiude il tema della via (cf Mc 8,27; 9,33b; 10,32. 52; 11,8) e apre quello di Gerusalemme (cf Mc 10,32. 33; 11,1. 11; 11,15. 27) e del tempio (11,11), che si protrae tematicamente fino al cap. 13 (cf Mc 11,15bis. 16. 27; 12,35; 13,1. 3).

³⁵ Gli si avvicinano Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, dicendogli:

– Maestro, vogliamo che tu faccia per noi quello che ti chiediamo.

³⁶ Egli disse loro:

– Che cosa volete che io faccia per voi?

³⁷ Gli risposero:

– Concedi a noi di sedere nella tua gloria uno alla tua destra e uno alla tua sinistra.

³⁸ Gesù disse loro:

– Non sapete che cosa state chiedendo! Potete bere il calice che io bevo o essere battezzati nel battesimo in cui io sono battezzato?

³⁹ Gli risposero:

– Lo possiamo.

E Gesù disse loro:

– Il calice che io bevo anche voi lo berrete, e nel battesimo in cui io sono battezzato anche voi sarete battezzati. ⁴⁰ Ma assidersi alla mia destra o alla mia sinistra non sta a me concederlo; è per coloro per i quali è stato preparato.

⁴¹ Gli altri dieci sentirono e cominciarono a indignarsi con Giacomo e Giovanni.

⁴² Allora Gesù, chiamatili a sé, dice a loro:

– Voi sapete che coloro i quali sono considerati i governanti delle nazioni signoreggiano su di esse e i loro grandi le opprimono. ⁴³ Non così però tra di voi; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servo, ⁴⁴ e chi vuole essere il primo tra voi sarà schiavo di tutti. ⁴⁵ E infatti il Figlio dell’Uomo non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita quale riscatto per tutti.

La pericope liturgica proposta propone quindi di leggere insieme il paragrafo di Mc 10,35-41 e 10,42-45. La prima pericope è inclusa dalla ripetizione dei nomi di Giacomo e Giovanni (vv. 35 e 41); in essa compaiono due gruppi separati: i due fratelli, da una parte, e, dall’altra, gli altri dieci che insieme a loro formano «i Dodici». Nel secondo paragrafo (Mc 10,42-45), Gesù istruisce tutti i discepoli e i nomi propri scompaiono.

vv. 35-41: Il racconto mostra l’ambizione dei due figli di Zebedeo, manifestata nel contesto della salita a Gerusalemme, vale a dire della conclusione della vita e dell’opera di Gesù. Senza darsi per intesi del terzo annuncio della sua morte-risurrezione (10,33-34), Giacomo e Giovanni, i quali si attendono l’intronizzazione di Gesù come Messia a Gerusalemme, vogliono assicurarsi i primi posti di governo del futuro regno messianico e rivolgono a Gesù una domanda in questo senso (v. 37).

Gesù, a sua volta, domanda loro se sono disposti ad attraversare una prova come la sua (v. 38). Essi rispondono immediatamente di sì (v. 39a), pensando che si tratti delle vicissitudini che precederanno il trionfo finale. Gesù, dopo aver loro annunciato che passeranno attraverso quella prova (v. 39b), non promette loro che otterranno i primi posti: sono già riservati (v. 40).

Gli altri dieci, venuti a sapere della pretesa di Giacomo e Giovanni, reagiscono indignati (v. 41). L’ambizione dei due fratelli provoca la scissione del gruppo dei Dodici. La connessione fra questa tematica e quella di Mc 9,33b-37 (cf Mc 9,34: «chi fosse il più grande») è evidente, e continua a manifestarsi la resistenza dei Dodici/discepoli ad accettare l’esigenza di Gesù (Mc 9,35: «se uno vuole essere il primo, deve essere l’ultimo di tutti e servo di tutti»).

Si possono distinguere i seguenti passi narrativi:

10,35-37: Richiesta dei figli di Zebedeo a Gesù.

10,38-40: Risposta di Gesù.

10,41: Reazione degli altri dieci.

«Gli si avvicinano» (v. 35), denota che essi non «stanno con Gesù» e che gli si accostano separandosi dal resto del gruppo; nel testo gr. il verbo, che al di fuori di qui non compare in nessun altro luogo del NT, si trova al presente.

«Giacomo e Giovanni» (v. 35), cf Mc 1,19. 29; 3,17; 5,37; 9,2; 10,35. 41; in Mc 9,38 viene nominato soltanto Giovanni.

«I due figli di Zebedeo» (v. 35), unica volta in cui Marco fa uso della formula ampia: «figlio di» in luogo del semplice definitivo; cf Mc 1,19.20; 3,17.

«Maestro» (v. 35), sulla bocca di discepoli, cf Mc 4,38; 9,38; 10,20.

Gesù non si limita a non accondiscendere alla richiesta dei figli di Zebedeo (v. 36).

«Assiderci» (v. 37) indica uno stato definitivo, senza prospettarsi i mezzi per raggiungerlo.

Per designare «la sinistra» Marco mette sulla bocca dei figli di Zebedeo un termine greco (*ἐξ ἀριστερῶν*) dal significato sfavorevole (v. 37); quello che mette sulla bocca di Gesù per «sinistra» (v. 40: *ἐξ ἐναντίων*) ha invece etimologicamente un significato favorevole.

I figli di Zebedeo attribuiscono «la gloria» a Gesù (v. 37: «nel giorno della tua gloria», lett. «nella tua gloria»). Negli altri due passi in cui compare il termine «gloria» si tratta della «gloria del Padre suo» (Mc 8,38) oppure «vedranno giungere il Figlio dell'uomo... con grande forza e gloria» (Mc 13,24), senza che si affermi direttamente che spetti a Gesù.

La richiesta dei figli di Zebedeo (v. 37) mostra l'ambizione di essere «grandi» (9,34) e «primi» (9,35), sebbene Gesù avesse già esposto il modo di agire necessario per questo: «essere l'ultimo di tutti e servo di tutti» (9,35).

«Bere la coppa», (v. 38), metafora indicante una prova dolorosa (cf Is 51,17.22; Ger 25,15; Ez 23,32s; Sal 75,9; Lam 4,21).

«Essere sommersi dalle acque», lett. «essere immersi/battezzati» (v. 38), metafora indicante un grave pericolo o minaccia (Sal 18,5.17; 32,6; 42,8; 69,3.16; 124,4s).

L'indignata reazione degli «altri dieci» (v. 41) è un indizio del fatto che anch'essi sono mossi dalla stessa ambizione dei figli di Zebedeo.

Si verifica una scissione nel gruppo dei Dodici (v. 41), che ricorda lo scisma delle dieci tribù nell'antico Israele (1 Re 12).

vv. 42-45: L'intento di Gesù nel proporre la terza predizione è completamente fallito. La reazione dei figli di Zebedeo, che aspiravano a occupare i primi posti nel regno messianico, ha messo in luce l'assoluta incomprensione del gruppo rispetto al progetto di Gesù. Ne consegue che egli torna ad attaccare l'idea dei Dodici/discepoli da un altro punto di vista. Essi concepiscono un regno messianico autoritario e gerarchico, in tutto simile ai regimi dispotici che reggono la società. Gesù mostra loro il tipo di comunità che intende fondare: una comunità dove non esiste il dominio dell'uomo sull'uomo, ma una comunità per il servizio vicendevole. Gesù in quanto Figlio dell'Uomo (= Uomo in pienezza) propone la sua condotta e la sua dedizione come modello per i suoi discepoli.

Le parole di Gesù sono rivolte all'intero gruppo. Gesù parla loro al presente perché il monito vale per quel momento come per tutte le generazioni dei discepoli che sarebbero venute dopo quel momento. La tentazione del potere, come dimostra la presa di posizione dei figli di Zebedeo e la reazione degli altri dieci, è di tutta la comunità dei discepoli e tutti sono mossi dalla stessa ambizione.

Il presente usato per introdurre le parole di Gesù mostra che Marco è ben conscio dell'attualità, all'epoca sua, dell'insegnamento di Gesù e della problematica che affronta: presso i popoli pagani («le nazioni») il potere esistente è tirannico e oppressivo. I governanti pagani sono dei despoti («quelli che figurano come capi delle nazioni le dominano») e l'aristocrazia creata da loro («i loro grandi») è al servizio dei loro interessi, abusa del proprio potere sul popolo («impongono ad esse la propria autorità»). I due verbi che descrivono il comportamento dei «capi delle nazioni» e dei «loro grandi» – *κατακυριεύουσιν αὐτῶν* «dominare» e *κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν* «imporre la propria autorità» – esprimono un'opinione chiaramente sfavorevole circa il modo in cui fra i popoli pagani viene esercitata l'attività di governo.

Con questo appello ai regimi pagani, Gesù insinua che tanto i figli di Zebedeo, che hanno preteso di assicurarsi i primi posti nel regno messianico, quanto gli altri dieci, che aspirano anch'essi alla medesima cosa, cercano di riprodurre (sia pur basandosi su ragioni d'indole più

religiosa che politica) il modo in cui viene esercitato il potere nella società pagana. Concepiscono Gesù come un Messia dominatore, sullo stile dei «capi delle nazioni», ed essi, a loro volta, vorrebbero svolgere il ruolo di «grandi» e godere della loro autorità e del loro prestigio sociale. In realtà, pretendono di instaurare in nome di Dio, con Gesù in testa, un regime come quello dei pagani, pur conoscendo bene («sapete») gli effetti perniciosi che esso ha sul popolo.

Ma Gesù stabilisce la radicale opposizione («al contrario») fra il sistema oppressivo che regge i popoli pagani e il tipo di relazione che deve esistere fra i suoi («Non deve essere così fra di voi»). Mette così in risalto il contrasto fra la sua comunità (primizia della nuova società umana o regno di Dio) e l'organizzazione sociale come quella pagana, basata sulla tirannia e sul dispotismo di governanti e aristocratici.

Il servizio (*διακονία*) che Gesù propone ai suoi e che, secondo lui, li renderà «grandi», non è quello che è prestato in maniera forzata, costretti dalle circostanze e poiché non rimane altro rimedio, bensì quello che si compie in maniera volontaria, quello che nasce dall'interesse e dalla preoccupazione per l'altro, dalla disposizione ad aiutarlo in tutto ciò di cui ha bisogno, dal desiderio di cercare sempre il suo bene e la sua realizzazione; in definitiva, dall'amore. Servire per costrizione umilia; servire per amore innalza. Il servizio che i discepoli devono prestarsi a vicenda costituisce un'esigenza, che deriva dal fatto stesso di essere seguaci di Gesù e che comporta un impegno, un compito, un esercizio continuo di amore verso il prossimo che, quanto più è nobile e disinteressato, tanto più rende grande l'essere umano. È a questo impegno e a questo divenire grandi che Gesù invita. Nella sua comunità tutti devono essere servi, tutti devono essere al servizio gli uni degli altri: soltanto così giungeranno a essere «grandi». E servizio reciproco garantisce che nessuno sia trattato come servo o considerato come inferiore, e che fra tutti regni l'uguaglianza.

In questa prima parte del monito risulta chiaro che il servizio prestato per amore è l'unica via che porta i discepoli di Gesù a essere «grandi»; in altre parole, che la linea dello sviluppo o della crescita umana si trova, per Gesù, nella prassi dell'amore.

La questione su «chi fosse il più grande» era già sorta fra i discepoli dopo il secondo annuncio della sua morte e risurrezione da parte di Gesù (Mc 9,30-34). In quell'occasione, Gesù aveva avvertito i Dodici che dovevano rinunciare a qualsiasi pretesa di preminenza mondana mostrando loro quale fosse la vera grandezza: «Se uno vuole essere il primo, deve essere l'ultimo di tutti e servo di tutti» (Mc 9,35). Vista però la richiesta dei figli di Zebedeo (10,37) e la reazione dei rimanenti membri del gruppo (10,41), quella lezione è caduta nel vuoto; perciò Gesù deve tornare a insistere su di essa.

La seconda parte del monito (v. 44) non è un semplice parallelo della prima (v. 43b) e non ne ripete lo stesso contenuto. Sebbene in entrambe le parti compaia il «fra voi», per indicare che l'uno e l'altro monito si riferiscono ugualmente al comportamento che deve caratterizzare i Dodici, l'uso nella seconda parte di termini ed espressioni nuove, nell'ambito privo di restrizioni del servizio che vi si richiede («schiavo di tutti»), sono indizi del fatto che ci si trova dinanzi una prospettiva differente. In effetti, dalla questione della grandezza si è passati a quella del primato; dall'invito a farsi servo all'invito a farsi schiavo.

Se nella prima parte del monito (v. 43b) Gesù proponeva ai Dodici qualcosa di inammissibile secondo i parametri sociali, cioè che per giungere ad essere «grandi» dovevano essere servi, ora propone qualcosa che in qualsiasi società sarebbe considerato completamente strampalato: che per essere «primi, devono farsi schiavi di tutti». Per Gesù, il primato, vale a dire la dignità più alta cui possa aspirare un suo seguace, non si ottiene con il massimo del potere, rango o prestigio, bensì con l'esatto contrario: «primo» è colui che si colloca al più

basso livello sociale, quello degli schiavi. Ancora una volta, con la sua proposta, Gesù mette fine alle ambizioni dei suoi discepoli. È questa la prima volta in cui Marco utilizza la parola *δοῦλος* («schiavo/servo»). Com'è noto, la schiavitù era assai diffusa nell'antichità, che la considerava un fenomeno normale e persino uno stato naturale dell'essere umano; la società greco-romana dell'epoca di Gesù, non soltanto legittimava la schiavitù, ma basava su di essa il suo intero sistema produttivo. *Δοῦλος* (in latino *servus*) designa in senso stretto ogni persona sprovvista di libertà, i cui diritti e il cui lavoro erano integralmente nelle mani di un altro, che era il suo signore e padrone (*κύριος*, *dominus*) e di cui egli era proprietà. In termini più generali, *δοῦλος* era chiunque fosse obbligato a compiere lavori servili per poter sopravvivere, nonché le persone che pagavano i propri debiti assoggettandosi a un regime di lavoro per il loro creditore. In questi casi, la parola *δοῦλος* andrebbe tradotta con «servo».

Con tali precedenti, non vi è nulla di strano nel fatto che in quei popoli retti da despoti dominatori, cui Gesù alludeva all'inizio della sua istruzione e che i Dodici conoscevano molto bene (v. 42), esistano la schiavitù o la servitù forzata, ma che sia Gesù stesso a invitare i suoi a essere schiavi o servi sembra cozzare in pieno con la sua proposta precedente (v. 43b): se nella sua comunità tutti devono essere al servizio gli uni degli altri, così che fra di essi regni l'uguaglianza, la schiavitù o la servitù forzata rimangono escluse dal suo ambito. La chiave per comprendere la nuova proposta di Gesù si trova nel «di tutti», che indica i destinatari del servizio che questi «schiavi» devono prestare e che, visto quanto detto, non può riferirsi a coloro che fanno parte della comunità. Il referente ai capi delle nazioni all'inizio dell'istruzione (v. 42) mostra che quel «tutti» abbraccia l'umanità intera, in particolare i pagani.

Per un seguace di Gesù essere «schiavo di tutti» non significa assumere uno stato o una condizione umiliante che gli viene imposta da un altro, bensì che anche questo fatto – come il precedente «vostro servo» – costituisce un'esigenza derivante dalla stessa vocazione cristiana, e che comporta il riconoscimento degli altri come signori, vale a dire come persone libere, che comporta la solidarietà con quanti, nella società, sono vittime dell'oppressione dei potenti (v. 42) e la disponibilità a restituire loro quella dignità umana che gli è stata strappata. L'espressione allude quindi alla schiavitù istituzionalizzata dei regimi pagani menzionati al principio dell'istruzione (v. 42) e, al tempo stesso, caratterizza i discepoli di Gesù come coloro che non hanno alcuna affinità con il potere oppressivo: possono esserne vittime, ma mai complici.

Se la società pagana si divide in due classi, quella dei dominatori e quella dei dominati, il seguace di Gesù non può allinearsi con i primi, ma deve volontariamente porsi accanto i secondi e, in base alla solidarietà con essi, deve cercare di trarli fuori dalla loro ingiusta situazione. Per far ciò, la prima cosa che deve fare è trattarli come non saranno mai trattati dai loro oppressori: come signori o uomini liberi. Così prenderanno consapevolezza della loro dignità in quanto esseri umani e sapranno che nulla e nessuno potrà strappargliela.

Gesù caratterizza pertanto i suoi seguaci come coloro che, all'interno della comunità, sono «servi» e, rispetto all'umanità, sono «schiavi/servi»; entrambe le funzioni si contrappongono diametralmente ad ogni concezione profana o religiosa di dominio e di potere. «Servo» (*διάκονος*) è colui che per amore si mette a disposizione degli altri membri della comunità; «schiavo/servo» (*δοῦλος*) è colui che riconosce come signori o persone libere gli uomini di qualunque razza o condizione e che, per senso di giustizia, opera per la liberazione di tutti gli oppressi. L'opera dei seguaci di Gesù non si limita dunque alla comunità, ma si estende al mondo che la circonda.

I termini «servo» (v. 43b) e «schiavo/servo» (v. 44) hanno un tratto in comune: entrambi, metafore dell'aiuto, collocano chi lo pratica al di sotto di coloro che lo ricevono. La dedizione

e il dono di sé agli altri, tanto ai membri della comunità quanto a coloro che ne sono fuori, non si compiono dunque «dall'alto», con superiorità o paternalismo, bensì «dal basso», accanto a coloro che non hanno rilevanza sociale e sono alla mercé dell'arbitrio dei potenti.

Nel v. 45, Gesù conclude la sua istruzione fornendo ai Dodici il motivo («perché») delle sue precedenti esortazioni (vv. 43-44). Comincia autodefinendosi «il Figlio dell'uomo», nome che lo designa come modello della pienezza umana, cui i suoi seguaci devono aspirare, e nega categoricamente («neppure») che la sua missione si realizzerà seguendo il modello dei dominatori e dei potenti della terra («è venuto per essere servito»). Egli non sarà, come loro, un despota, padrone e signore della vita dei suoi sudditi, né un prepotente che impone agli altri la sua autorità; al contrario, sarà caratterizzato dal suo atteggiamento di servizio («bensì per servire») e dalla sua disponibilità a dare la vita per la liberazione dell'umanità.

La prima parte del detto finale: «perché neppure il Figlio dell'uomo è venuto per essere servito, bensì per servire», è in stretta relazione con quello pronunciato in precedenza: «chi voglia farsi grande fra voi deve essere vostro servo» (v. 43b). Il fondamento del mutuo servizio che i discepoli devono prestarsi si trova nella disponibilità a servire che caratterizza il Figlio dell'uomo e che dev'essere normativa per tutti loro. Come Gesù, anche i suoi seguaci devono essere al servizio gli uni degli altri. E il servizio di cui Gesù è modello, e che deve presiedere alle relazioni fra i suoi, è sempre sulla linea della crescita umana, che si realizza nella libertà e nella pratica dell'amore che comunica vita. Per i discepoli, di conseguenza, il servizio reciproco è la via verso il pieno sviluppo personale.

La seconda parte: «e per dare la sua vita in riscatto per tutti», definisce la missione di Gesù rispetto all'umanità oppressa e, di conseguenza, è in particolare relazione con il secondo monito: *e chi voglia essere il primo fra voi deve essere schiavo di tutti* (v. 44). Se Gesù propone ai suoi discepoli di farsi schiavi/servi di tutti, egli, da parte sua, è disposto a dare la propria vita per liberare gli uomini dalla schiavitù che subiscono («riscattare») e che impedisce il loro sviluppo di crescita personale. «Dare la vita» è il caso estremo di servizio cui giunge il suo amore. Con questa dichiarazione, Gesù avverte ancora una volta i Dodici di non essere il Messia nazionalista destinato soltanto a Israele, colui che sottometterà gli altri popoli. La sua missione, e di conseguenza quella dei suoi seguaci, si estende ai pagani: non però per dominarli, bensì per dare loro la libertà («riscattare»).

La metafora del riscatto sembra a prima vista implicare che Gesù paghi un prezzo a coloro che tengono schiavo l'uomo, ma nel linguaggio biblico il termine «riscatto» si usa soprattutto per indicare la liberazione dalla schiavitù in Egitto e dalla deportazione a Babilonia a opera di Dio, senza alcuna allusione al fatto che Dio abbia dovuto pagare un prezzo per compierle. Di fatto, i dirigenti religiosi e politici daranno morte a Gesù per ostacolare la sua attività liberatrice nei confronti del popolo, senza rendersi conto che, in virtù di tale morte, gli oppressi/schiavi diverranno liberi e che essa costituirà dunque il riscatto dell'umanità. I suoi nemici credono di togliere la vita a Gesù, ma in realtà egli la dà liberamente e, con il dono di sé, offre a quegli oppressi la possibilità di emancipazione.

Il «riscatto» denota il primo passo nel processo dello sviluppo dell'uomo. Ottiene la libertà, condizione indispensabile per dare sviluppo, ma il compito del Figlio dell'uomo non si conclude qui; a partire da questo punto, ha inizio la via verso la pienezza di vita. In altre parole, lo scopo di Gesù non si limita alla liberazione delle vittime dei regimi oppressori, ma mira a potenziare tutti gli esseri umani affinché avanzino verso la loro piena realizzazione.

La preposizione *ἀντί* «per, al posto di» rende la morte del Figlio dell'uomo un riscatto per colui che prende il posto di «molti», ossia per colui che si sostituisce alla loro morte e dona loro vita eterna. Il pronome «tutti» (*πολλοί*, lett. «molti» nel senso de «la moltitudine») ha la

stessa ambiguità di Mc 10,31: «Ma tutti (lett. «molti»), anche se sono primi, devono essere ultimi, e questi ultimi saranno primi». «Molti» sono «tutti» gli uomini che risponderanno all'offerta di Gesù. Si tratta di un «tutti» potenziale, dato che a tutti loro viene offerta la liberazione, e di un «molti» reale, dato che non tutti lo accetteranno. D'ora innanzi, tutti gli esseri umani potranno giungere ad essere liberi; esserlo o meno dipenderà dalla scelta personale di ciascuno.

PER LA NOSTRA VITA

1. La Parola ha una profondità infinita, mentre noi tendiamo a ridurla, a catturarla, secondo la nostra misura. È importante invece, che lasciamo a Dio-che-parla di esserne l'interprete vero, autentico: così da superare ogni rischio di confondere la Parola con il nostro stato d'animo, il nostro sentimento, il nostro modo di leggere la realtà.

Il senso della Parola è soltanto quello che Dio le dà. Allora, nei momenti del cammino di fede, nei quali abbiamo l'impressione che non ci sia alcuna ragione che tenga, c'è ancora, invece, la verità della Parola: «Stai di sentinella... Se ti pare di non vedere nulla, guarda ancora...». È come se il Signore ci staccasse da tante cose, ma per dirci: «Dov'è la ragione per cui credi? Dov'è l'appoggio che dai alla tua vita di credente?». «Signore, basti Tu; basta la tua Parola».

Signore, l'unica cosa che posso fare è udire una Parola che mi sembra quasi soltanto un suono... Quando tutte le possibilità di appigliarsi sembrano venir meno, c'è una cosa ancora: la tua Parola. Ed io resto lì.

Signore non voglio catturare questa Parola. Non voglio darle il senso che le darei io. Voglio che sia Tu a darle il senso. Signore, dammi la pazienza di stare nel senso della tua Parola, di appoggiarmi ad essa, di dire: Mi fido, vado avanti. [...]

Voglio che tu sia l'unica realtà, l'unico motivo del mio cammino verso di Te.¹¹

2. Il mistero del Cristo è anche il nostro. Ciò che si è compiuto nel Capo deve compiersi anche nelle membra. Incarnazione, morte e resurrezione: è radicamento, distaccamento e trasfigurazione. Non c'è spiritualità cristiana che non comporti questo ritmo in tre tempi. Noi dobbiamo far penetrare il cristianesimo nel più profondo delle realtà umane, ma non per farvelo perdere o snaturare. Non per svuotarlo della sua sostanza spirituale. Ma perché agisca nell'anima e nella società come un fermento che lievita tutta la pasta. [...] Perché al cuore di tutto metta un principio nuovo, e faccia udire dappertutto l'esigenza e l'urgenza dell'appello dall'alto.¹²

3. Anche i discepoli che camminano con Gesù sono a loro modo ciechi. Il pericolo di non vedere si manifesta quando gli chiedono di trovare "posto d'onore" accanto a Lui. Gli annunci di Passione, la sua salita a Gerusalemme non bastano ai discepoli per capire quale "re" stanno seguendo, quale vicinanza al trono stanno chiedendo. Gesù cammina davanti, solo, verso la morte e la vita; i discepoli discutono dei primi posti... Pietro, in precedenza, aveva rifiutato la

¹¹ G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 5), Glossa, Milano 1992, pp. 86-87.

¹² 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 H. De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 1989², pp. 26-27.

sconfitta e la sofferenza del Messia. Ora Giacomo e Giovanni non intendono che la vita di Gesù sta per essere donata nella morte di croce.

Il cammino di Gesù diventa insistente e necessaria pedagogia di conversione, per “divenire” discepoli.¹³

4. Gesù, dunque, si presenta come verità dell'uomo attraverso parole, gesti, segni, dai quali traspare che egli conosce come è fatto l'uomo, sa quale è il suo vero bene, ha una visione luminosa del mistero che avvolge e spiega la sua vita; ma vuole che questa verità, che è la sua parola, che è la sua venuta tra noi, che è lui stesso, incontri noi come cercatori della verità; come persone disposte a pagare tutti i prezzi che la ricerca della verità comporta; come ragionatori pacati e coraggiosi, che discutono il senso delle cose, valutano l'importanza e la fragilità degli incontri interpersonali, si interrogano sugli aspetti contrastanti della libertà, la quale, per un verso, ci si presenta come un valore ultimo, assoluto, totalmente appagante, per un altro verso è bene sfuggente, non ha contorni precisi, non sa darsi contenuti positivi, è in cerca di valori veramente assoluti, per i quali impegnarsi e nei quali realizzarsi.

Tra la scoperta della verità, che è Gesù, e la ricerca della verità, per cui ogni uomo è fatto, può nascere una benefica cospirazione.

È vero che, ultimamente, è proprio la verità recata da Gesù che rivela noi a noi stessi, ci dice perché siamo fatti in questo modo, ci spiega perché siamo cercatori della verità, ci incoraggia a non stancarci della ricerca, ci libera dalle ombre e dagli intoppi che ostacolano o interrompono del tutto il nostro cammino verso la verità.

Ma è anche vero che una vigile e incessante chiarificazione dei nostri modi di pensare, di giudicare, di fare progetti ci dispone ad accogliere con un frutto maggiore la luce della verità che proviene dall'incontro con Gesù.

Ecco perché alle soglie dell'incontro con Gesù non è inutile una battuta d'arresto sulla nostra condizione spirituale di cercatori della verità, per cogliere il senso e la portata di tale ricerca, insieme con i limiti e le oscurità che la affliggono. Tanto più che questa attenzione alla nostra situazione umana diventa indispensabile per comprendere il messaggio evangelico come portatore di una interpellanza vitale per la nostra esistenza.¹⁴

5. Quando non sappiamo più vedere nella Chiesa che i suoi meriti umani, quando non la consideriamo più che come un mezzo, sia pur nobile finché si voglia in vista di un fine temporale, quando in essa non sappiamo più scoprire, pur rimanendo vagamente cristiani, un mistero di fede, non la comprendiamo assolutamente più. Gli aspetti stessi che noi ammiriamo sono snaturati. L'elogio che ne pronunciamo non è più che vanità, quando non diventa bestemmia. Sovente, per esempio, essa non appare più che come una specie di museo, da cui la vita si è ritirata a poco a poco, e tutte le lodi che essa ancora raccoglie, non è un campo di battaglia tra forze contrastanti che si contendono l'appoggio di questa potenza morale. Ognuno le impone di dichiararsi per la sua causa che egli trasforma in crociata; per il proprio partito che erige a mistica. Gli uni l'aggiungono alla “reazione”, gli altri alla “rivoluzione”. Quando gli uni sembrano riuscire ad accaparrarla, gli altri se ne allontanano, e le ragioni che i primi hanno di esaltarla diventano per i secondi altrettante ragioni di denigrarla e di accusarla.

¹³ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁴ L. SERENTHÀ, *Passi verso la fede: una nuova esposizione delle ragioni della fede*, Prefazione di C.M. MARTINI (Testi di Teologia per Tutti), ElleDiCi, Leumann TO 1984, 1987², pp. 10-11.

Ne derivano a volte situazioni paradossali in cui alcuni ostentano di sostenere la Chiesa senza credere alla sua missione divina, ed altri incominciano a dubitarne perché non li segue nei loro sogni. Qua e là, pare talvolta che essa si lasci compromettere, perché lo Spirito che l'assiste non dono a tutti coloro che la rappresentano, o che si richiamano ad essa, una chiaroveggenza o una energia senza debolezza; né li preserva da ogni passo falso. Ci furono non soltanto uomini politici, ma talvolta anche uomini di chiesa, che non esitarono a fare della sposa di Cristo lo strumento dei loro progetti umani. [...]

No: se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non ne è l'architetto, e se il suo Spirito non è il cemento che tiene insieme le pietre viventi con cui è costituito. È senza bellezza, se non rispecchia l'unica bellezza del volto di Gesù Cristo, e se non è l'albero la cui radice è la passione di Gesù Cristo. La scienza di cui si vanta è falsa; è falsa la sapienza che l'adorna se non convergono l'una e l'altra in Gesù Cristo, e se la sua luce non è una "luce illuminata" che tutta viene da Gesù Cristo, essa tiene immersi nelle tenebre di morte. È menzogna tutta la sua dottrina se essa non annuncia la verità che è Gesù Cristo. È vana tutta la sua gloria se essa non la fa consistere nell'umiltà di Gesù Cristo. Il suo nome stesso ci è indifferente se non evoca subito il suo nome dato agli uomini per la loro salvezza. Non rappresenta nulla per noi, se essa non è per noi il sacramento, il segno efficace di Gesù Cristo.¹⁵

7. Noi non conosciamo tutto ciò che è bene per noi.
Ma Dio lo sa benissimo e anche quando dobbiamo soffrire
è sempre la sua mano amorosa che ci guida e il suo amore infinito che ci visita.
Non c'è per la creatura altra alternativa che naufragare in questo abisso di salvezza
o in quello della propria solitudine.
La sua volontà è severa, esige e comanda.
Mentre l'incredulità ci permette di indugiare
nei nostri diletta in cui siamo adagiati come in una comoda dimora.
Dio si rivela per amore, l'uomo crede per amore;
e l'amore impone l'adesione ad un Dio
che si rivela padre, fratello, amico, perdono e beatitudine.¹⁶

¹⁵ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla chiesa*, Traduzione di E. MARTINELLI, Edizione italiana a cura di E. GUERRIERO (Già e Non Ancora 54. Opera Omnia di Henri De Lubac 8), Jaca Book, Milano 1987, pp. 145-148.

¹⁶ P. TARCISIO GEIJER, *Testi inediti* (Omellerie alla Certosa di Veduggia, 1971).