

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SECONDA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Nel tempo successivo alla Pentecoste, dopo aver contemplato il mistero trinitario, il lezionario ambrosiano ci invita a celebrare la presenza dello Spirito nella storia: quel meraviglioso disegno d'amore che, scaturito dalla Trinità, è stato avviato dall'atto creativo di Dio, si è manifestato nell'elezione di Israele, si è compiuto nella persona di Cristo ed è rivissuto in ogni tempo mediante la celebrazione dei *divini misteri*.

Il libro della *creazione* – senza linguaggio, senza parole, senza che si possa udirne il suono (cf Sal 119,4) – e il libro della *rivelazione* – Parola rivelata e incarnata che diviene *Scrittura* di sacre sillabe umane – sono le due diverse *attestazioni* che svelano l'eterno e insondabile disegno di Dio:

*Faceva ressa, voleva essere accolto  
e appreso tutto quanto  
esso, il mondo – ne scoppiava  
il cuore, non aveva la capienza.*

*E lui teneva acceso*

*quel furente assedio  
ai sensi e all'intelligenza  
di noi infanti. Suoi dardi  
bersagliavano infuocati  
il costato  
da ogni parte. Suoi messaggi  
e sussurri cercavano pertugi  
a penetrarci dentro il sangue.*

*Divampava*

*a noi creature  
il creato come morbo  
come amorosa  
tracotanza...  
A noi sul limitare, sì,*

*ma ecco*

*eravamo già fatti sua sostanza  
perché in lui era la perla  
della nostra conoscenza  
e noi saremmo scesi  
d'anno in anno*

*più a fondo*

*a catturarla. E questo era il tributo,  
questa la mutua ricompensa.*

*Infine si dichiara, appare  
ora aperto quel sigillo.<sup>1</sup>*

E noi a contemplare la Rivelazione dell'unico Dio, oltre il libro che ci è dato nell'espansione meravigliosa della creazione e al di là del libro vergato da lettere sacre, ma non sacrali, lettere vive, carnali e attuali per ogni generazione di umani, per noi che non

<sup>1</sup> M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, pp. 36-37.

sappiamo nemmeno come volere il suo volere, se non nel momento in cui la vita – quella del divenire mondano – si chiude e si riapre la vita – quella dell’Essere al di là del tempo e dello spazio – sconfiggendo la morte e ritornando all’Uno.

Noi vogliamo realmente ciò che Egli vuole, noi vogliamo veramente, senza saperlo, le nostre pene, la nostra sofferenza, la nostra solitudine, mentre noi ci immaginiamo di volere soltanto i nostri piaceri. Ci immaginiamo di temere la nostra morte e di fuggirla, mentre noi vogliamo realmente questa morte come Lui ha voluto la Sua. Nello stesso modo in cui si sacrifica su ogni altare dove si celebra la messa, Egli ricomincia a morire in ogni uomo in agonia. Noi vogliamo tutto ciò che Lui vuole, ma non sappiamo di volerlo, noi non ci conosciamo, il peccato ci fa vivere alla superficie di noi stessi, rientriamo in noi solo per morire, ed è là che Egli ci attende.<sup>2</sup>

LETTURA: Sir 16,24-30

Il libro di Gesù ben Sira, il *Siracide*, è singolare da diversi punti di vista. Anzitutto per il fatto che conosciamo il nome del suo autore, la sua professione e l’epoca di composizione abbastanza precisa (attorno al 190 a.C., in base a Sir 50)<sup>3</sup>.

Nonostante la venerazione con cui il libro sia menzionato nella letteratura giudaica (ad esempio, nei trattati del Talmud Babilonese: *Hagigâ* 13a, *Niddâ* 16b e *Berakôt* 11b), è singolare il fatto che sia giunto a noi solo attraverso le versioni della tradizione cristiana. Per spiegare tale paradosso, si potrebbe ricordare che il testo ebraico di Gesù ben Sira aveva idee tradizionali, e quindi vicine a quella corrente che, poco dopo la sua morte, avrebbe dato vita al sadduceismo, mentre il giudaismo rabbinico deriva dal fariseismo.<sup>4</sup> La presenza di una teologia proto-sadducea non è però un argomento sufficiente a spiegare come mai il libro non sia mai entrato nel canone ebraico. Forse, bisogna supporre che questo grande saggio vissuto a cavallo del III e II secolo a.C. sia l’artefice, o il capo-scuela, di coloro che hanno per primi “elencato” i *libri sacri* per il Giudaismo di Gerusalemme. Se così fosse, Gesù ben Sira avrebbe svolto il compito di *indicare* quali libri costituivano il patrimonio religioso di Israele, ma ovviamente non si sarebbe posto in tale elenco, rimanendo, per così dire, sulla soglia.

Singolare è anche il fatto che la lunghezza del suo libro, insieme alla ricchezza e alla varietà delle sue riflessioni, contrasti con un certo disordine, con ritorni e ripetizioni che alla fine nuocciono alla lettura continuativa del testo. La soluzione migliore è di supporre che il libro raccolga le “istruzioni” tenute da questo maestro di sapienza nella scuola di Gerusalemme per coloro che volevano vivere nello “stile ebraico” (*mûsar*) in reazione

<sup>2</sup> M. BALLARINI, *Bernanos. La passione del povero cristiano* (Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea 12), Edizioni Messaggero, Padova 2000, p. 142.

<sup>3</sup> Sir 50,1-21 è un lungo elogio del sommo sacerdote Simeone ben Joḥanan (Onia, in greco), da identificarsi con Simeone II, figlio di Onia II, sommo sacerdote dal 219 al 196 a.C., anno della sua morte. Il modo con cui Simeone II è presentato da ben Sira fa supporre una conoscenza e una frequentazione diretta. Tuttavia, parlando di lui al passato, significa che quando ben Sira scrive, Simeone II è già morto. Nel libro di ben Sira, però, non vi sono accenni alle turbolenze causate sia dall’investitura di Giasone a sommo sacerdote, rubata a caro prezzo nel 175 a.C. usurpando il diritto del fratello Onia III, sia dalla conseguente ellenizzazione forzata, sostenuta dall’intervento di Antioco IV Epifane (cf il racconto di 2 Mac 4,7-16). Si deve quindi dedurre che ben Sira abbia pubblicato la sua opera prima di questi avvenimenti. È anche possibile supporre che nel 175 a.C. ben Sira fosse già morto.

<sup>4</sup> Alcune concezioni farisaiche sono state introdotte sia dal primo traduttore in greco, il nipote (anonimo) di ben Sira due generazioni dopo di lui verso il 116 a.C., sia dalle aggiunte della versione greca lunga (che noi chiamiamo convenzionalmente GII).

allo “stile greco” (*paideia*), che andava diffondendosi nei suoi giorni. Così si possono spiegare le ripetizioni unite a nuovi sviluppi e, in particolare, si può dare ragione di quelle pagine che mettono a fuoco direttamente il tema della sapienza.

Se, infatti, il libro fosse inteso come una sequenza di “trattati” o di “corsi scolastici”, tali pagine dedicate alla sapienza sembrano essere poste come il primo paragrafo di ogni trattato: sette trattati, per la precisione, che iniziano con un paragrafo più o meno ampio dedicato alla sapienza, più un ottavo, del tutto particolare (44,1 – 50,24), una vera e propria *galleria di ritratti* degli uomini illustri della storia biblica da Adamo sino a Neemia, con l’ampollosa elogio finale per il sommo sacerdote Simeone II, figlio di Onia, che muore poco prima della chiusura del libro di ben Sira. La *galleria* si chiude con un breve poscritto (50,25-29), composto da un’imprecazione contro tre popoli (edomiti, filistei e samaritani), la firma con il nome dell’autore e la *beatitudine* per chi legge il libro.

Più tardi, sono state aggiunte tre appendici (51,1-30): una *Pregliera di ben Sira* (51,1-12) e un *Poema autobiografico sulla Sapienza* (51,13-30), che si trovano anche nei manoscritti greci; e inoltre, un *Inno di lode* (51,12<sup>a-o</sup>), presente solo nel manoscritto ebraico B, da cui è tratto anche il *Colofone* finale.

Il passo scelto dalla liturgia è l’inizio del *Secondo trattato* (Sir 16,24 – 23,27), primo paragrafo di una pagina dedicata alla *Sapienza*: «La Sapienza di Dio nella creazione dell’universo». Per essere completa, ricordo solo che la pagina comprende due altri paragrafi: «La Sapienza di Dio nella creazione degli esseri umani (17,1-10)» e «La Sapienza di Dio nella consegna della *Tôrah* ad Israele (17,11-14)».

Sebbene la lettura liturgica di quest’anno B si fermi a Sir 16,24-30, la costruzione originale di Gesù ben Sira mi induce a riportare per intero la pagina dedicata alla *Sapienza* (Sir 16,24 – 17,14),<sup>5</sup> con un breve commento. Nel testo che segue, le aggiunte della versione lunga greca (= GII) sono riportate con caratteri più piccoli (17,5. 8c. 11c), mentre i versetti tralasciati dalla liturgia sono riportati in corsivo (Sir 17,1-14).

**16** <sup>24</sup> Ascoltatemi, e accogliete la mia esperienza,  
fate attenzione alle mie parole:

<sup>25</sup> voglio versare con ponderazione il mio spirito  
e impartire con misura la mia scienza.

<sup>26</sup> Quando Dio creò le sue opere sin dall’inizio, (<sup>a</sup>)  
una volta fatte, Egli ne fissò le divisioni;

<sup>27</sup> Egli decretò che eterno sarebbe stato il suo ordine  
e il loro dominio per tutte le generazioni future.

Non hanno fame, non si stancano  
e mai desistono dai loro compiti.

<sup>5</sup> Il libro pone un intricato problema testuale, dal momento che oggi si ha a disposizione il 70% circa del testo ebraico originario (in qualche parte molto corrotto), la versione greca del nipote (= GI), cui nel I secolo sono stati aggiunti diversi versetti (definiti la versione lunga = GII), la versione siriana condotta sull’ebraico e la versione latina condotta sulla versione greca lunga, con ulteriori aggiunte cristiane. La mia traduzione è stata condotta sul testo greco stabilito dall’edizione critica di J. Ziegler (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>1980). Purtroppo, non vi è l’originale ebraico per Sir 16,26b – 17,14, dal momento che oggi si possono leggere in ebraico: Sir 3,6b – 16,26a; 18,31b – 19,2; 20,5-7. 13. 22-23 (30); 25,8. 13. 17-24; 26,1-3. 13. 15-17; 27,5-6. (16); 30,11 – 34,1; 35,11 – 38,27; 39,15 – 51,30.

<sup>a</sup> Con il v. 26a finiscono i frammenti in ebraico che per ora sono conosciuti per questa pagina. Dal v. 26b in poi si traduce dalla versione greca.

- <sup>28</sup> Nessuno di loro urta il suo vicino,  
né mai disobbediranno a una sua parola.
- <sup>29</sup> Dopo questo, il SIGNORE pose lo sguardo sulla Terra  
e la riempì dei suoi beni;
- <sup>30</sup> ne ricoprì la superficie con ogni specie di viventi  
e alla [polvere della] terra essi devono far ritorno.

**17**<sup>1</sup> *Il SIGNORE creò l'umanità dalla terra  
e ad essa di nuovo la fa tornare.*

<sup>2</sup> *Egli assegnò agli uomini scarsi giorni e un certo tempo,  
e diede loro potere su quanto è sulla Terra.*

<sup>3</sup> *Li rivestì di forza per essi conveniente,  
e li fece a sua immagine.*

<sup>4</sup> *Infuse in ogni carne il timore per loro  
così che dominassero sulle bestie e sugli uccelli.*

<sup>5</sup> *Ricevettero dal SIGNORE l'uso delle cinque facoltà;  
come sesta, Egli distribuì loro il dono della ragione  
e come settima, il linguaggio, interprete delle loro facoltà.*

<sup>6</sup> *Discernimento e lingua e occhi,  
e orecchi e mente diede loro per ragionare.*

<sup>7</sup> *Li riempì di conoscenza e di intelligenza  
e a loro indicò anche il bene e il male.*

<sup>8</sup> *Ha posto l'occhio sui loro cuori,  
mostrando ad essi la maestà delle Sue opere,*

<sup>9</sup> *e diede motivo attraverso i secoli  
di gloriarsi delle Sue meraviglie;*

<sup>10</sup> *e allora [gli umani] glorificheranno il suo santo Nome,  
descrivendo lo splendore delle Sue opere.*

<sup>11</sup> *Inoltre, rese disponibile davanti a loro la conoscenza  
e una Tòrah di vita diede loro in eredità,  
perché essi, mentre ancora sono vivi, sapessero di essere mortali.*

<sup>12</sup> *Stabilì con loro un'alleanza eterna  
e rivelò loro i suoi decreti.*

<sup>13</sup> *I loro occhi contemplarono la grandezza della sua gloria,  
i loro orecchi ascoltarono la maestà della sua voce;*

<sup>14</sup> *disse loro: «Guardatevi da ogni ingiustizia!»  
e ingiunse loro precetti, a ciascuno per il suo prossimo.*

Il passo di Sir 16,24 – 17,14 è una prolungata riflessione su Dio creatore e sull'umanità, creatura pensata a sua immagine (cf 17,3b). È una delle rare riprese dei testi di Gn 1-3, a conferma della loro composizione tardiva.

Il passo si divide in tre unità diseguali: Sir 16,24-30 e 17,1-14.

**16,24-30:** la sapienza di Dio è esaltata nell'ordine, nella bellezza e nella provvidenza della creazione. I vv. **24-25** sono chiaramente un nuovo *incipit*, che apre il paragrafo con l'invito rivolto ai discepoli, perché si mettano in ascolto del maestro e «facciano attenzione» (in ebraico *šîm lēb* «applicare il cuore») alle parole del maestro (v. 24). Anche il v.

25 è un espediente retorico per cominciare un discorso impegnato; in questo caso si guarda all'impegno del retore e non dell'ascoltatore. Lo schema chiastico del v. 25 abbellisce il discorso e riscrive quanto la sapienza ha detto in Pr 1,23:

*ʿabbīʿā bʿmišqāl rūhī*  
*ūbʿhasnē<sup>c</sup> ʿāḥawweh dēʿī*  
«Voglio esporre con misura il mio pensiero  
e con modestia impartire la mia scienza».

Per simili affermazioni si vedano Pr 18,4; Sir 18,29; 39, 6. 8; Is 29,10.

Il paragrafo rimanente (vv. 26-30) esalta la sapienza di Dio per le meraviglie operate in questa creazione: *bībʿrōʾ ʾēl maʿāšājw mērōʾš* «quando Dio creò le sue opere dal principio» affidò a tutte le sue creature il proprio compito. Il greco, che comincia nella seconda parte del v. 26, usa il verbo *κοσμέω* «mettere ordine», da cui viene il concetto di *κόσμος*, che originariamente aveva il significato di un «insieme ordinato» (cf Sal 104,24), quello che esattamente viene descritto nei vv. 27-28, ma che in seguito venne a significare appunto il cosmo, l'universo.

Il concetto di creazione nella Bibbia è fortemente demitologizzato: nessuna creatura ha uno «spirito» proprio, ma tutte le cose sono create e poste in essere dal Creatore per un loro scopo da sempre fissato. Non vi sono «forze» o «sortilegi» o «magie» varie che in qualche modo possano imporsi alle creature. Tutto è stato creato nel proprio ordine e per un fine preciso.

Dopo aver creato i cieli e la terra, Dio pose attenzione a riempire la terra di cose buone/belle (v. 29; cf Gn 1,20-31 e Sal 104,24. 28). L'espressione usata nel v. 30a nei LXX richiama Gn 1,21. 24 ed esprime l'attività creatrice di Dio (cf anche Sal 104,24-30). Tutto viene dalla terra e tutto ad essa deve tornare (v. 30b; cf anche Gn 3,19; Gb 34,15; Sal 104,29; Qo 3,20; 12,7).

**17,1-14:** Questa sezione è una rilettura della creazione dell'umanità, in riferimento a Gn 1,26-28 come a Gn 2-3.

Il v. 1 riprende Gn 2,7 e 3,19 (cf anche Sal 146,4). Il fatto che l'umanità (*ʿādām*) sia stata creata dalla *ʿādāmā* «terra» (in greco *γῆ*) ne spiega la sua finitudine e la sua peccabilità (cf anche Sir 8,5; 17,30-32). Ma alla finitudine e alla *miseria* dell'uomo (v. 2a: cf Sir 18,9-10; Sal 90,10; Gb 14,1-2; Is 65,20), si affianca la sua *grandezza* (v. 2b: cf Gn 1,28; 9,2; Sal 8; Sal 9,2-3). In altre parole, in una visione tipicamente sadducea e per noi un po' pelagiana, non si può addurre la debolezza umana come giustificazione della peccabilità umana, perché il Creatore ha dato all'umanità la forza sufficiente per poter dominare sul creato e obbedire ai comandamenti divini. Infatti, Dio ha fatto l'umanità a sua immagine (v. 3b: cf Gn 1,26-27) e tutti sono uguali davanti al Creatore.

L'affermazione del v. 4a è tratta da Gn 1,28 e dalla ripresa di Gn 9,2, mentre il v. 4b riprende Gn 1,28; Sal 8,6-9; Sap 9,2-3.

Il v. 5, una delle aggiunte di GII, era dovuta secondo Grozio a una mano di qualche stoico; tuttavia Grozio poi doveva giustificare la mancanza di uno dei tre sensi aggiunti ai cinque ben noti. L'aggiunta è probabilmente da attribuire al pensiero farisaico del I secolo a.C., che attingeva anche allo stoicismo popolare.

I vv. 6-10 elencano gli splendidi doni che Dio fece agli uomini, «perché si potessero gloriare della grandezza delle sue opere e lodare il suo santo nome» (vv. 9-10). Nel v. 6a, il greco *διαβούλιον* «discrezione» vuole rendere l'ebraico *ješer* (cf Sir 15,14b), che in Gn 6,5 e 8,21 indica la «forma» o l'inclinazione al male nel cuore umano. È interessante la

sequenza delle capacità ricordate nel v. 6: la «discrezione», il dono morale per eccellenza, fa da iniziatrice a *γλώσσαν καὶ ὀφθαλμούς* «lingua e occhi», *ὦτα καὶ καρδίαν* «orecchi e cuore», che sembrano fare da punti cardinali dell'animo umano. Quanto al cuore, si ricordi in particolare Salomone in 1 Re 3,9.

Se nel v. 7a la scienza e l'intelligenza fanno pensare alle doti tipiche dell'uomo sapiente (cf Gb 28,12. 20. 28; Is 11,2-4), il v. 7b ci riporta a Gn 2,17 e 3,5. 22, perché il racconto di Gn 2-3 è un'eziologia sapienziale della vita di Israele.

I vv. 11-14 sono il terzo paragrafo, dedicato a «La Sapienza di Dio nella consegna della *Tôrâh* ad Israele», perché l'intelligenza degli umani potesse raggiungere la sua piena realizzazione: creazione e alleanza sono due facce del medesimo mistero di Dio che cerca la sua creatura e dialoga con l'umanità per mezzo dell'alleanza (*b'rit*) con Israele. Nel v. 11, la «conoscenza» (*ἐπιστήμη*) è in realtà *νόμον ζωῆς* «la legge di vita» di cui parla Dt 30,15-20 e Bar 4,1-4 (evidentemente la terza riga del versetto è un'aggiunta di teologia farisaica): ciò spiega anche lo sviluppo dei vv. 12-14, che fa riferimento alla prima alleanza del Sinai (cf Es 19,16-19) e ai suoi comandamenti positive e negative, in particolare il primo comandamento contro l'idolatria. Il v. 14 è invece un'allusione diretta allo *šma'* (Dt 6,4-5) in connessione con lo stesso amore dovuto al prossimo (Lv 19,18; cf anche Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28; 1 Gv 4,21; Rm 13,8-10).

#### EXCURSUS: *Il «mistero» della creazione*

Israele ha incontrato  $\overline{\text{ADONAI}}$  come un dio liberatore e salvatore. Il preciso itinerario storico che ha condotto a piena maturità questa fede è un problema ancora aperto; è invece chiaro il punto di approdo, che può essere considerato concluso nel momento in cui la *tôrâ* prende la sua forma definitiva, vale a dire a partire dal IV secolo a.C. Nella composizione finale, il travaglio storico precedente è levigato dagli autori, che è troppo poco considerare «redattori», in quanto hanno dato dignità letteraria e teologica al materiale tradizionale precedente. Il loro lavoro ha di fatto omogeneizzato le precedenti tradizioni, per confessare senza più tentennamenti che  $\overline{\text{ADONAI}}$  è l'unico Dio.

Nel cammino storico-teologico della rivelazione biblica, un momento importante è rappresentato dal Deuteronomio e dalla storiografia deuteronomista (*dtr*), la cui composizione va collocata, a mio parere, verso la fine del VI sec. a.C., come momento «fondativo» dell'Israele post-esilico. In Dt 26,5-10 e Gs 24 vi sono delle sintesi della «fede confessata» dall'Israele del VI secolo, due pagine definite, sulla scia della scuola tedesca, «piccolo credo storico».

Ebbene il piccolo Credo storico non contiene alcun accenno alla benedizione del Dio creatore, benché in Dt 26 si trovi nel contesto della presentazione delle primizie del raccolto. In Dt 4,32 e 10,14 (cf anche 32,6: *hălô'-hû' 'ăbîkâ qānekā*) comincia ad apparire il tema della creazione, ma non ancora in ampiezza tale da coprire un quadro nella confessione di fede. Ciò significherebbe che sino al VI secolo a.C. il tema del Dio creatore non era considerato importante per parlare del Dio dell'esodo.

Guardando all'insieme della letteratura biblica ci sembra di poter affermare che la confessione del Dio creatore entra nell'orizzonte della fede jahwista solo a partire dal II-Isaia e dai teologi del post-esilio. Questo non significa che di creazione non si parlasse anche prima di quel periodo. Tuttavia, la confessione di fede jahwista non sembra essersene preso direttamente carico.

Se questo è vero, bisogna domandarsi come mai l'affermazione di  $\overline{\text{ADONAI}}$  creatore non sia stata messa a fuoco prima dell'esilio e quale catalizzatore culturale o teologico abbia permesso la nuova riflessione teologica.

Al primo problema è difficile dare una risposta definitiva, per mancanza di documentazione diretta soddisfacente. Il materiale biblico che noi possediamo ha avuto la sua redazione definitiva solo dopo l'esilio. E la nuova prospettiva getta nuova luce anche sul materiale parziale

che risaliva al periodo precedente. Si pensi, ad esempio, ai passi innici del libro di Amos (Am 4,13; 5,8s; 9,5s), che presuppongono una teologia della creazione, ma che molto difficilmente possono risalire al profeta dell’VIII secolo. Per trovare un’analogia interessante potremmo citare il problema del Gesù storico in relazione alla fede post-pasquale. Lo spartiacque, nel nostro caso, sarebbe dato dall’esilio, un evento rilevante non solo dal punto di vista storico, ma anche teologico. Potremmo rispondere al nostro problema ricordando il bisogno di differenziazione o, se si preferisce, d’identificazione dello jahwismo rispetto alla religione canaanica. In essa, infatti, era basilare la considerazione del *dio della natura*, tanto che ricchissima era la produzione mitica sul tema della creazione (cf letteratura ugaritica).

Per quanto riguarda il secondo quesito, la risposta va cercata nel nuovo *habitat* culturale venutosi a creare con l’esilio. La cultura mesopotamica, con la sua feconda produzione mitologica sul tema delle origini, diventa la cultura dominante e costringe i teologi jahwisti a prendere posizione. La grande letteratura epica e mitologica mesopotamica era conosciuta, almeno in parte, anche prima dell’esilio, anzi addirittura prima dell’insediamento israelitico. Tuttavia, la vittoria politica del dio Marduk su <sup>ADONAI</sup> al momento della disfatta di Gerusalemme nel 587-586 a.C. ha costretto la tradizione dello Jahwismo ad un confronto ideologico molto più serrato con il mondo culturale babilonese.

Un primo frutto di questa nuova situazione è la riflessione del profeta anonimo dell’esilio (Is 40-55), in cui l’affermazione del Dio <sup>ADONAI</sup> creatore diventa il fondamento per la riaffermazione della storia salvifica esodica. Nel suo scritto troviamo molte allusioni poetiche all’atto creatore, oltre evidentemente all’affermazione più teoretica che <sup>ADONAI</sup> è il creatore. Si leggano ad esempio questi passi:

*Così dice il Signore Dio (hāʾēl <sup>ADONAI</sup>) che crea (bôrēʾ) i cieli e li dispiega,  
distende la terra con ciò che vi nasce,  
dà il respiro alla gente che la abita (nōtēn n<sup>e</sup>šāmâ lāʾām ʿālēhā)  
e l’alito (rû<sup>a</sup>ḥ) a quanti camminano su di essa... (42,5)*

<sup>9</sup> *Svegliati, svegliati, rivestiti di forza, o braccio del Signore.  
Svegliati come nei giorni antichi, come tra le generazioni passate.  
Non hai tu forse fatto a pezzi Rahab,  
non hai trafitto il drago (tannîn)?*

<sup>10</sup> *Forse non hai prosciugato il mare (jām),  
le acque del grande abisso (t<sup>e</sup>hôm rabbâ),  
e non hai fatto delle profondità del mare una strada,  
perché vi passassero i redenti?*

<sup>11</sup> *I riscattati dal Signore ritorneranno e verranno in Sion con esultanza;  
felicità perenne sarà sul loro capo;  
giubilo e felicità li seguiranno;  
svaniranno afflizioni e sospiri. (51,9-11)*

I due testi sono interessanti da più punti di vista. Is 42,5, un piccolo inno partecipiale, ha un vocabolario che rimanda a Gn 1 e 2; il parallelo ci aiuta a comprendere che lo ʾādām genesiaco corrisponde allo ʿām isaiano, e significa l’umanità nel suo insieme.

Il secondo testo è ancora più rilevante in quanto, oltre al carattere fortemente mitico della descrizione dell’atto creatore, si pongono in parallelo la creazione, l’esodo e la promessa di ritorno dall’esilio. Il Dio liberatore continuerà ad agire come nei « giorni antichi » dell’esodo, proprio perché è il Creatore.

Dal momento esilico in poi, la creazione entra a pieno volume nella tradizione teologica biblica. Basti ricordare a questo punto due altre descrizioni che cronologicamente andrebbero collocate nel V secolo a.C., o poco più tardi, e che ripresentano in altra forma il *mistero* dell’atto creatore divino: Pro 8,22-31 e Gb 38.

Ecco il testo tratto dal discorso di autopresentazione di “donna sapienza”:

<sup>22</sup> *Il Signore mi ha creato (qānānī) come inizio della sua attività (rēʾšīt darkô),  
prima di ogni sua opera, fin d’allora.*

<sup>23</sup> Dall'eternità sono stata costituita,  
fin dal principio, dagli inizi della terra.  
<sup>24</sup> Quando non esistevano gli abissi, io fui generata (hōlalti);  
quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua;  
<sup>25</sup> prima che fossero fissate le basi dei monti,  
prima delle colline, io sono stata generata (hōlalti).  
<sup>26</sup> Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi,  
né le prime zolle del mondo;  
<sup>27</sup> quando egli fissava i cieli, io ero là;  
quando tracciava un cerchio sull'abisso;  
<sup>28</sup> quando condensava le nubi in alto,  
quando fissava le sorgenti dell'abisso;  
<sup>29</sup> quando stabiliva al mare i suoi limiti,  
sicché le acque non ne oltrepassassero la spiaggia;  
quando disponeva le fondamenta della terra,  
<sup>30</sup> allora io ero con lui come architetto (ʿmwn)  
ed ero la sua delizia ogni giorno:  
dilettandomi davanti a lui in ogni istante,  
<sup>31</sup> dilettandomi sul globo terrestre  
e ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo (Pro 8,22-31).

Ed ecco uno stralcio dallo stupendo cap. 38 di Giobbe, che andrebbe letto nel suo insieme, almeno sino al v. 38:

<sup>4</sup> Dov'eri quando gettai le fondamenta della terra?  
Dillo, se sei tanto esperto!  
<sup>5</sup> Chi fissò le sue misure? – di certo lo sai! –  
Chi vi tese sopra la corda?  
<sup>6</sup> In che cosa furono immersi i suoi basamenti?  
Chi gettò la sua pietra angolare,  
<sup>7</sup> mentre le stelle del mattino gioivano insieme  
e tutti i figli di Elohim applaudivano?  
<sup>8</sup> Quando Jam eruppe fuori dalle porte,  
e uscì prorompendo dal grembo,  
<sup>9</sup> io gli misi come abito le nubi  
e i nembi come fasce;  
<sup>10</sup> gli imposi la mia legge,  
disposi spranghe e battenti  
<sup>11</sup> e dissi: « Fin qui giungerai e non oltre!  
Pongo un litorale contro l'arroganza delle tue onde! » (Gb 38,4-11).

Il testo di Pro 8 – per la cui rilevanza teologica sarebbe necessaria una trattazione specifica – presuppone il testo di Gn 1: la ripresa del vocabolario, applicato ora al ruolo della sapienza, ne è l'indizio più convincente. L'ordine delle realtà create è tuttavia particolare e l'autore è interessato alle grandi opere cosmiche, memoria demitologizzata dei miti delle origini: abissi e sorgenti d'acqua, monti e colli, terra e campi, cielo e abisso sotterraneo, nubi e sorgenti, mare e fondamenta della terra. In questo testo, la creazione è presentata come la *legge ordinatrice* e il limite posto alla furia impetuosa delle grandi acque del caos originario.

Anche Giobbe, che a nostro parere viene prima di Gn 1-11, è una rilettura interessantissima della vittoria mitologica sulla potenza del « mare » o dell'« abisso », ma con un simbolismo opposto (sintetico e non antitetico).

Quanto abbiamo detto sino a questo punto, non deve far pensare che prima dell'esilio non ci fosse alcun interesse per il tema delle "origini". Sarebbe una deduzione indebita, che non potrebbe essere confermata da alcuna prova. Piuttosto, si è voluto affermare che fu il periodo



dell'esilio a catalizzare un vero interesse per questo tema e a convogliare l'eventuale materiale precedente in questa nuova prospettiva.

In modo analogo, ciò vale per i racconti che ora si trovano nella cornice dei primi undici capitoli di Gn. Alcuni di essi sarebbero potuti anche sussistere, oralmente o letterariamente, in un'ottica che non era propriamente quella delle *origini*.<sup>6</sup> L'assunzione di queste tradizioni parziali e la loro trasformazione in « eziologia metastorica » – così definiremo Gn 1-11 dal punto di vista del genere letterario – è tuttavia da ascrivere all'opera di colui che ha composto il libro di Gn, probabilmente già in opposizione polemica ad altre soluzioni circa le origini del male avanzate dalla prima apocalittica.

Quando la tradizione ebraica comincia – o è costretta – ad interessarsi direttamente delle origini, già da almeno due millenni le culture mediorientali antiche, e soprattutto la civiltà mesopotamica, l'egiziana e la cananaica avevano forgiato racconti che parlavano della creazione e dei primordi dell'umanità. Originariamente questi miti ed epopee non volevano rispondere alla domanda scientifica, quanto piuttosto ad esigenze esistenziali. È la domanda di senso che da sempre l'uomo sente in sé: perché l'uomo è così, *fragile e pensante*? Che senso ha la vita? Da dove viene e dove va l'umanità?

L'antropologia precede l'interesse propriamente cosmologico, il quale presuppone la capacità di formulare i termini del problema in modo generale e totalizzante. È l'interesse antropologico a condurre il discorso sulla creazione e ad allargarlo sino a comprendere tutta l'umanità, non limitandolo a un solo popolo o a una sola cultura.

La percezione delle molte e diverse “voci” sulle origini, prima dei racconti biblici e all'interno degli stessi racconti biblici, ci fa scoprire la loro caratteristica ermeneutica fondamentale. Essi non sono e non possono essere ipotesi verificabili e quindi *scientifiche*, nel senso moderno del termine. Di conseguenza, le categorie di “esatto” o “inesatto” non sono adeguate per la valutazione di questi miti. Il fatto che lo stesso evento venga presentato in modi tanto diversi e complementari, dà a vedere la volontà di conservare il *mistero* della creazione: *mistero*, in quanto appunto lo si percepisce a partire dalla storia e di esso si parla solo con simboli. Vi è in gioco la “verità”, ovvero la *ri-velazione* del senso del tutto, non disponibile alla verifica sperimentale.

Lo scopo di questi racconti non è quindi di chiarire scientificamente l'origine del mondo e dell'uomo, bensì di richiamare l'uomo alla meraviglia e allo stupore, per condurlo all'adorazione e alla lode del Creatore. Lodando il Creatore, l'umanità scopre la propria identità davanti a Dio, quel Dio che si rivela nel *mistero* della creazione, pur rimanendo il “Santo”, il totalmente altro. Le domande ermeneutiche andranno quindi poste alla luce di questa premessa.

SALMO: Sal 148,2-10 (il v. 1 è il *Rit*)

### **℞ Lodate il Signore dai cieli, lodatelo nell'alto dei cieli.**

<sup>2</sup> Lodatelo, voi tutti, suoi angeli,  
lodatelo, voi tutte, sue schiere.

<sup>3</sup> Lodatelo, sole e luna,  
lodatelo, voi tutte, fulgide stelle.

℞

<sup>4</sup> Lodatelo, cieli dei cieli,  
voi, acque al di sopra dei cieli.

<sup>5</sup> Lodino il nome di **יְהוָה**,

<sup>6</sup> Penso, ad esempio, alla “giustizia” di Lamek in Gn 4,17-26, al racconto dei figli di Noè in Gn 9,20-29 o alla « tavola dei popoli » di Gn 10.

perché al suo comando sono stati creati.

<sup>6</sup> Li ha resi stabili nei secoli per sempre;  
ha fissato un decreto che non passerà.

℞

<sup>7</sup> Lodate <sup>ADONAI</sup> dalla terra,

mostri marini e voi tutti, abissi,

<sup>8</sup> fuoco e grandine, neve e nebbia,

vento di bufera che esegue la sua parola,

<sup>9</sup> monti e voi tutte, colline,

alberi da frutto e tutti voi, cedri,

<sup>10</sup> voi, bestie e animali domestici,

rettili e uccelli alati.

℞

#### EPISTOLA: Rm 1,16-21

Per comprendere l'importanza della prima parte della Lettera ai Romani, è necessario tenere presente la *dispositio* retorica dell'intera lettera:

1,1-7: indirizzo

1,8-15: proemio

A. 1,16 – 4,25: *prima parte*

1,16-17: la proclamazione del “vangelo di Paolo”

1,18 – 3,20: Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato

3,21 – 4,25: la manifestazione della «giustizia di Dio»

B. 5,1 – 8,39: *seconda parte*

5,1-11: in che cosa consiste la «giustizia di Dio»

5,12-21: dove ha regnato il peccato, ha sovrabbondato il perdono

6,1 – 8,39: dalla morte del peccato, condotti dallo Spirito verso la gloria

C. 9,1 – 11,36: *terza parte* (Israele e il vangelo)

D. 12,1 – 15,13: *sezione parenetica*

15,14-33: epilogo della lettera con i progetti per il futuro

[il cap. 16 è forse un altro biglietto messo a conclusione di Romani o addirittura un'aggiunta dei discepoli di Paolo. Esso comunque termina con una dossologia che usa un linguaggio chiaramente non paolino (16,25-27); questo passo innico forse fungeva da conclusione per la raccolta delle lettere di Paolo, una raccolta in cui Romani occupava l'ultimo posto, come nel Canone Muratoriano o in Tertulliano]

Dopo l'enunciazione tematica del “vangelo di Paolo” (Rm 1,16-17), l'Apostolo vuole dunque dimostrare che tutti – Greci o Giudei – siamo sotto il dominio del peccato (1,18 – 3,20). Per la dimostrazione del peccato nel mondo extra-giudaico, Paolo non ha bisogno di molto: gli basta una carrellata sulla condizione del mondo greco-ellenistico, secondo quell'apologetica giudaica ben nota all'ambiente alessandrino per dimostrare come il falso dio abbia portato tutti a calpestare la dignità umana in ogni sua manifestazione (1,18-32).

<sup>16</sup> Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima, come del Greco, <sup>17</sup> in quanto in esso si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà.*

<sup>18</sup> L'ira di Dio si rivela, infatti, dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, <sup>19</sup> poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. <sup>20</sup> Le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, sono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute. Essi dunque non hanno alcun motivo di scusa <sup>21</sup> perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né lodato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata.

Il passo scelto dalla liturgia è la somma di due sezioni diverse: il titolo della Lettera come *proclamazione del vangelo di Paolo* (vv. 16-17) e l'introduzione alla dimostrazione che «tutti, Giudei e Greci, sono sotto il dominio del peccato» (vv. 18-21) e quindi tutti sarebbero meritevoli di condanna (*ὀργή θεοῦ*), ma Dio interviene a favore di tutti concedendo il suo perdono (*δικαιοσύνη θεοῦ*), gratuitamente, attraverso la croce di Cristo Gesù (cf la parte dialettica di Rm 3,21-26).

**vv. 16-17:** In questi versetti Paolo proclama solennemente, quasi a mo' di titolo, il centro del *suo vangelo*. I vv. 16-17 sono infatti, a giudizio comune, l'esposizione del tema della lettera o almeno della sua prima parte. I due versetti sono un cristallo indivisibile. Con tre passaggi logici, segnati da tre *γάρ*, si annunzia lo sviluppo argomentativo successivo.

Il primo *γάρ* si riferisce al contesto immediatamente precedente e spiega il perché Paolo voglia annunziare il vangelo anche a Roma. Il secondo spiega il perché non debba provare vergogna del vangelo: esso è infatti *δύναμις* «dinamismo» di salvezza. Il motivo – e siamo al terzo *γάρ* – è che il vangelo annunzia l'ammnistia di Dio, il suo perdono condizionato esclusivamente alla fede. Sono i tre passi che ora svilupperò al fine di comprendere meglio i due densi versetti.

#### *a. Il contesto giudiziario della «vergogna»*

Il primo *γάρ* è tutto centrato su *οὐ ... ἐπαισχύνομαι* «non mi vergogno». Tale verbo andrebbe collegato con la tradizione evangelica soggiacente al *logion* di Mc 8,38 e Lc 9,26, che servirebbe a chiarire anche le altre idee qui espresse secondo la suggestiva ipotesi di Ch.K. Barrett.<sup>7</sup> Il vocabolo *εὐαγγέλιον* infatti ha ancora, in questo momento – ovvero attorno al 55 d.C. –, il riferimento alla persona di Gesù oltre che alle sue parole. Anche *δύναμις* va compreso alla luce della «potenza, potere» che traspare da tutto il ministero di Gesù, i suoi detti e segni da lui operati. Così anche la *σωτηρία* appare in quel contesto escatologico (cf Mc 8,35; 10,26; 13,13. 20...) come una *δύναμις εἰς σωτηρίαν*: ma questo è esattamente il dinamismo del vangelo di Gesù (cf Mc 1,14s...). Anche

<sup>7</sup> Cf CH.K. BARRETT, «I am not ashamed of the Gospel», in *Foi et salut selon St. Paul* (Analecta Biblica 42), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1970, pp. 19-50.

l'attitudine usata da Marco per indicare l'accettazione da parte di alcuni della *ἐξουσία* di Gesù è espressa in modo sintetico proprio dall'atteggiamento di *πίστις* «fede». E il *kerygma* gesuanico stesso, secondo Marco, suonava proprio così: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* «credete al vangelo». Quindi, già nella tradizione evangelica la narrazione della storia di Gesù era presentata come una potenza di Dio che spingeva (*εἰς*) alla salvezza attraverso l'assunzione di un necessario atteggiamento di fede (*παντὶ τῷ πιστεύοντι*).

Tutto questo è posto in un contesto giudiziario: è un processo che avrà il suo compimento nel futuro, ma il suo verdetto è già *anticipato* nel presente dalla decisione della fede, cioè dalla presa di posizione nei riguardi di Gesù. Ciò corrisponde a quanto Paolo vuol dire quando afferma che «la giustizia di Dio» (ovvero *il suo perdono*) è rivelata in questo vangelo. Quello che in Marco conduceva alla sequela di Gesù, in Paolo conduce all'obbedienza della fede (v. 5). Ciò confermerebbe l'ipotesi di J. Jeremias (e quella della fede cristiana!), secondo cui «fu il genio di Paolo a comprendere il messaggio di Gesù più di ogni altro autore del NT. Paolo fu il fedele interprete di Gesù, e questo in particolar modo per la dottrina della giustificazione, la quale nella sua sostanza ben s'inquadra nel messaggio centrale di Gesù, condensato nella prima beatitudine: «Beati voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20).

L'ipotesi di Barrett è suggestiva, ma incompleta. Il verbo *ἐπαισχύνομαι* riceve nel contesto di Rm 1,16-17 una sottolineatura diversa da quella di Mc 8,38 e parr. Esso deve anzitutto essere compreso a partire dai vv. 14-15: è più che una proclamazione di fede, è l'affermazione di Paolo di voler rimanere fedele al suo ministero apostolico, tanto da essere disponibile ad annunciare il vangelo anche a Roma, benché vi sia già una comunità che confessa la risurrezione di Gesù Cristo. Mi sembra anche vedere il miglior commento di questo passo in 1 Cor 1,17ss, che pure presenta il vangelo come una «forza» per coloro che sono salvati, mentre per gli altri diventa *μωρία* «follia» e *σκάνδαλον* «scandalo». È vero che in 1 Cor 1 non vi è il verbo *ἐπαισχύνομαι*, ma il contesto parla di *δύναμις* e di *σωτηρία*.

#### *b. Il vangelo è «dinamismo» di Dio*

Il secondo *γὰρ* spiega come Paolo non si vergogni di questo vangelo. Il contesto di 1 Cor 1 dà una risposta importante per capire anche la brachilogia di questi due versetti: *δύναμις ... θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν*<sup>8</sup> *παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι*. Tutta la Lettera ai Romani si mostra una spiegazione di questo pensiero. Il vangelo è quindi *δύναμις θεοῦ* in due sensi: è un dinamismo in atto qui e ora, come il Regno di Dio nella storia degli uomini, e insieme è una forza di Dio che si manifesterà pienamente nel futuro. In entrambi i sensi vi è una duplice costante, caratteristica di tutto il NT: 1) nessuna possibilità di autosalvazione è data all'uomo; 2) l'iniziativa della salvezza può partire soltanto dall'onnipotenza divina.

Se l'iniziativa della salvezza può partire soltanto dalla *δύναμις* infinita di Dio, il Cristo possiede questa stessa potenza salvifica e può comunicarla a chi crede in Lui. Questa è la convinzione e l'anima di tutto il *kerygma* neotestamentario. Il retroterra di questo pensiero non va affatto cercato nei riti misterici o nei moleplici culti orientali, bensì nella

<sup>8</sup> Nell'espressione *εἰς σωτηρίαν* «per la salvezza» manca l'articolo secondo l'uso del greco della *κοινή* ellenistica.

definizione giudaica della *Tôrâ* come *‘oz-šHWH* «forza di  $\overline{\text{ADONAI}}$ ». Paolo arriverà a dire non solo che la *Tôrâ* non è *‘oz-šHWH*, ma che è *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος*: la *Tôrâ* è la forza del peccato (1 Cor 15,56; cf Rm 8,7-8)! Nelle pieghe di questo argomento sta la discussione tutta giudaica su quale forza possa salvare l’umanità. Partendo da Sal 29,11, M. Es 15,13 giunge a stabilire l’identità tra *‘oz* e *Tôrâ*:

Tu hai guidato con la tua potenza (Es 15,13) per merito della *Tôrâ* che essi avrebbero ricevuto in futuro. «La tua potenza» non è altro che la stessa *Tôrâ*, come sta scritto: « $\overline{\text{ADONAI}}$  dà forza al suo popolo» (Sal 29,11).

L’equazione tra *Tôrâ* e potenza è una costante dell’esegesi rabbinica e la *Tôrâ* è potenza perché esprime il disegno di  $\overline{\text{ADONAI}}$  e l’ordine divino nella creazione. È lo strumento con cui Dio governa la storia. A coloro che praticano la *Tôrâ* Dio concede salvezza e vita, cioè la partecipazione al mondo futuro.

Paolo dunque rilegge questo tema giudaico, ma ne cambia il soggetto: non più la *Tôrâ*, ma il *vangelo* è la nuova *‘oz-šHWH*. Tale sostituzione ne comporta subito un’altra, perché se la *Tôrâ* è una forza *εἰς σωτηρίαν* «per la salvezza» per il pio giudeo, il vangelo è invece «per la salvezza di ogni credente, prima del Giudeo e poi del Greco».

Ognuno deve credere e può credere [...] l’evangelo pone in questione l’esserci e l’essere così del mondo e perciò si rivolge direttamente a ogni uomo (K. BARTH).

Rimane quel *πρῶτον* «prima» per il Giudeo: esso non ha soltanto un valore storico-cronologico, perché la precedenza è fondata nella priorità sostanziale *ratione historice salutis* (cf Rm 3,9ss). L’universalità della chiamata alla salvezza e la primazialità mai revocata di Israele genererà i capp. 9-11, che vanno riconosciuti in effetti come una delle vette del pensiero paolino.

### c. Il vangelo annunzia il perdono di Dio alla sola condizione della fede

Perché dunque il vangelo si dà come *δύναμις θεοῦ*? La risposta di Paolo sta nella frase che contiene il terzo *γὰρ*, anticipo dello sviluppo più originale del *suo vangelo* (a partire da Rm 3,21). Per ora basti rilevare che:

- è un’azione divina che si presenta come dono gratuito;
- è qualcosa che si rivela (*ἀποκαλύπτω*) nel vangelo o con esso;
- è un evento escatologico perché tale è l’*ἀποκάλυψις*;
- la *δικαιοσύνη θεοῦ* «giustizia, perdono, amnistia di Dio» è sperimentata come una realtà presente, allo stesso modo della opposta *ὀργὴ θεοῦ* «ira, condanna, punizione di Dio», da intendersi in entrambi i valori come pronunciamenti giudiziari;
- non solo la *δικαιοσύνη* è escatologica, ma anche l’incontro dell’uomo con essa tramite il vangelo è evento escatologico, perché il vangelo è già *δικαιοσύνη θεοῦ*.

Quella salvezza è per ora solo un fine (*εἰς σωτηρίαν*), ma ha già cominciato a manifestarsi in questa potenza divina che è il vangelo, in quanto in esso si dà già l’evento del perdono di Dio.

L’unica condizione per partecipare a questo perdono che anticipa la salvezza finale è affidarsi a Dio con la stessa esperienza di fede di Gesù. Per ora, questa condizione non è qualificata, ma è soltanto caratterizzata nella sua progressiva crescita mediante un’espressione di calco semitico *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* «da fede a fede». Paolo utilizza questa costruzione anche con altri vocaboli (cf 2 Cor 2,16: *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον* «da

morte a morte», ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν «da vita a vita»; 2 Cor 3,18: ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν «da gloria a gloria»).

Non bisogna dunque leggere un movimento che va da un certo tipo di fede a un altro tipo, ad es. «dalla fiducia alla fede», o «dalla fede di chi annuncia alla fede di chi ascolta», o «dalla fedeltà di Dio alla fiducia dell'uomo», o ancora «dalla fede veterotestamentaria alla fede neotestamentaria». Il senso dell'espressione è la dimensione entro cui deve avvenire la rivelazione del perdono di Dio, equivalente a un orizzonte completo, analoga all'espressione «dall'alba al tramonto»: insomma una fede *senza riserve*. Ciò è confermato dal passo scritturistico citato nel v. 17b.

#### d. Il problema della citazione di Ab 2,4

Alcuni commentatori, seguendo Teodoro Beza, traducono così il passo di Abacuc: «Il giusto per fede, vivrà». In altre parole, si collega il complemento ἐκ πίστεως al soggetto ὁ δίκαιος, invece che al verbo ζήσεται. Così fanno anche molte traduzioni moderne. Altri invece pensano di lasciare l'ordine delle parole come nel testo originario greco, per non risolverne l'ambiguità (cf anche la nuova versione CEI). Ma il testo greco non è ambiguo!

Ab 2,4 è citato anche in Gal 3,11 e in Eb 10,38 (che cita Ab 2,3-4). In Eb 10,38 è specificato anche dal pronome μου, esattamente come nei LXX: questa aggiunta toglie di fatto ogni ambiguità. In Gal 3,11 e Rm 1,17 invece non è usato alcun pronome possessivo e quindi sembra che ci sia ambiguità. Ma se Paolo avesse voluto dire «il giusto per la fede», contrapponendolo a un'altra eventuale categoria di giusto, avrebbe potuto dire:

ὁ δίκαιος ὁ ἐκ πίστεως oppure anche  
ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος (cf Rm 10,6)

E invece non l'ha fatto.

Guardiamo al parallelo di Gal 3,11-12. A partire da Gal 3,1 la discussione non è puramente sulla giustificazione, ma è dominata dall'alternativa ἐκ πίστεως e ἐξ ἔργων. In secondo luogo, la citazione di Lv 18,5 in Gal 3,12 implica che Paolo abbia letto Abacuc in modo analogo. Terzo: il senso di ζῆν «vivere» sembra essere quello escatologico: uno «vivrà» ↔ «sarà giustificato» dalla fede. Esplicito il ragionamento in Gal 3,11-12. Il sillogismo soggiacente sarebbe il seguente:

- 11a che nessuno sia giustificato davanti a Dio per la Legge (tesi da dimostrare)
- 11b risulta dal fatto che *il giusto per fede vivrà*
- 12a Ma la Legge non si basa sulla fede
- 12b al contrario dice: *Chi metterà in pratica queste cose, vivrà di esse (ἐν αὐτοῖς)*.

Se dunque ἐκ πίστεως fosse da unire al soggetto, la minore avrebbe dovuto essere: «la via della Tôrâ non consiste nella giustizia dalla fede», senza bisogno della citazione di Lv 18,5. La connessione tra «vita» e «giustizia-perdono» è colonna portante della teologia biblica (cf Dt 30; Or 4,13; 21,21; Sap 1,15; 5,15; 6,18s; anche Ab 2,14 e Lv 18,5 appartengono alla stessa linea di pensiero). Questa è una prova ulteriore che la citazione vada letta nel modo consueto: la «giustizia-perdono» viene dalla fede, controparte implicita di Gal 3,11.

Lo stesso esito dà il confronto con l'altro contesto di Rm 10,5, in cui Paolo non utilizza Lv 18,5: la «giustizia-perdono» è però sempre collegata alla salvezza, in quanto ζήσεται si riferisce alla vita escatologica ovvero alla σωτηρία (cf Rm 10,16-17). In altre parole, «vivere» può essere interscambiabile con «essere giustificati-perdonati».

Ciò dimostra che Paolo cita Ab 2,4b in modo esatto, senza fraintendimenti o correzioni ideologiche, come qualche commentatore sostiene. In Abacuc, il problema principale – chiaramente esposto in Ab 1,12ss – è la punizione inflitta a Giuda (= Israele) mediante i Caldei (= Gentili), il che corrisponde esattamente al problema di Paolo: i Gentili aderiscono al vangelo, mentre i Giudei lo rifiutano. Il centro risolutivo di Abacuc è esattamente l'oracolo di Ab 2,4, che Paolo cita nell'esposizione cruciale del tema in Rm 1,17. Pura casualità o esatta ermeneutica paolina dell'intero libro profetico?

Abacuc legge i molti aspetti di una vita condotta nel male come derivazioni dall'unica radice della mancanza di fede in Dio, il quale tutto domina e guida (Ab 2,20), e il breve libro profetico termina con una preghiera di fiducia nella potenza di Dio, al di là di ogni difficoltà futura (Ab 3,17-19): vita-fede-giustizia sono un intreccio tematico unico nel libro di Abacuc.

Ebbene, Paolo legge Abacuc con questa medesima prospettiva: la fede di Gesù diventa per noi il modo di partecipare in Cristo alla potenza di Dio, il quale ci dona la giustizia-perdono; così noi otteniamo la pienezza di vita e Cristo viene glorificato. La lettera ai Romani sarebbe quindi una rilettura di Abacuc, soprattutto per quanto riguarda il problema del rapporto tra Giudei e Gentili. Anche Rm 8 potrebbe essere messo in parallelo all'inno di Ab 3.

Che questo sia un punto originale della lettura di Paolo, ci è detto anche dalla seguente constatazione: l'unica citazione esplicita di Abacuc nel NT, al di fuori dei passi già ricordati, e proprio in riferimento all'opera di Dio rifiutata da Israele e accolta con entusiasmo dai Gentili, sta in At 13,41. Nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, a conclusione del primo viaggio missionario, Luca fa proclamare a Paolo un solenne discorso, che in chiusura cita proprio Ab 1,5.

<i>Ab 1,5 (TM)</i>	<i>Ab 1,5 (Traduzione del TM)</i>
<i>r<sup>o</sup>û baggôyim w<sup>e</sup>habbîrû w<sup>e</sup>hittamm<sup>e</sup>hû r<sup>m</sup>māhû kî-pô'al pô'el bimêkem lô' ta'âmîmû kî j'suppār</i>	<i>Guardate fra le nazioni e osservate, e resterete stupiti di meraviglia: sì, uno che opera un'opera ai vostri giorni tanto che non crederete quando sarà raccontata.</i>
<i>Ab 1,5 (LXX)</i>	<i>Ab 1,5 (Traduzione dei LXX)</i>
<i>ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ ἐπιβλέψατε καὶ θαυμάσατε θαυμάσια καὶ ἀφανίσθητε, διότι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται.</i>	<sup>41</sup> <i>Guardate, spregiatori, e osservate, stupite di meraviglia e nascondetevi, perché un'opera io compio ai vostri giorni, che voi non crederete quando sarà raccontata!</i>
<i>At 13,41</i>	<i>At 13,41</i>
<i>ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, {...} καὶ θαυμάσατε {...} καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῶν.</i>	<sup>41</sup> <i>Guardate, spregiatori, stupite e nascondetevi, perché un'opera io compio ai vostri giorni, un'opera che non crederete quando vi sarà raccontata!</i>

Nel racconto degli Atti, il testo della citazione segue da vicino – seppure non completamente – la versione dei LXX, come per le altre citazioni bibliche. In questo passo, però, la versione greca si discosta non poco dal TM (= Testo Massoretico), soprattutto nell'identificazione degli interlocutori ai quali si rivolge il profeta: per il TM è Giuda-Israele, invitato a guardare ai *gōjīm* «genti», mentre per i LXX sono οἱ καταφρονηταί «gli spregiatori». Ma l'elemento più interessante sta nel notare il contesto di Abacuc da cui

è presa la citazione: niente è casuale neanche per Luca. Infatti, Ab 1,4 (LXX) afferma: *διὰ τοῦτο διεσκέδασται νόμος* «per questo è stata rigettata la legge» (TM: *‘al-kēn tāpūg tōrâ* «perciò la *tōrâ* si raggela»). Si comprende allora la reinterpretezione lucana soggettiva a questa citazione: la nuova «opera» è la giustificazione in base alla fede, che ha fatto perdere di forza la *Tōrâ*. Anche in 1QpAb 2,1-10 l’oracolo profetico fu inteso come un ammonimento non più rivolto ai popoli, ma a Israele stesso, anzi proprio a quegli «spregiatori» la cui identificazione è stata anticipata in At 13,27. Essi sono quindi coloro che non vogliono accogliere la nuova opera di Dio, che comporta l’entrata dei Gentili nell’unico popolo di Dio e reagiscono ad essa proprio come aveva detto il profeta: «non crederanno, quando sarà loro raccontata».

La conclusione del libro degli Atti e l’introduzione della Lettera ai Romani sono in sintonia anche da questa angolatura. «Dove la fedeltà di Dio incontra la fede dell’uomo, ivi si rivela la sua giustizia. Ivi il giusto vivrà» (K. BARTH).

**vv. 18-21:** L’introduzione, che dà il tema alla sezione di Rm 1,18 – 3,20, sottolinea che la responsabilità della situazione ricade sull’umanità, in quanto il genere umano, pur potendo arrivare a conoscere Dio attraverso la creazione, non gli ha dato gloria e non gli ha reso grazie. La ragione è che si sono smarriti con i loro stessi ragionamenti e in questo modo il loro cuore insensato ne è stato ottenebrato.

La prima argomentazione paolina si apre con un *tour de force* retorico, ben bilanciato con la rivelazione dell’ira divina: il peccato umano richiede la risposta dell’ira divina, perché non può essere accettato da Lui. I vv. 18-24 parlano dell’ira (= condanna) divina in risposta al peccato umano; i vv. 25-32, invece, descrivono la situazione d’ira (= ripulsi- sione) in cui versa il genere umano rispetto a Dio. Le due frasi dei vv. 18-24 riprendono i temi dell’empietà e della malvagità in ordine chiastico rispetto al v. 18; i due temi nei vv. 25-32 stanno invece nello stesso ordine del v. 18.

La tesi del v. 18 è la «condanna di Dio» (*ὀργὴ θεοῦ*) in opposizione al «perdono divino» (*δικαιοσύνη ... θεοῦ*) del v. 17, con lo stesso verbo «si rivela» (*ἀποκαλύπτεται*), in perfetto chiasmo con il versetto precedente:

v. 17: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ	X	ἀποκαλύπτεται ...
v. 18: ἀποκαλύπτεται γὰρ		ὀργὴ θεοῦ ...

Tale tesi è poi ripetuta per tre volte con lo stesso schema logico. Una prima frase, a modo di protasi, denuncia il peccato di idolatria dei pagani; una seconda frase, a modo di apodosi, descrive la “punizione” divina (sempre con il verbo *παρέδωκεν* «consegnò, abbandonò», che in realtà esprime un’*autocondanna*):

- |               |                                 |   |
|---------------|---------------------------------|---|
| I. vv. 22-23: | «dicendo di essere sapienti...» | v. 24: «perciò Dio li ha abbandonati...»      |
| II. v. 25:    | «essi hanno scambiato...»       | vv. 26-27: «perciò Dio li ha abbandonati...»  |
| III. vv. 28a: | «e poiché non ritennero...»     | vv. 28b-31: «perciò Dio li ha abbandonati...» |

La conclusione del ragionamento sta nel v. 32: «Pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo le commettono, ma anche approvano chi le fa».

Questa struttura argomentativa esplicita quale sia la tesi fondamentale di Paolo, anche in questo fedele anche alla tradizione profetica, oltre che all’apologetica alessandrina presente nel Libro della Sapienza di Salomone: tutti i vizi sono la conseguenza della trasgressione del primo comandamento, ovvero dell’idolatria. Quanto invece alla



“punizione” divina, essa è espressa pure con la legge profetica del contrappasso (anche in ciò si rivela una sintonia tra il pensiero di Paolo e il Libro della Sapienza): si è puniti dallo strumento stesso utilizzato per peccare. La dialettica delitto-castigo è assunta come legge interpretativa della fenomenologia idolatrica.

Quindi, Rm 1,18-32 è una requisitoria giuridica che esprime il giudizio di Dio e mette a nudo l’inescusabile responsabilità umana. L’umanità avrebbe potuto giungere alla conoscenza del Creatore a partire dalla bellezza delle creature. È tuttavia anche uno stile retorico per *oggettivare* il problema su altri, prima di arrivare alla requisitoria frontale in Rm 2,1ss. Anche in ciò Paolo imita i profeti (cf Natan con Davide in 2 Sam 12; Isaia con i capi di Gerusalemme in Is 5,1-7).

Le mani del Creatore hanno plasmato delle creature *buone*, anzi *molto buone* (*tôb m'ôd*: Gn 1,31). È la *concupiscenza* umana ad avere permesso al male di entrare a corrompere l’opera di Dio, rifiutando di obbedire al suo comandamento.

#### VANGELO: Lc 12,22-31

La narrazione lucana del viaggio di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme (Lc 9,51 – 21,38), quanto al suo sviluppo, è la più originale del Terzo Vangelo sebbene *in nuce* sia un’intuizione già presente nella narrativa marcana.

Un colpo d’occhio sulla composizione generale del *viaggio di Gesù a Gerusalemme* permette di comprendere il disegno dell’evangelista:

- A1. La partenza per la missione (9,51-10,42)
- A2. La benedizione suprema (11,1-54)
- A3. Saper discernere l’oggi in funzione della fine (12,1-13,21)**
  - B. Il banchetto messianico (13,22-14,35)
  - B'. La vera giustizia (15,1-17,10)
- A1'. L’accoglienza del Regno (17,11-18,30)
- A2'. Gesù, il re contestato (18,31-19,46)
- A3'. La venuta di Cristo è vicina (19,47-21,38)

L’analisi più accurata della sezione A3, in cui si colloca la pericope liturgica odierna, lascia emergere la seguente *dispositio*, non evidente a prima vista:<sup>9</sup>

<i>Introduzione:</i>	il lievito	cattivo nascosto sarà rivelato	12,1-3
	È Dio solo	che si deve temere	12,4-12
	<i>Parabola: portare frutto per Dio</i>		12,13-21
	È del Regno di Dio	che ci si deve preoccupare	12,22-34
	Stare pronti per	il giorno del Signore	12,35-46
	IL TEMPO DELLA DIVISIONE		12,47-53
	Saper discernere	il momento	12,54-59
	È oggi	che ci si deve convertire	13,1-5
	<i>Parabola: portare frutto quest’anno</i>		13,6-9
	È oggi	che ci si deve far guarire	13,10-16
<i>Conclusione:</i>	il lievito	buono nascosto sarà rivelato	13,17-21

<sup>9</sup> Cf R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca; Analisi retorica*, a cura di L. SEMBRANO (Retorica Biblica 1), Edizioni Dehoniane, Roma 1994<sup>1</sup>, p. 423.

Per essere quindi coerenti con la struttura della sequenza, bisognerebbe leggere sino al v. 34. Qui di seguito riportiamo anche i versetti che non sono parte della pericope liturgica, strutturati secondo il metodo di R. Meynet, per cogliere al volo le relazioni interne al passo:

<sup>22</sup> Poi [Gesù] disse ai suoi discepoli: «Per questo dico a voi:

Non PREOCCUPATEVI per la vostra vita,	di quello che <b>mangerete</b> ;
né per il vostro corpo,	di quello che <b>vestirete</b> .

<sup>23</sup> Perché	la	vita	è di più del	<b>cibo</b>
e	il	corpo	più del	<b>vestito</b> .

<sup>24</sup> **OSSERVATE** i *CORVI*:  
 non seminano e non mietono,  
 non hanno dispensa né granaio.  
 = e **DIO** li **nutre**.

QUANTO PIÙ valete degli *UCCELLI*!

+ <sup>25</sup> <b>Chi</b> di voi,	PREOCCUPANDOSI,
–	PUÒ
: <i>alla propria vita aggiungere un'ora sola?</i>	
: <sup>26</sup> Se dunque <i>la più piccola cosa</i>	
– non la	POTETE,
+ perché per il resto VI PREOCCUPATE?	

<sup>27</sup> **OSSERVATE** i *GIGLI*, come crescono:  
 non faticano e non filano.

Vi dico: neanche Salomone, in tutta la sua gloria,  
 vestiva come uno di loro.

<sup>28</sup> Se nei campi l'erba che oggi c'è  
 e domani sarà gettata nel forno,  
 = e **DIO** **veste** così.

QUANTO PIÙ voi, *GENTE DI POCA FEDE*.

<sup>29</sup> Non CERCATE	<i>cosa mangerete e berrete,</i>	e non state in ansia:
<sup>30</sup> perché tutto ciò	le genti del mondo	ricercano,
ma	<b>IL PADRE VOSTRO</b>	sa che ne avete bisogno.
<sup>31</sup> Invece CERCATE	<i>IL SUO REGNO,</i>	e questo vi sarà aggiunto.

<sup>32</sup> Non temere, piccolo gregge,
perché <b>AL PADRE VOSTRO</b> è piaciuto
dare a voi <i>il suo Regno</i> .

<sup>33</sup> Vendete	<i>ciò che possedete</i>	e datelo in elemosina;
fatevi borse che	non invecchiano,	un tesoro inviolabile
	<b>NEI CIELI,</b>	
dove i ladri	non arrivano	e il tarlo non consuma.
<sup>34</sup> Perché, dov'è	<i>IL VOSTRO TESORO,</i>	là sarà anche il vostro cuore.

---

La frase del v. 22a introduce un discorso di Gesù che si organizza in tre parti.

La prima parte (vv. 22b-23) è formata da due frasi parallele, di cui la seconda è la spiegazione della prima.

La terza parte (vv. 29-34) è costruita in modo concentrico: due sotto-parti, anch'esse concentriche (vv. 29-31 e 33-34), inquadrano un segmento centrale (v. 32). La prima (vv. 29-31) adopera agli estremi lo stesso verbo «cercate» (ζητεῖτε), prima negativo poi positivo; oppone così i loro complementi, cibo-bevanda al Regno di Dio. I due verbi del primo segmento (v. 29a) sono negativi, mentre quelli dell'ultimo (v. 31a) sono positivi. Nel mezzo, il v. 30 contrappone «la gente del mondo» (τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου) al «Padre» (ὁ πατήρ), le loro preoccupazioni alla sua sollecitudine. La seconda (vv. 33-34) è concentrica: nel v. 33b viene ripresa la stessa negazione nei quattro membri; vi è un chiasmo a livello semantico con «inviolabile» e «ladri» al centro, «invecchiare» corrisponde a «consumare». Gli estremi (vv. 33a e 34) mettono in parallelo «ciò che avete» e «il vostro tesoro». Al centro (v. 32), vi è un segmento a tre membri, proprio di Luca; «Non temere» è in questa parte l'unico verbo al singolare, e ciò ne sottolinea l'importanza. Da notare in questo segmento la conflazione di tre immagini tradizionali di Dio: Pastore («gregge»), «Padre» e Re («Regno»).

Anche la parte centrale del discorso (vv. 24-28) è costruita in modo concentrico: le due sotto-parti estreme (v. 24 e vv. 27-28) iniziano con lo stesso verbo (κατανοήσατε «osservate»: vv. 24a e 27a) e terminano in modo assai simile (πόσω μᾶλλον «quanto più»: vv. 24b e 28b). La prima sotto-parte, a riguardo dei κόρακας «corvi», ha a commento due segmenti (v. 24b); la seconda sotto-parte, invece, a riguardo dei κρίνα «gigli», ha un solo segmento (v. 27b). Di contro, la seconda sotto-parte ha due segmenti che mettono a confronto il vestito di Salomone e quello dell'erba nei campi (vv. 27b-28), mentre nella prima sotto-parte (v. 24b) si ha un solo segmento. Si trovano così in parallelo il cibo (v. 24) e il vestito (vv. 27-28), donati allo stesso modo da Dio (v. 24b e 28b). La stessa coppia si trova già nella prima parte del discorso (vv. 22-23).

Al centro di tutto il discorso (vv. 25-26), stanno le due uniche domande del passo, costruite in modo concentrico.

### Alcuni temi

1) Il Dio Creatore è «provvidenza». Tale provvidenza non è un invito al quietismo o all'indolenza. Al contrario, è un appello a non farsi vincere da un affanno smodato che porta la persona umana a perdere la giusta dimensione del proprio «potere». Nella Bibbia ebraica vi è un verbo singolarmente importante: *jibbāšer* (*bšr* III in forma Niphal). In Gb 42,2 e in Gn 11,6 esprime il confronto tra il «potere» dell'uomo e quello divino. Giobbe così risponde, al termine del suo viaggio in cui <sup>ADONAI</sup> creatore lo ha condotto a scoprire che vi sono meraviglie stupende, come *il viaggio notturno del sole*, che Giobbe manco conosce e in cui non ha nessuna possibilità d'intervento:

Tu sapevi (*jāda'tā*: con il *k'tib*) che tutto tu puoi  
e che nessun progetto è al di fuori del tuo potere (*v'lo'-jibbāšer mimme'kā m'zimmā*: Gb 42,2).

Giobbe riconosce Dio come Dio e, di conseguenza, riconosce che la sua grandezza sta nel comprendersi come «creatura». <sup>ADONAI</sup> è invece il creatore, colui che è in grado di

portare a compimento il suo progetto con un «potere» che non è la crudeltà onnipotente né la bizzaria che può fare il tutto e il contrario di tutto. E se qualcosa dovesse apparirci al di fuori di questo orizzonte provvidente (vedi le catastrofi naturali, le malattie, le morti assurde...), l'imputato non è Dio, ma è l'uomo che, invece di essere «dominatore» attento e corresponsabile di questa creazione, preferisce sciupare le risorse in investimenti senza senso: investimenti militari, invece che investimenti di ricerca medica; mezzi di distruzione di massa, invece che mezzi di salvaguardia del creato; incuria e sovvertimento dell'ecosistema, invece che paziente premura perché non abbiamo mai a pensarci alla pari di dei in terra...

È questo anche il senso del fallimento della costruzione della città e della torre di Babele in Gn 11,1-9: non l'invidia di Dio per quegli uomini, ma il loro illusorio progetto di mettersi al posto di Dio. È molto importante tradurre correttamente Gn 11,6:

«Questo è l'inizio della loro opera,  
e ora quanto avranno in progetto di fare  
non sarà loro impossibile»

Così traduce la CEI, edizioni 1971 e 2008.

Così bisognerebbe tradurre:

«Questo è l'inizio della loro impresa (*w<sup>e</sup>zeh haḥillām la'āsôt*):  
e ora pensano di avere potere infinito (=divino) (*w<sup>e</sup>cattâ lō'-jibbāṣēr mēhem*)  
in quanto hanno progettato di fare (*kōl 'āšer jāz<sup>e</sup>mû la'āsôt*)».

L'intervento mitico di ADONAI nel nostro passo va letto in questa luce: l'uomo si è fatto un progetto<sup>10</sup> titanico che vuole contrapporsi a Dio. Egli vuole diventare il «signore» della storia a prescindere da Dio. È il tentativo prometeico di trovare in sé il fantasma della divinità e di costruirsi una storia illusoriamente autonoma da Dio. Proprio questo atteggiamento conduce il progetto al fallimento. Il «castigo» conseguente va interpretato anche qui come linguaggio mitico per esprimere l'illusione infranta di un progetto umano di auto-divinizzazione.<sup>11</sup>

L'uomo – come le altre creature, come gli uccelli del cielo e i fiori del campo – non può nulla per se stesso. Cibo e vestiti, tutto gli viene donato da Dio. Il corpo, alla pari del soffio che lo anima, vengono da Dio. E la morte sempre presente, quella dell'erba dei campi come la propria, è il simbolo più eloquente che l'inizio assoluto e la fine assoluta di questo universo non siamo noi.

2) Se l'uomo sa che Dio gli ha dato il soffio vitale, come potrebbe dubitare della sua sollecitudine per i suoi bisogni vitali? Dio non ha creato l'uomo per farlo morire di fame e di sete, di freddo o di caldo. Il Signore è il suo pastore, non gli mancherà né da mangiare né da bere. I discepoli sono chiamati da Gesù a testimoniare questa fiducia nell'amore del Padre, nella sollecitudine del loro pastore. La loro più grande preoccupazione non deve essere quella del cibo e del vestito, il loro desiderio non deve fermarsi

<sup>10</sup> Anche il verbo *zmm* «progettare», che è una radice molto caratterizzata per parlare del progetto di Dio, è utilizzato sia in Gb 42,2, sia in questo versetto.

<sup>11</sup> Cf il commento di Clamer (p.226): “Questo «nome», che essi vogliono darsi per sempre grazie alle loro costruzioni, non può appartenere che a Dio, il Dio eterno, dal nome eterno. Dio difende le sue prerogative contro le pretese della sua creatura che, senza minacciare Dio stesso, ...attenterebbe – con la sua ambizione ispirata da smisurato orgoglio – a ciò che appartiene in proprio a Dio, alla sua dominazione sovrana”.

ai doni, ma attraverso di essi raggiungere il Donatore. Fermamente radicati nella loro fede nella bontà del Padre, non si preoccuperanno più dei beni di questo mondo, convinti che non ne saranno mai privi; la loro unica preoccupazione sarà di condividerli con gli altri, insieme con la loro fede. È quel pensiero che significa la gioia di comunicare lo stile della Signoria di Dio sull'universo creato.

3) La testimonianza più efficace per i discepoli di Gesù è di abbandonare i loro beni: così dimostrano che non ripongono in essi la loro fiducia e che attendono la loro sussistenza solo da Dio. Ancora di più, volendo essere figli del Padre di ogni dono, lo imiteranno condividendo anch'essi ciò che è stato dato loro: i loro beni in opere di misericordia, la loro fede in opera di testimonianza. Il loro tesoro è il loro dono, il dono che viene fatto loro ogni giorno del pane quotidiano, il dono che essi stessi fanno di ciò che hanno e di ciò che sono.

#### PER LA NOSTRA VITA

I. A volte siamo così distratti e sconvolti da ciò che capita, che poi faticiamo a ritrovare noi stessi. Eppure si deve. Non si può affondare, per una sorta di senso di colpa, in ciò che ci circonda. È in te che le cose devono venir in chiaro, non sei tu che devi perderti nelle cose. (p. 57)

... Mio Dio prendimi per mano... non farò troppa resistenza. Non mi sottrarrò a nessuna delle cose che mi verranno addosso in questa vita, cercherò di accettare tutto e nel modo migliore. Ma concedimi di tanto in tanto un breve momento di pace. Non penserò più, nella mia ingenuità, che un simile momento debba durare in eterno, saprò anche accettare l'irrequietezza e la lotta. Il calore e la sicurezza mi piacciono, ma non mi ribellerò se mi toccherà stare al freddo, purché tu mi tenga per mano. Andrò dappertutto allora, e cercherò di non aver paura. E dovunque mi troverò, io cercherò d'irraggiare un po' di quell'amore, di quel vero amore per gli uomini che mi porto dentro. Ma non devo neppure vantarmi di questo "amore". Non so se lo possiedo... A volte credo di desiderare l'isolamento di un chiostro. Ma dovrò realizzarmi tra gli uomini, e in questo mondo. E lo farò, malgrado la stanchezza e il senso di ribellione che ogni tanto mi prendono...

... Studierò e cercherò di capire, ma credo che dovrò pur lasciarmi confondere da quel che mi capita e che apparentemente mi svia: mi lascerò sempre confondere, per arrivare forse a una sempre maggiore sicurezza... È come se ogni giorno io sia scaraventata in un gran crogiuolo e ogni giorno io riesca a uscirne. (pp. 74-75)

Le minacce e il terrore crescono di giorno in giorno. M'innalzo intorno la preghiera come un muro oscuro che offra riparo, mi ritiro nella preghiera come nella cella di un convento, ne esco fuori più "raccolta", concentrata e forte. Questo ritirarmi nella chiusa cella della preghiera diventa per me una realtà sempre più grande e anche un fatto sempre più oggettivo. La concentrazione interna costruisce alti muri fra cui ritrovo me stessa e la mia unità, lontana da tutte le distrazioni. E potrei immaginarmi un tempo in cui starò inginocchiata per giorni e giorni – sin quando non sentirò di avere intorno questi muri, che m'impedirono di sfasciarmi, perdermi e rovinarmi. (p. 111)

Non sono mai le circostanze esteriori, è sempre il sentimento interiore – depressione, insicurezza, o altro – che dà a queste circostanze un'apparenza triste o minacciosa.

E non farti prendere da un'atmosfera, da un momento, per di più d'indolenza, ma tieni presente le grandi linee e le grandi direzioni. Una persona deve essere semplice anche nella sua tristezza, altrimenti la sua è soltanto isteria. (p. 121)

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

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

...Se solo si potesse far capire alla gente che si può 'lavorare' alla propria pace interiore, e continuare a essere produttivi e fiduciosi dentro di noi malgrado le paure e le voci che circolano...Da ieri sera ho potuto di nuovo sperimentare su me stessa quanto la gente soffra, è un bene doverselo ricordare e dover reagire ogni volta. E poi, continuare indisturbati a percorrere i vasti e sgombri paesaggi del proprio cuore... (pp. 221s).<sup>12</sup>

2. Avanzare con la necessità, con la nostra sapienza e le nostre ragionevolezza; sognare che la via del discepolato non conosca prova, significa rinunciare a fidarsi di Dio, confinandolo alla nostra misura.

Il nostro deserto si è fatto impalpabile, le nostre grida sono state consolte da parole seducenti, ingannevoli. Tutto ci scivola addosso: il dolore e l'amore, l'amarezza e le piccole gioie, le domande.

Dio? È la nostra stessa assenza alle cose autentiche, il nostro rifiuto della storia a farne l'*Assente*, la delusione di sentirci abbandonati nella prova.

Il suo agire nella nostra vita non dà torpore, inedia. Egli sta nella mischia con la nostra umanità, al fianco nostro; e nostra misura è la nuda fede a questa presenza. Pure se l'individualismo ha fiaccato la fiducia in Lui, l'azione divina non è astrazione o estraniamento dalla storia: si confonde con il lamento e la confessione di fede e con ogni fatica di cammino.

La fedeltà al disegno di Dio insegna a non inseguire segni straordinari. Il rischio per il discepolo, nella geografia della Parola, è di non riconoscerlo nel suo agire nell'ordinarietà. Riconoscerlo e confessarlo dentro la "terra umana" è solo della fede.

L'affidamento alla sua paternità può divenire fragile quando tocca il confine delle smentite.

La pagina evangelica ci dona il Padre come colui che nutre tutti. Di tutti ha cura. A maggior ragione delle nostre vite. Ma ferisce i nostri giorni, così provati per molti fratelli. Ferisce e interpreta...

L'affidamento alla sua provvidenza ci chiede di essere "puramente umani", sapendo che la nostra vita è sì nelle necessità ma anche le oltrepassa. Inchiodandoci alla solidarietà, perché il necessario per la vita, il pane e il nutrimento che Dio offre a ogni creatura, non sia in poche mani, non sia per pochi. La provvidenza non è la magia per sottrarsi alla cura dell'"umano".

<sup>12</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2002 [passim].

Ci chiede Gesù una vita liberata dall'ansia, dall'inquietudine, dalla paura. Molto logoramento e sguardo angusto proviene dalla nebbia delle preoccupazioni. Legittime, affermiamo. Fermarsi, indugiare, fidarsi... Innalzare lo sguardo alla ricerca del Regno, ed essere laboriosi e donanti con i fratelli non sono in contrasto. Anzi, uno ha bisogno dell'altro. Per poter confessare: «*Il Padre sa di che cosa abbiamo bisogno*».<sup>13</sup>

3. Dobbiamo cercare Iddio anche per un altro motivo: perché oggi gli uomini tendono a non cercarlo più. Tutto si cerca; ma non Dio. Anzi si nota quasi il proposito di escluderlo, di cancellare il suo nome e la sua memoria da ogni manifestazione della vita, dal pensiero, dalla scienza, dall'attività, dalla società; tutto dev'essere laicizzato, non solo per assegnare al sapere e all'azione dell'uomo il campo loro proprio, governato da loro specifici principii, ma per rivendicare all'uomo un'autonomia assoluta, una sufficienza paga dei soli limiti umani, e fiera d'una libertà resa cieca d'ogni principio obbligante, orientatore. Tutto si cerca, ma non Dio, Dio è morto, si dice; non ce ne occupiamo più! Ma Dio non è morto; è perduto; perduto per tanti uomini del nostro tempo. Non varrebbe la pena di cercarlo?

Tutto si cerca: le cose nuove e le cose vecchie; le cose difficili e le cose inutili; le cose buone e quelle cattive, tutto. La ricerca, si può dire, definisce la vita moderna. Perché non cercare Dio? Non è Egli un «Valore», che merita la nostra ricerca? Non è forse una Realtà, che esige una conoscenza migliore di quella puramente nominale di uso corrente? migliore di quella superstiziosa e fantastica di certe forme religiose, che appunto dobbiamo o respingere perché false, o purificare perché imperfette? migliore di quella che pensa d'essere già abbastanza informata, e dimentica che Dio è ineffabile, che Dio è mistero? e che conoscere Dio è per noi ragione di vita, di vita eterna? (Cf Gv 17,3) Non è forse Dio un «problema», se piace chiamarlo così, che c'interessa da vicino? il nostro pensiero? la nostra coscienza? il nostro destino? E se fosse inevitabile, un giorno, un nostro personale incontro con Lui? Ancora: e se Egli fosse nascosto, per un interessantissimo gioco a noi decisivo, proprio perché noi lo abbiamo a cercare? (Cf Is 45,19) Anzi, sentite: se fosse Lui, Dio, Dio stesso, in cerca di noi? non è questo il misterioso e sovrano disegno della storia della nostra salvezza? *quaerens me sedisti lassus* (Cf *Dei Verbum*, 2).<sup>14</sup>

4. Nel nostro tempo si è in cerca delle cose divine, si procede a tentoni e ci si interroga impauriti su di esse. Sul nostro tempo è scesa quella grande solitudine che è presente soltanto dove domina l'abbandono di Dio. In mezzo alle nostre grandi città, nell'enorme, furibondo andirivieni d'infinite masse di uomini ha fatto irruzione la grande tribolazione della solitudine e della mancanza di radici. Cresce però la nostalgia del ritorno di un tempo in cui Dio abita tra gli uomini, dove Dio si lascia trovare. Una sete di contatto divino è scesa sugli uomini, una sete bruciante che vuole essere acquieta. [...] In mezzo a questo furibondo andirivieni e a queste offerte mercantili di nuovi mezzi e nuove vie, sta l'unica parola di Gesù Cristo: ecco io sono con voi. Non avete affatto bisogno così tanto di cercare, di domandare, di evocare spiriti misteriosi, io *sono* qui.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>14</sup> PAOLO VI, *Udienza* (mercoledì 26 agosto 1970).

<sup>15</sup> D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 186.