

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

PRIMA DI QUARESIMA

DOMENICA ALL'INIZIO DI QUARESIMA

Il duplice carattere della Quaresima – il quale, soprattutto mediante il ricordo o la preparazione al battesimo e mediante la penitenza, invita i fedeli all'ascolto più frequente della parola di Dio e alla preghiera e li dispone così a celebrare il mistero pasquale – sia posto in maggior evidenza tanto nella liturgia quanto nella catechesi liturgica.

Perciò:

a) si utilizzino più abbondantemente gli elementi battesimali propri della liturgia quaresimale e, se opportuno, se ne riprendano anche altri dall'antica tradizione;

b) lo stesso si dica degli elementi penitenziali. Quanto alla catechesi poi, si inculchi nell'animo dei fedeli, insieme con le conseguenze sociali del peccato, quell'aspetto particolare della penitenza che detesta il peccato come offesa di Dio. Né si dimentichi il ruolo della Chiesa nell'azione penitenziale e si solleciti la preghiera per i peccatori.

La penitenza quaresimale non sia soltanto interna e individuale, ma anche esterna e sociale. E la pratica penitenziale sia incoraggiata e raccomandata dalle autorità, [...] secondo le possibilità del nostro tempo e delle diverse regioni, nonché secondo le condizioni dei fedeli. Sia però religiosamente conservato il digiuno pasquale, da celebrarsi dappertutto il venerdì della passione e morte del Signore, e da protrarsi, se possibile, anche al sabato santo, in modo da giungere con cuore elevato e liberato alla gioia della domenica di risurrezione.¹

LETTURA: Gl 2,12b-18

Il libro di Gioele, posto fra Osea e Amos, ha sempre creato molti problemi sia a riguardo della sua composizione, sia a riguardo dell'epoca in cui collocare il profeta. Già è sorprendente il fatto che – a differenza degli altri libri profetici – la redazione abbia rinunciato a dare delle coordinate storiche precise. Il versetto redazionale si limita a ricordare il nome e il patronimico, senza altre precisazioni:

¹ La Parola di יְהוָה che avvenne per יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-פְּרוּחַ.

Tale brachilogia sorprende ed esige una spiegazione. Il modo più convincente di spiegarla è considerarla l'indizio che Gioele² coincida con il redattore stesso: il libro di Gioele sarebbe il risultato redazionale finalizzato a intrecciare in una sintesi teologica plausibile il messaggio

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla Sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium*, nn. 109-110.

² Il significato stesso del nome è una confessione di fede: «יְהוָה è Dio!».

antitetico di Osea e di Amos, giustificando così come due profeti tra loro contemporanei possano dare due interpretazioni diametralmente opposte del modo di agire dell'unico ^{ADONAI}.³

Sino alla fine del XIX secolo il libro di Gioele fu inteso come un annuncio del futuro unitario. La situazione mutò quando ci si rese conto che Gl 1 si riferisce a una sventura già subita (forme verbali al passato) e inoltre si intese Gl 2 come concrezione della piaga delle cavallette già menzionata in Gl 1 come simbolo dei popoli nemici. Questa nuova prospettiva, che qualificava Gl 1-2 come 'storico' e Gl 3-4 come 'escatologico', e ipotizzava per le due parti una comprensione della realtà molto diversa, portò a ipotizzare due autori diversi. Per alcuni esegeti questa duplice origine sembrò trovare conferma anche nell'osservazione che Gl 3-4 riprende, più marcatamente di Gl 1-2, altri libri profetici citandoli o ispirandosi a essi (soprattutto la teologia del giorno di ^{ADONAI}). Tale tesi critico-letteraria ha trovato una modifica, allorché si interpretarono i riferimenti presenti in Gl 1-2 al 'giorno di ^{ADONAI}' anch'essi come rielaborazione escatologica, sopraggiunta al momento dell'aggiunta di Gl 3-4.

Di contro, la ripresa piuttosto ampia – fatta tramite citazioni, variazioni, allusioni, richiami contestuali e più genericamente tramite *riletture* – di altri libri profetici fa capire chiaramente che il libro di Gioele è nato come *profezia letteraria* e come interpretazione profetica dei libri profetici precedenti in prospettiva escatologica. Dati i molti riferimenti al libro di Osea, che lo precede, e al libro di Amos, che lo segue, nonché ad altri dei Dodici profeti, è verosimile che Gioele sia stato scritto proprio per il posto che esso occupa attualmente all'interno del libro dei Dodici profeti.

Sotto il profilo tematico il libro di Gioele attualizza soprattutto la teologia del 'giorno di ^{ADONAI}' di Is 13 e 34; Ez 30 e 38; Ger 4-6; Am 5,18-20; Abd 15a.16-18; Sof 1,14-18; Mi 3, con l'integrazione della polisemia (molteplicità di significati) della metafora delle cavallette in Na 3,15-17; Ab 1,5-11 (cf in particolare Ab 1,9) per la descrizione dell'invasione nemica e delle sue conseguenze mortali. Accanto a ciò il libro, richiamando le piaghe dell'esodo (Es 10: cavallette, tenebra) e il libro di Abdia, costruisce una tipologia dell'Egitto e di Edom, che da un lato rappresenta la sventura attuale e futura come piaga dell'Egitto e come minaccia da Edom ancor più accentuate, e dall'altro, nel caso si realizzi la conversione, promette un nuovo esodo escatologico, di liberazione dall'assalto dei popoli stranieri, nonché la distruzione di ogni materiale bellico (cf Gl 4,10 come riformulazione *ironica* di Mi 4,3). Nel complesso il libro costituisce un'attualizzazione profetica della teologia di Sion quale è sviluppata dai profeti e nei salmi (cf il riepilogo di Gl 4,18-21).

La *struttura d'insieme* del libro di Gioele potrebbe essere sintetizzata così:

1,1	Titolo del libro	
1,2-4	Esordio	
1,5-20	Invito profetico al lamento nonché esecuzione del lamento a causa dell'assalto delle cavallette e della siccità	Elemento conclusivo: preghiera di 1,19-20
2,1-17	Invito profetico al lamento e alla conversione nonché esecuzione del lamento a causa dei popoli nemici che irrompono su Gerusalemme	
2,18-19aa	Esordio	Elemento conclusivo: preghiera di 2,17

³ Si veda E. ZENGER (a cura di), *Introduzione all'Antico Testamento*, Traduzione dalla 5^a edizione tedesca di E. GATTI - G. FRANCESCONI, Edizione italiana a cura di F. DALLA VECCHIA (Grandi Opere), Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 800-807. Questo paragrafo è una rielaborazione di tale studio.

2,19a β -27	Discorso di Dio in risposta al lamento: annuncio della pioggia e di raccolti abbondanti; invito al giubilo	Elemento conclusivo: formula di conoscenza in 2,27
3,1-4,17	Discorso di Dio in risposta al lamento: annuncio della clemenza per Gerusalemme e annientamento dei popoli nemici	Elemento conclusivo: formula di conoscenza in 4,17
4,18-21	Riepilogo dei due discorsi divini	

In questa ipotesi, il v. 18 sarebbe l'esordio della seconda parte del libro ed è la soluzione che io preferisco. In tal caso, la traduzione però dovrebbe essere:

¹⁸ In seguito, $\overline{\text{ADONAI}}$ si mostrò geloso della sua terra
e ha avuto compassione del suo popolo!

Tale suddivisione rimane discutibile.

Se però s'interpreta il v. 18 come conclusione della prima parte (cf la scelta della pericope liturgica), bisognerebbe tradurre i due verbi con soggetto $\overline{\text{ADONAI}}$ con sfumatura iussiva (cf la traduzione da me proposta nel riquadro). Ciò che non si può fare, a meno di oscurare la dinamica dell'oracolo, è di unire il v. 18 al v. 17 e di tradurlo con i verbi al presente (come fa la nuova versione CEI).

Quanto alla datazione, proprio per il carattere di "riscrittura" dei testi profetici precedenti – in particolare di Osea e Amos – si potrebbe datare il libro di Gioele al momento della redazione del libro dei XII profeti, ovvero non dopo il IV secolo a.C. Per una datazione del libro nella prima metà del IV secolo a.C. ci sarebbero tante possibili motivazioni.

La caratteristica del messaggio di Gioele è di sottrarre il tema del 'giorno di $\overline{\text{ADONAI}}$ ' a una prospettiva esclusivamente escatologica e di farlo irrompere nell'esperienza dell'oggi, con un duplice esito possibile: distruzione o salvezza, a seconda della decisione di Israele. La dialettica di catastrofe e salvezza riprende e sistematizza il messaggio di Osea e di Amos, i due profeti dell'VIII secolo tra i quali è stato collocato il libro di Gioele.

Questa dialettica deve muovere Israele (anche l'Israele di sempre, ovvero noi che iniziamo la nostra Quaresima!) alla «contrizione del cuore» (Gl 2,13) nel rapporto con $\overline{\text{ADONAI}}$, che si esprime in un profondo atteggiamento di bontà e di umiltà misericordiosa ('pentimento', 'compassione'), come enuncia la combinazione delle citazioni di Es 34,6 ed Es 32,12.14 (cf Gn 4,2).

Il 'forse' della salvezza formulato in Gl 2,14 (e che riprende Am 5,15; cf anche Gn 3,9; Sof 2,3) lascia ad $\overline{\text{ADONAI}}$ la libertà assoluta di salvare per mera bontà.

[^{12a} Ma anche ora – oracolo di $\overline{\text{ADONAI}}$ –,]

^{12b} ritornate a me con tutto il cuore,
con digiuno, pianto e costernazione.

¹³ Laceratevi il cuore e non le vesti,
e ritornate ad $\overline{\text{ADONAI}}$, vostro Dio,
perché egli è clemente e misericordioso,
lento all'ira e grande nell'amore,
e si pente del male.

¹⁴ Forse egli ritratterà e si pentirà,
così da lasciare dietro a sé una benedizione:

un'offerta e una libagione per il vostro Dio יְהוָה.

¹⁵ Suonate il corno in Sion,
proclamate un santo digiuno,
convocate una riunione sacra,
¹⁶ radunate il popolo,
indite un'assemblea solenne,
convocate i vecchi,
riunite i fanciulli e persino i poppanti,
esca lo sposo dalla sua camera
e la sposa dal suo talamo.

¹⁷ Tra il vestibolo e l'altare piangano
i sacerdoti, ministri di יְהוָה, e dicano:
«יְהוָה, abbi pietà del tuo popolo
e non esporre la tua eredità al ludibrio
e all'essere dominati dalle genti.
Perché si dovrebbe dire fra i popoli:
“Dov'è il loro Dio?”».

¹⁸ יְהוָה si mostri geloso della sua terra
ed abbia compassione del suo popolo!

Il v. 12 si apre con un avverbio avversativo che sottolinea il forte contrasto con quanto precede (*wəgam-attâ*: cf Gb 16,19). Siamo al terzo momento della pericope di Gl 2,1-17 (e 18),⁴ in cui vi è un pressante invito alla conversione *nonostante tutto* (vv. 12-17), dopo l'invasione (vv. 1-10) e l'identificazione del nemico (v. 11). Da notare che nell'invito alla conversione sono riprese quelle categorie di persone già menzionate nel primo capitolo: nel v. 16, il popolo (1,14), l'assemblea (1,14), gli anziani (1,2. 14), i figli (1,3), lo sposo e la sposa (1,8); nel v. 17, i sacerdoti (1,9. 13).

Il movimento dei vv. 12-18 potrebbe essere così strutturato:

- a) invito alla conversione con motivazione (vv. 12-13)
- b) il “forse” della ritrattazione di Dio (v. 14)
- a') proclamazione del santo digiuno (vv. 15-16)
- b') la preghiera dei sacerdoti (v. 17)
- a'') conclusione o esordio? (v. 18)

vv. 12-13: *Nonostante* una catastrofe sia già avvenuta, vi è ancora un margine di conversione: certamente per Israele vi è la possibilità di una *šûbâ* «ritorno, conversione», ma anche per יְהוָה vi è la possibilità di una ritrattazione (sempre il verbo *šûb*) o di un pentimento (verbo *niham*). L'aver cambiato la prima riga del v. 12 nella versione liturgica *astrae* la pagina da questo suo contesto avversativo: tutto sembra ormai ineluttabile e invece vi sono ancora aperte tante possibilità, non fondate su un vago desiderio, ma pronunciate da יְהוָה stesso nel suo oracolo (*nə'ûm יְהוָה*).⁵

⁴ Del v. 18 abbiamo già detto sopra.

⁵ La formula oracolare appare solo qui nel libro di Gioele, il che sta a dire la particolare importanza che la pericope ha per la redazione.

Il riferimento ad $\overline{\text{ADONAI}}$ in prima persona (v. 12) e il passaggio repentino alla terza persona (v. 13) nella letteratura profetica sottolinea l'identificazione del mandante e dell'inviato, secondo il principio ricordato anche nel Nuovo Testamento («un servo non è più grande del suo padrone, né un inviato è più grande di chi lo ha mandato»: Gv 13,16) e nella letteratura rabbinica (*haššālū^ah k^ešōlē^ah 'ōtō* «il mandato è come colui che lo manda»).

L'invito di «ritornare ad $\overline{\text{ADONAI}}$ » (*šūb 'ad*) è presente sia in Osea (14,2) sia in Amos (4,6-11 in forma negativa). La sintesi di questo pensiero profetico si trova anche in Deuteronomio (Dt 4,30; 30,2 con la specificazione che troviamo anche nel nostro passo: «se ritornerai ad $\overline{\text{ADONAI}}$, tuo Dio, e ascolterai la sua voce, tu e i tuoi figli, con tutto il cuore e con tutta l'anima»).

L'ultima parte del v. 12 sembra essere un formulario fisso dell'ambito cultuale: *ū-b^ešôm ubib^ekî ūb^emispēd* «con digiuno, pianto e costernazione» (cf Est 4,3 in cui si parla anche di *'ēbel gādōl* «grande afflizione» e di *šaq wā'ēper* «sacco e cenere»; si veda anche Zc 7,5). Anche Est 4,3 parla del segno di lutto di «strapparsi le vesti»; Gioele riprende il verbo applicandolo come metafora al «cuore», quale segno del centro decisionale della vita di una persona (cf Dt 10,16; 30,6 e Ger 4,4 con una trasgressione metaforica simile, per la «circoncisione del cuore»; si ricordino i passi sulla «nuova alleanza» di Ger 31,33; Ez 36,26 e Zc 7,12).

I vv. 13ss continuano con una serie di imperativi iniziata con *šūbū* «ritornate» del v. 12b: *w^eqir'ū, w^ešūbū* (v. 13); *tiq'ū, qadd^ešū, qir'ū* (v. 15); *'ispū, qadd^ešū, qibšū, 'ispū* (v. 16). Abbiamo contato dieci imperativi: un nuovo “decalogo” che ci porta al cuore dell'adempimento della nuova alleanza. Il complemento in negativo *w^eal-big^edēkem* «e non i vostri abiti» (v. 13a) con la sua “negazione dialettica” fa venire alla mente parole simili di Osea, Amos, Isaia, Geremia e Michea: il vero digiuno cui pensa Gioele è descritto nei particolari da Is 58,6-14.

L'unica ma fondamentale motivazione addotta è la ripresa dei quattro attributi della “carta d'identità” del Dio dell'esodo:⁶ *ḥannûn* «clemente», *w^erāḥûm* «misericordioso», *'erek 'appajîm* «lento all'ira (lett.: lungo di naso)» e *w^erab-ḥesed* «grande nell'amore» (stranamente qui è rotto il sintagma ben consolidato: *ḥesed we'emet*).⁷ A questi quattro attributi si aggiunge un quinto elemento: *w^eniḥam 'al-hārā'â* «e si pente del male [scil. minacciato]». Il commentario migliore sta nelle pagine profetiche che parlano dell'amore appassionato di $\overline{\text{ADONAI}}$ per il suo popolo Israele: Os 1-2; 11-14; Ger 2-3; 30-31; Deut 10-11; Ez 16; 20; 23; 34; Is 54; 62...

La sorprendente somiglianza con Giona 4,2 ha portato qualche commentatore a vedere una dipendenza letteraria dell'uno o dell'altro libro, dipendenza che sarebbe confermata dal parallelo di Gl 2,14a con Giona 3,9a. Ma la somiglianza si può spiegare anche in altro modo, ad esempio con il fatto che entrambi i testi appartengono alla mano ultima che ha raccolto e scritto il libro dei XII profeti. È invece più importante scorgere dietro questo testo la cristallizzazione di uno dei temi più dibattuti nella storia dello jahwismo, ovvero il rapporto tra la misericordia e la giustizia di Dio (cf soprattutto Ez 18,25. 29 e 33,17. 20; Dt 7,9-10). Il punto di incandescenza del problema è Nah 1,2-3a, ove – in dialettica con il testo di Es 34,5-6 – la condanna di Dio sembra essere senza alcun appello di misericordia:

² $\overline{\text{ADONAI}}$ è un dio geloso e vendicatore,
vindicatore è $\overline{\text{ADONAI}}$, pieno di collera.

$\overline{\text{ADONAI}}$ si vendica degli avversari
e serba rancore verso i nemici.

³ $\overline{\text{ADONAI}}$ è lento all'ira, ma grande nella potenza

⁶ Così A. Gelin ha definito Es 34,6-7.

⁷ L'uso di questo formulario, desunto da Es 34, si ritrova in almeno altri otto passi: Nm 14,18; Sal 103,8; 145,8; Nah 1,3; Giona 4,2; Neh 9,17. 31.

e nulla lascia impunito.

v. 14: «Forse...». Anche Giona 3,9a (*mî-jôdē^{ac} jāšûb w^eniham hā'ēlōhîm*) ha la medesima espressione, eccettuata l'esplicitazione dell'appellativo *hā'ēlōhîm*.⁸ In Giona si tratta del decreto del re di Ninive, espressione di un'ultima speranza in un gesto di pentimento che possa cambiare la sorte decretata da Dio e proclamata dal profeta Giona. Il senso della frase rimanda a quel potente *'ûlaj* «forse» di Am 5,15b (e 2 Re 19,4): ogni pretesa di avere un qualche potere su Dio si frantuma, perché egli agisce in piena libertà (cf Sof 2,3; Lam 3,29; Es 32,30).

All'invito al popolo di «convertirsi» fa eco la «conversione» di *ADONAI*, espressa dai due verbi *šûb* «ritornare» e *niham* «pentirsi», che richiamano la preghiera di Mosè: *šûb mēhārôn 'appèkâ w^ehinnāhēm 'al-hārā'â l'^cammekâ* «Desisti dall'ardore della tua ira e ritratta il male per il tuo popolo» (Es 32,12). Era proprio quanto annunciato nella motivazione per un sincero ritorno ad *ADONAI* (cf v. 13b).

Il terzo verbo *w^ehiš'îr* «così da lasciare» è in forma consecutiva (*w^ejîqtol*) e sta a significare che nessun esito è meccanicisticamente predeterminato nel rapporto con *ADONAI*. Si rimane stupiti che il medesimo avverbio usato in Gl 2,3 per indicare ciò che rimane dopo l'invasione delle cavallette (*w^eahārājw*) sia ora usato per indicare la *b^erākâ* «benedizione» che rimane dopo il perdono di *ADONAI*. Ciò permetterà un culto autentico che trasformerà tutta la vita in un'offerta gradita al Signore: *minhâ wānasek*, una sineddoche vuole esprimere la totalità della liturgia templare «per il vostro Dio *ADONAI*».

vv. 15-16: Vi è un ricominciamento con l'invito al vero digiuno, com'è ben segnalato dalla *p^etūhâ* (Ξ) «apertura» del Testo Massoretico. Il parallelo con i vv. 12-13 è evidente: mentre prima vi è stato l'invito a «ritornare ad *ADONAI*» ora, dopo il perdono accordato, vi è la possibilità effettiva di indire un santo digiuno a Dio gradito, che deve toccare tutte le categorie di persone: popolo, assemblea liturgica, anziani e bimbi, persino i poppanti, sposo e sposa, sacerdoti... Persino la “licenza militare” di Dt 20,7 e 24,5 per coloro che si sono appena sposati non è valida per questo invito che raccoglie davvero tutti per creare in essi una *purità del cuore*. Infatti, l'imperativo attorno al quale si costruisce l'intera liturgia di digiuno è *qidd^ešû qāhāl* «consacrate, dichiarate mia l'assemblea», ovvero rendete tutto il popolo un'offerta pura e gradita ad *ADONAI*. A parte il mancato coinvolgimento degli animali, l'invito di Gioele richiama il digiuno indetto dal re di Ninive in Giona 3,6-10.

v. 17: Il luogo scelto per la preghiera dei sacerdoti è emblematico: è lo spazio che separava l'altare delle offerte dal tempio vero e proprio, luogo vietato a chi non era sacerdote. Meglio intendere i due verbi in senso iussivo («piangano» e «dicano»), per significare meglio che è il profeta a suggerire le parole proprio a loro, *m^ešār^etê ADONAI* «ministri di *ADONAI*» (cf Gl 1,9. 13).

La breve preghiera si articola in tre richieste più una domanda:

a) *hūsâ ADONAI 'al-^cammekâ* «*ADONAI*», abbi pietà del tuo popolo»: il verbo *hūs* «aver pietà» si ritrova anche nella conclusione di Giona 4,10-11:

¹⁰ Ma *ADONAI* gli rispose:

– Tu hai pietà (*hastâ*) per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita!¹¹ E io non dovrei avere pietà (*lō' 'ahus*) di Ninive, quella grande città, nella quale vi sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?

O anche in Neh 13,22:

⁸ Il modismo *mî-jôdē^{ac}* è usato anche da 2 Sam 12,22; Gl 2,14; Giona 3,9; Sal 90,11; Qoh 2,19; 3,21; 8,1; Est 4,14.

«Anche per questo ricordati di me, mio Dio, e abbi pietà di me (*hūsā ‘ālaḵ*) secondo il tuo grande amore!».

L'uso di questo verbo deriva dalla precedente tradizione profetica (Is 13,18; Ger 13,14; 21,7; Ez 16,5; 24,14;) e dal Deuteronomio (con soggetto *‘ajin* «occhio»: Dt 7,16; 13,9 [8]; 19,13. 21; 25,12).

- b) *w^oal-tittēn nahālāt kā l^eherpā* «non esporre la tua eredità al ludibrio»: le tre frasi seguenti esprimono in parallelo la “teologia della bestemmia”, che potrebbe essere definita il disprezzo e l’insulto proveniente dalle genti nel vedere la condizione in cui Israele viene a trovarsi per il proprio peccato. ^{ADONAI} è coinvolto nell’esito della sua *nahālā* «eredità», a partire dall’antico canto di Dt 32,9: «porzione di ^{ADONAI} è il suo popolo, Giacobbe è la parte della sua eredità». Si ricordi anche la definizione di Israele come *s^egullā* «gioiello» di ^{ADONAI} (Es 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sal 135,4; Mal 3,17).
- c) *lim^esol-bām gōjim* «e all’essere dominati dalle genti»: non si tratta direttamente di scherno o di favola (*māšāl*: cf la versione della CEI «e alla derisione delle genti»). È il disprezzo e la derisione che deriva a Israele – e quindi al suo Dio – dell’essere dominati da gente straniera (cf anche di seguito Gl 2,19 e 27).
- d) *lāmmā jō^mrū bā^cammīm ‘ajjēh ‘ēlōhēm* «Perché si dovrebbe dire fra i popoli: “Dov’è il loro Dio?”»: ecco l’esplicitazione della “bestemmia” pronunciata dalle genti in riferimento alla condizione in cui si è venuto a trovare Israele.

Questo modo di ragionare si trova nella preghiera di Mosè in Es 32,12, ripreso da Dt 9,26-28: il fallimento di Israele poteva essere scambiato con incapacità di ^{ADONAI} di salvare il suo popolo dalla catastrofe.

Siamo veramente al giro di boa del libro di Gioele: come lo stupido di cui parla Sal 37(36),35-36 che fa considerazioni fuorvianti, così i vicini di Giuda non comprendono che quanto sta accadendo a Gerusalemme non è debolezza di ^{ADONAI}, ma espressione della veracità della sua parola pronunciata per mezzo dei profeti.

SALMO: SAL 50 (51)

Il «Miserere» è probabilmente uno dei salmi più amati e più conosciuti del Salterio. La sua bellezza formale è seconda soltanto alla sua profondità teologica. Il “regno del peccato” di cui chiedere grazia a Dio (vv. 3-11) è vinto dall’irruzione del perdono divino che istituisce il “regno della grazia” (vv. 12-21). Come nuova creazione, la nuova alleanza si realizza per mezzo del suo Spirito e permette all’atto culturale del sacrificio di essere pienamente gradito al Signore. (Il v. 20 va considerato per ragioni di vocabolario e di contesto una pia glossa di un orante, che ha avuto il consenso di tutta la tradizione gerosolimitana nell’essere accolta nonostante spezzi la perfezione cristallina della composizione).

Nel complesso di questo stupendo salmo penitenziale, vi è una *crux interpretum* al v. 8, la cui soluzione deve essere comunque cercata risolvendo anche il passo di Gb 38,36: «Chi ha posto in Thot sapienza? Chi ha dato a Mercurio conoscenza?». Anche nel passo di Giobbe vi sono due i vocaboli centrali in Sal 51,8 (*ṭḥwt, ḥkmh*): mentre il passo di Giobbe ricorda Thot in parallelo a Mercurio (*škwj*), il Sal 51,8 contrappone la sapienza di Thot – e in genere le scienze magiche – alla verità della vita umana e alla autentica sapienza, che per l’orante

significa riconoscersi peccatori con umiltà davanti a Dio.⁹ Non c'è magia o scienza occulta che possa stare al passo di questa *verità*.

✠ Rendimi puro, Signore, dal mio peccato.

³ Fammi grazia, o Dio, secondo il tuo amore,
secondo la tua grande tenerezza cancella le mie trasgressioni.

⁴ Lavami tutto dalla mia colpa,
dal mio peccato rendimi puro.

✠

⁵ Sì, io riconosco le mie trasgressioni,
il mio peccato mi sta sempre dinanzi.

⁶ Contro di te, contro te solo ho peccato,
ho fatto ciò che è male ai tuoi occhi.

✠

⁸ Ecco, la verità tu preferisci agli idoli [*lett.: a Thot*]
e più della scienza occulta insegnami la sapienza.

¹¹ Volgi via il tuo sguardo dai miei peccati
e cancella tutte le mie colpe.

✠

EPISTOLA: I Cor 9,24-27

I quattro brevi versetti tratti dalla Prima Lettera ai Corinzi, in sé molto compatti, insistono sul paragone che Paolo istituisce tra la vita cristiana e la preparazione di una gara atletica nello stadio. Tuttavia non vanno staccati dal loro contesto originario, perché fanno coesione con esso, tanto è vero che la finale del v. 23 è ripresa dal v. 27, che infatti chiude il paragone sin lì sviluppato, in una logica pienamente paolina (cf l'eccedenza del paragone, in quanto Paolo sottolinea *a fortiori* che nelle gare allo stadio uno solo vince, mentre nella gara della vita tutti

⁹ Per chi fosse interessato ad approfondire la questione, rimando al mio studio: *Per una discussione su Sal 51,8*, «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 568-608. I due versetti sono molto discussi e riassumo le cinque ipotesi fondamentali: 1) *ṭḥwt* e *škwj* sarebbero rispettivamente « reni » e « cuore » e quindi i due testi si riferiscono all'interiorità dell'uomo, come dimostra Sal 51,8. In questa linea stanno i grammatici giudei medievali (Raši, Ibn Ezra), con il Tg e la Vulgata; 2) derivata dalla prima ipotesi – dal concreto all'astratto – i due termini si riferirebbero a « misteri » o « cose segrete »; 3) *ṭḥwt* e *škwj* indicherebbero fenomeni atmosferici, e in particolare le « nubi »; 4) *ṭḥwt* e *škwj* sarebbero l'« ibis » e il « gallo », due animali legati a divinità e « annunziatori » di acqua: l'ibis legato a Thot, annunziatore delle piene del Nilo, e il gallo legato a Aḥura Mazdā, annunziatore delle piogge. È la tradizione giudaica ad offrire la seconda identificazione: Tg, *j.Ber* 63a, b. *RHSh* 26a e le *birkôt haššahar*. L'identificazione di *ṭḥwt* con l'ibis, l'uccello di Thot, è invece moderna e molto problematica. Essa si basa su una contestata interpretazione del geroglifico di Thot; 5) infine, vedere in *ṭḥwt* « Thot » e in *škwj* « Mercurio ». È l'interpretazione più convincente, almeno sulla base della documentazione attuale. *ṭḥwt* sarebbe la trascrizione ebraica dell'egiziano *ḏḥwtj*, che è il nome di Thot prevalso a partire dalla XVIII dinastia. Dal punto di vista etimologico, non dovrebbe però essere un aggettivo derivante da nome geografico, bensì un aggettivo derivante dalla radice egiziana *šḥw* « brillare, essere lucente » (semítico *√ḏḥw*), i.e. « brillante », come da *mšṭ* « giustizia » deriva l'aggettivo *mšṭj* « giusto ». La forma più antica dovrebbe essere stata **šahaut*, divenuta poi **ḏahutej* e, a partire dal XIII secolo a.C., *tehowt*. Da questa forma derivano la pronuncia fenicia *tahūt*, le trascrizioni neobabilonense e greco-alessandrina *Θωυθ*. L'espansione in Fenicia del culto di Thot e dei miti a lui collegati è attestata da Filone di Biblio, che ci ha tramandato una cosmogonia di un certo *Sanchunjaton* (XIII secolo a.C.), il cui nome è tipicamente semitico: nome divino (*sakkûn* « Mercurio / Thot ») + verbo (*ntn/jtn* « dare »). Mercurio (*škwj*) è il pianeta di Thot.

hanno la possibilità). Il comportamento di Paolo, che egli non ha scelto ma al quale è stato chiamato, è un esempio per i fratelli della sua comunità. In filigrana infatti sta già l'esortazione esplicitata in 1 Cor 11,1 μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ «fatevi miei imitatori, come/poiché io lo sono di Cristo». E l'argomento di fondo in 1 Cor 9,15-27 è che come Paolo ha rinunciato ai suoi diritti di farsi mantenere per la sua attività evangelizzatrice, non perché non ne avesse il diritto, ma perché l'annuncio evangelico potesse avere più limpido successo, così i Corinzi devono rinunciare al loro diritto di mangiare le carni macellate per gli idoli, per non recare scandalo ai fratelli e alle sorelle più fragili.

²⁴Non sapete che, nelle corse allo stadio, tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! ²⁵Però ogni atleta è disciplinato in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona che appassisce, noi invece una che dura per sempre. ²⁶Io dunque corro, ma non come chi è senza mèta; faccio pugilato, ma non come chi batte l'aria; ²⁷anzi tratto duramente il mio corpo e lo riduco in schiavitù, perché non succeda che, dopo avere predicato agli altri, io stesso venga squalificato!

Il paragone sportivo è ricorrente nelle lettere di Paolo (cf Gal 2,5; 5,7; Fil 2,16; Rm 9,16): la dignità della fatica autentica dello sport ha dato anche alla tradizione cristiana uno dei vocaboli più ricorrenti della vita spirituale, l'*ascesi* (dal greco ἄσκησις «esercizio») ovvero la "preparazione" per l'esercizio di una virtù. L'esercizio della vita cristiana è come una gara sportiva impegnata a raggiungere il record – diremmo noi oggi – di ogni specialità.

Vi sono tuttavia due sostanziali differenze tra la gara sportiva e la pratica della vita cristiana. Nella gara sportiva vince uno solo, mentre nella vita cristiana tutti sono chiamati a raggiungere la mèta. Inoltre, i credenti sono impegnati per un traguardo ben più importante: «essi lo fanno per ottenere una corona che appassisce, noi invece una che dura per sempre». Forse proprio quest'ultima ragione deve essere di esortazione per la vita spirituale di ciascuno: se almeno ciascun credente prendesse sul serio l'esercizio del vangelo quanto un atleta prende sul serio i suoi allenamenti per una gara che mira a una corona che appassisce...

L'«io» di cui parla l'apostolo è spesso una forma di *sineddoche* teologico-morale, a dire che un predicatore deve essere prima di tutto colui che vive il messaggio evangelico di cui è portatore:

Solo a prima vista questi versetti finali del capitolo sembrano disarmonici con il resto. Il rapporto del motivo ascetico con il tema del capitolo, cioè la libertà e disponibilità dell'apostolo, è il seguente: il vangelo non è solo lieto messaggio, ma anche norma di vita; ora se Paolo vuole qui definire se stesso in rapporto al vangelo, si capisce che sottolinei la propria dedizione alla sua predicazione e, nello stesso tempo, l'impegno personale di fedeltà alle sue richieste. L'apostolo di Cristo è anche esempio di vita evangelica. Egli annunzia ed esorta ma non senza offrirsi come modello da imitare.¹⁰

VANGELO: Mt 4,1-11

Partendo chiaramente da una fonte comune (Q?), ma con accentuata rielaborazione personale, Matteo e Luca (4,1-13) ampliano la scarna notizia offerta da Mc 1,12-13 a riguardo delle *tentazioni* di Gesù nel deserto, prima della sua manifestazione pubblica in Galilea con

¹⁰ *Le lettere di Paolo*, 1, a cura di G. BARBAGLIO (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1980, p. 411.

parole e segni. La differenza di sensibilità dei due evangelisti li conduce a scegliere un ordine diverso nella sequenza delle tre provocazioni, in quanto la sensibilità giudaica di Matteo porta a vedere come massima tentazione l'idolatria e la trasgressione del primo comandamento, mentre la teologia di Luca preferisce lasciare all'ultimo posto il richiamo più esplicito alla tentazione di Gesù in Croce (cf Lc 23,27-48).¹¹ Ecco i due testi a stretto confronto sinottico:

<i>Mt 4,1-11</i>	<i>Lc 4,1-13</i>
<p>¹ Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere messo alla prova dal diavolo.</p> <p>² Avendo digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe poi fame.</p> <p>³ Accostatosi, il tentatore gli disse: – Se tu sei figlio d’Iddio, di’ che queste pietre diventino pane.</p> <p>⁴ Ma egli in risposta disse: – Sta scritto: <i>«Non di solo pane vivrà l’uomo, ma di ogni parola uscita dalla bocca di Dio».</i></p> <p>⁵ Allora il diavolo lo porta nella Città Santa, lo pose sul punto più alto del tempio ⁶ e gli dice: – Se tu sei figlio d’Iddio, gettati giù. Sta scritto infatti: <i>«Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo</i> <i>ed essi ti porteranno sulle loro mani, così che non inciampi contro una pietra il tuo piede».</i></p> <p>⁷ Disse a lui Gesù: – Sta scritto anche: <i>«Non metterai alla prova il Signore, tuo Dio».</i></p> <p>⁸ Di nuovo il diavolo lo porta sopra un monte altissimo e gli mostra tutti i regni del mondo e la loro gloria ⁹ e gli disse: – Tutto questo ti darò se, prostrato, mi adorerai.</p> <p>¹⁰ Allora Gesù gli dice: – Vattene, Satana! Sta scritto infatti: <i>«Il Signore, tuo Dio, adorerai e a lui solo renderai culto».</i></p> <p>¹¹ Allora il diavolo lo lascia, ed ecco angeli gli si accostarono e lo servivano.</p>	<p>¹ Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontanò dal Giordano ed era guidato dallo Spirito nel deserto, ² per quaranta giorni, tentato dal diavolo. Non mangiò nulla in quei giorni, ma quando furono terminati, ebbe fame.</p> <p>³ Allora il diavolo gli disse: – Se tu sei Figlio di Dio, di’ a questa pietra che diventi pane.</p> <p>⁴ Gesù gli rispose: – Sta scritto: <i>«Non di solo pane vivrà l’uomo».</i></p> <p>⁹ Lo condusse a Gerusalemme, lo pose sul punto più alto del tempio e gli disse: – Se tu sei Figlio di Dio, gettati giù di qui; ¹⁰ sta scritto infatti: <i>«Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo affinché essi ti custodiscano»;</i> ¹¹ e anche: <i>«Essi ti porteranno sulle loro mani perché il tuo piede non inciampi in una pietra».</i></p> <p>¹² Gesù gli rispose: – È stato detto: <i>«Non metterai alla prova il Signore Dio tuo».</i></p> <p>[⁵ Il diavolo lo condusse in alto, gli mostrò in un istante tutti i regni della terra ⁶ e gli disse: – Ti darò tutto questo potere e la loro gloria, perché a me è stata data e io la do a chi voglio. ⁷ Perciò, se ti prostrerai in adorazione dinanzi a me, tutto sarà tuo.</p> <p>⁸ Gesù gli rispose: – Sta scritto: <i>«Il Signore, Dio tuo, adorerai: a lui solo renderai culto».</i>]</p> <p>¹³ Dopo aver esaurito ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui fino al momento fissato.</p>

¹¹ Rimando allo studio di uno dei più grandi maestri della *Redaktionsgeschichte*: J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (Studi Biblici 11), Paideia Editrice, Brescia 1970, 1985² (originale francese del 1968).

¹ Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere messo alla prova dal diavolo. ² Avendo digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe poi fame.

³ Accostatosi, il tentatore gli disse:

– Se tu sei figlio d’Iddio, di’ che queste pietre diventino pane.

⁴ Ma egli in risposta disse:

– Sta scritto:

*«Non di solo pane vivrà l’uomo,
ma di ogni parola uscita dalla bocca di Dio».*

⁵ Allora il diavolo lo porta nella Città Santa, lo pose sul punto più alto del tempio ⁶ e gli dice:

– Se tu sei figlio d’Iddio, gettati giù. Sta scritto infatti:

*«Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo
ed essi ti porteranno sulle loro mani,
così che non inciampi contro una pietra il tuo piede».*

⁷ Disse a lui Gesù:

– Sta scritto anche:

«Non metterai alla prova il Signore, tuo Dio».

⁸ Di nuovo il diavolo lo porta sopra un monte altissimo e gli mostra tutti i regni del mondo e la loro gloria ⁹ e gli disse:

– Tutto questo ti darò se, prostrato, mi adorerai.

¹⁰ Allora Gesù gli dice:

– Vattene, Satana! Sta scritto infatti:

*«Il Signore, tuo Dio, adorerai
e a lui solo renderai culto».*

¹¹ Allora il diavolo lo lascia, ed ecco angeli gli si accostarono e lo servivano.

La *struttura* dell’episodio è semplice, perché scandita dalle tre richieste del tentatore e dalle rispettive risposte di Gesù (vv. 3-4. 5-7. 8-10). Esse sono incluse tra una breve introduzione (vv. 1-2) e una ancora più sintetica conclusione, a modo di cornice dei tre dialoghi.

vv. 1-2: L’ambientazione *nel deserto* è fondamentale per comprendere quanto avviene in seguito. Gesù risponde al tentatore con tre “parole” tratte dal Deuteronomio e precisamente dal momento in cui il quinto libro della *Tôrâ* parla del cammino di Israele nel deserto (Dt 6-8). Lo ha sottolineato correttamente padre J. Dupont:

L’influenza di *Deut.* 6-8 non si limita alle citazioni esplicite. Possiamo dire che è là che dobbiamo cercare il tema fondamentale del racconto, la chiave che dà il significato all’episodio. Ma anche altri testi biblici hanno ugualmente dato il loro apporto; bisognerà precisare il posto che spetta loro. C’è innanzitutto la citazione del salmo 91 fatta dal demonio, come pure alcune allusioni o reminiscenze che non si possono trascurare. [...] Le quattro citazioni esplicite sono fatte sulla Bibbia greca. Nella forma in cui noi lo possediamo, il racconto ci giunge da parte di uomini che leggono la Bibbia in greco e non in ebraico.¹²

¹² DUPONT, *Le tentazioni*, pp. 12-13.

Anche i «quaranta giorni e quaranta notti» richiamano l'esperienza di Mosè chiamato da ^{ADONAI} sul monte per ricevere la *Tôrâ* (Es 24,18; 34,28; già ripresi anche da Elia in 1 Re 19,8). L'apparato simbolico dell'esodo è fortemente presente in questo racconto, facendo eco ad altre riletture neotestamentarie. L'espressione ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος «fu condotto nel deserto dallo Spirito» richiama infatti la riscrittura del deserto rielaborata in Rm 8. Qui Paolo rilegge il triplice movimento esodico applicandolo all'esperienza del credente alla maniera di Gesù: essere fatti uscire dalla condizione di peccato e morte, per essere condotti dallo Spirito ed essere introdotti nella gloria della piena salvezza (il soggetto è sempre Dio o lo Spirito). Anche questo rimando aiuta il lettore a leggere unitariamente il deserto di Israele e di Mosè., il deserto di Gesù e il deserto necessario per la vita del credente.

vv. 3-4: La prima tentazione che segue il digiuno di Gesù parte dal cibo. La provocazione del tentatore è di utilizzare la condizione di Figlio di Dio per soddisfare senza problemi la fame. È la tentazione di utilizzare le qualità o le realtà che uno possiede per il proprio tornaconto, invece che metterle a servizio del piano di Dio che è la solidarietà fra gli uomini. Potremmo dire che è la tentazione di un ateismo pratico. Nel piano di Dio (cf il segno della condivisione dei pani e dei pesci in tutti e quattro i vangeli: Mc 6,34-44; 8,1-9 e paralleli) il cibo necessario per vivere e sostenerci nel cammino non si ottiene con prodigi spettacolari, ma attraverso la condivisione ispirata dall'amore. Come dimostra l'intera vita di Gesù, il pane che porta l'uomo alla sua pienezza non è il pane che si riceve, ma il «pane» che si dà, cioè il dono di sé agli altri (cf l'ultima cena).¹³

vv. 5-7: La seconda tentazione, secondo l'ordine di Matteo, porta in sé la proposta di un dio alienante, che vorrebbe mantenere infantile l'uomo. È il tentatore questa volta a citare la Scrittura (Sal 91,11-12), ma ciò dimostra solo che essa non deve essere interpretata alla lettera o con frasi estrapolate dal contesto, perché alla fine può essere utilizzata persino per sostenere posizioni diaboliche. La tentazione è un invito a un quietismo e a un provvidenzialismo estremo, che porta a rinunciare alle proprie responsabilità: questo esito non può che accompagnarsi al fanatismo religioso e all'annullamento dell'umano. Un dio così impedirebbe ogni libertà.

Gesù invece ha sempre vinto questa tentazione espressa da coloro che gli chiedevano segni prodigiosi (cf Mc 8,11-13; Mt 12,38-40; 16,1-4; Lc 8,14-21) sino all'estremo momento della croce quando gli astanti, deridendolo, gli chiesero di scendere dalla croce come condizione per credere in lui (Mc 15,29-32 e paralleli).

vv. 8-10: Infine, la terza tentazione di Matteo è quella più radicale; è l'idolatria che rimpiazza l'adesione al Dio vivo e vero. Come scriveva Simone Weil, «fra due uomini che non hanno l'esperienza di Dio, colui che lo nega gli è forse più vicino. Il falso Iddio che somiglia in tutto al vero – eccettuata l'impossibilità di toccarlo – impedisce per sempre di accedere al vero».¹⁴ Il potere si sostituisce all'onnipotenza divina, ma questa non si manifesta nel togliere di mezzo la croce, bensì nel vincerla. Satana si identifica in tutti coloro che pensano di salvare il mondo attraverso azioni di forza e potenza, come Pietro che rifiuta la scelta tracciata da Gesù, subito dopo averlo riconosciuto come Messia (cf Mt 16,22-23).

¹³ Cf J. MATEOS - F. CAMACHO, *L'alternativa Gesù e la sua proposta per l'uomo* (Orizzonti Biblici), Cittadella Editrice, Assisi 1989, pp. 56-57.

¹⁴ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, p. 122.

È la tentazione più allettante, perché le strutture di potere ottendono la mente, ieri come oggi; hanno sempre gli stessi meccanismi e chi si lascia trascinare da questa logica alla fine giunge a perdere il senso stesso dell'essere uomini. La «signoria di Dio» è tutt'altra faccenda.

Ogni potere che opprime l'uomo annullando o in qualche modo riducendo la sua libertà è nemico dell'umano e quindi anche dell'autentico divino. Mi torna alla mente la celebre pagina di Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*:

«No, tu non ha il diritto di aggiungere niente a quello che hai detto un tempo. E ciò sarebbe come togliere agli uomini la libertà che difendevi tanto sulla terra. [...] Non hai detto spesso “voglio rendervi liberi”? Ebbene, li hai visti, questi uomini “liberi”.[...] Sì, ci è costato caro [...] ma abbiamo infine compiuto quell'opera in tuo nome. Ci sono occorsi 15 secoli di dura fatica per instaurare la libertà; ma ormai è cosa fatta e solida. Non lo credi che sia ben solida? Mi guardi con dolcezza; e non ti degni neppure di indignarti? Ma sappi che mai gli uomini si sono creduti tanto liberi come ora, e tuttavia la loro libertà essi l'hanno umilmente posta ai nostri piedi. Ciò è opera nostra, a dir la verità; e la libertà che tu sognavi? [...] Perché solo ora, per la prima volta (parla, s'intende, dell'inquisizione) è diventato possibile pensare alla felicità degli uomini. L'uomo è naturalmente un ribelle; forse che i ribelli possono essere felici? Tu eri stato avvertito, di avvertimenti ne hai avuti tanti, ma non ne hai tenuto conto. Hai respinto l'unico mezzo che permette agli uomini di diventare felici. Per fortuna, andandotene, ci hai trasmesso la tua opera; hai promesso, hai solennemente confermato con le tue parole, ci hai dato il diritto di legare e di sciogliere. E non puoi, ora, pensare di ritoglierci quel diritto. Perché dunque sei venuto a disturbarci? ». ¹⁵

Gesù risponde al tentatore con la stessa forza con cui respinge l'opposizione amichevole di Pietro di salvargli una fine ingloriosa. Mai Gesù si è lasciato ingannare da questa tentazione idolatrica e in ogni modo ha esortato i suoi discepoli a vincere ogni logica di dominio sugli altri (cf Mt 18).

Alla fine l'esteriorità più satanica: adorare il maligno, che vuol dire essere appagati per quanto facciamo, la sicurezza umana al posto della grazia che è dono di Dio. Gesù proclama invece l'assoluta e indiscussa unicità dell'adorazione: solo a Dio, e del servizio a lui solo. Solo a Dio, mentre verso tutti gli altri si presta il nostro umile servizio di carità. ¹⁶

Le risposte di Gesù non sono soltanto la sintesi delle scelte fondamentali della sua esistenza, giungendo sino all'estremo della croce, ma sono anche l'indicazione delle caratteristiche che dovranno essere proprie dei suoi discepoli e permettere a tutti di riconoscerli: *a)* la fedeltà a Dio, intesa come solidarietà e dedizione verso gli uomini; *b)* la responsabilità personale e la fatica della libertà in un servizio mai terminato; *c)* il rifiuto di ogni bramosia di potere, quel potere insaziabile che finisce per sostituire il vero Dio con un idolo fatuo.

Le tre citazioni di Deuteronomio (Dt 8,3; 6,16; 6,13), presenti nelle risposte di Gesù al tentatore, sono una ripresa della spiritualità dell'esodo e dei segni che hanno accompagnato il cammino del popolo nel deserto: la manna, l'acqua dalla roccia e l'ingresso in Canaan, con la scelta per il vero Dio (questo è il senso dell'ordine seguito da Matteo).

PER LA NOSTRA QUARESIMA

I. La Parola è sempre per la vita, per l'uomo, per la liberazione; radicalmente, anche quando si manifesta come Parola violenta, dura, inquietante. Sempre è Parola di relazione, di scontro e incontro, di passione e di legame, di risveglio alle cose prime e di denuncia delle

¹⁵ F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 2 volumi, a cura di E. BAZZARELLI (I Grandi Scrittori Stranieri 293-294), UTET, Torino 1969, pp. I, 353s.

¹⁶ B. CALATI, *Conoscere il cuore di Dio. Omelie per l'anno liturgico*, EDB, Bologna 2001, p. 43.

realtà penultime. Non è tutto uguale, vivere bene o male, non è lo stesso vivere ascoltando o andare avanti come se Dio non avesse una Parola definitiva sulla vita e sulla storia.

Il Dio vero o l'idolatria, il culto nella vita o la deviazione nelle relazioni di oppressione, la fedeltà o la mormorazione nella prova, la giustizia o la prevaricazione, la purezza esistenziale o il sangue che il male sa far sgorgare nell'uomo.

Bisogna rieducare il sentimento religioso attraverso il confronto con la Parola di Dio. Ed è quanto gli antichi riconoscevano nella meditazione della Parola, fatta particolarmente nel tempo quaresimale: «*qui in lege Domini meditatur die ac nocte, dedit fructum suum in tempore suo*». Come Cristo fu condotto nel deserto per essere messo alla prova della sua fedeltà al Padre, così anche la Chiesa, oggi e sempre, è chiamata a sostenere la prova di Dio, la prova del e verso il suo amore.¹⁷

2. Rinunciare a fidarsi di Dio?

La parola delle tentazioni suscita in noi disagio. Ne possiamo avere una percezione riduttiva, anche se il vangelo ci conduce subito con forza a cogliere la decisività della prova tra due forze in conflitto: *lo Spirito*, che conduce Gesù nel deserto per essere tentato appunto dal *diavolo*.

Il dissidio tra la volontà del Padre, richiamata da Gesù attraverso la Scrittura, e la seduzione del maligno, messo in opera nel campo aperto del deserto, ha come contenuto l'autosufficienza, il potere e la gloria del mondo, fino all'estrema provocazione di mettere le mani "su Dio".

Incontriamo e contempliamo Gesù tentato
dalla necessità – "ebbe fame"
dal potere
dalla gloria del mondo.

Messo alla prova, portato in giro, trascinato, provocato alla confusione dei primati. È la prefigurazione sintetica del suo itinerario umano. Davanti a Lui la volontà del Padre come unico assoluto. Fedele. La sua missione non era il potere e la gloria che pure gli uomini aspettavano da Lui, ma la fedeltà al disegno salvifico del Padre. Il prezzo dell'umiliazione, dell'ostilità umana fino alla morte. Prova nell'umanità e fedeltà alla volontà del Padre.

Il deserto è luogo della fame e della mormorazione. Nel deserto Gesù si offre come fedele. Quaranta giorni e quaranta notti, digiunando, scrive Matteo. La fame, la necessità e l'affidamento al Padre provvidente. Gesù non rinuncia a fidarsi del Padre di fronte alla provocazione di sfruttare la prerogativa del "figlio nel quale il Padre si compiace", come nel Battesimo era stato riconosciuto. Non si sottomette alla sfida dell'autosufficienza e del "potere del Figlio" per avere pane. Rimane fedele nell'umanità alla volontà del Padre e alla sua Parola. Nella geografia evangelica lui stesso diverrà pane per la fame di molti, rinunciando a sfamare se stesso, fino a divenire pane della vita per ogni uomo.

3. Strumentalizzare Dio?

Il diavolo trascina Gesù fino al "pinnacolo" del tempio di Gerusalemme. Il dissidio mette alla prova Gesù il Messia e il suo diritto di verificare la forza di Dio nel proteggerlo. Un evento miracoloso e spettacolare, una sfida di potere. Il diavolo trascina Gesù dal deserto alla città di Gerusalemme, centro del potere. Tutto viene offerto come nuova tentazione; il Figlio dovrà strumentalizzare il Padre. Ma la geografia evangelica ci istruisce ancora: l'affidamento al Padre non passa per gesti spettacolari e insolenti, né provoca Dio; Gesù addirittura rinuncia a servirsi della prerogativa di Figlio, affidandosi passo dopo passo alla benevolenza di Dio. Si

¹⁷ CALATI, *Conoscere il cuore di Dio*, p. 43.

disegna qui quanto incontriamo alla fine del Vangelo: “se è veramente Figlio di Dio, scenda dalla croce”. Sul Golgota il diavolo trova la parola nei passanti, nei sommi sacerdoti, negli scribi e negli anziani, che sfidano ancora il Figlio a strumentalizzare il disegno di Dio Padre. Gesù si abbandona alla sua volontà e non chiede di essere risparmiato dalla prova.

Si sentano ancora queste parole sferzanti di Ilario di Poitiers:

*«Ora invece noi combattiamo contro un persecutore ingannevole,
un nemico che lusinga:¹⁸
egli non percuote il dorso ma accarezza il ventre,
non ci confisca i beni per la vita ma ci arricchisce per la morte,
non ci sospinge col carcere verso la libertà ma ci riempie di incarichi nella sua reggia per la servitù,
non sponna i nostri fianchi ma si impadronisce del cuore,
non taglia la testa con la spada ma uccide con l'oro,
non minaccia di bruciare pubblicamente ma accende la geenna privatamente.
Non combatte per non essere vinto, ma lusinga per dominare,
confessa il Cristo per rinnegarlo,
favorisce l'unità per impedire la pace,
reprime le eresie per sopprimere i cristiani,
carica di onori i sacerdoti...
costruisce le chiese per distruggere la fede.
Ti porta in giro a parole, con la bocca...».¹⁹*

4. I volti del potere

Di nuovo il diavolo prende Gesù e lo porta su un “monte assai alto” e gli mostra tutti i regni del mondo e la loro gloria. Una geografia terrestre del potere. La tentazione viene mostrata e pone la sfida tra l'adorazione al Maligno o a Dio. Una regalità che riassume la gloria, il potere, a condizione di “prostrarsi” ad un altro re. Un gesto di schiavitù. Gesù non riconosce la regalità che chiede l'asservimento. La sua parola diventa imperativa e dura: «allontanati, Satana». L'oppositore viene smascherato.

Tutta la pagina evangelica è pane da mangiare per il discepolo, non gli squarci che ci appaiono più amabili, confacenti alla nostra sensibilità. Cristo è la sapienza e tutte le vie di Dio si incontrano in lui. Leggere il mondo e la vita, per il discepolo, significa non partire più da sé ma da Lui. La pagina di oggi è tra quelle che più inquieta il nostro spirito, che cerca rassicurazione.

Noi desideriamo troppo di essere rassicurati, e non accettiamo di essere spaesati. È per questo che ci costruiamo una religione meschina, e cerchiamo una salvezza meschina (debole?) a misura della nostra natura. I paradossi del Vangelo sono per noi un vino troppo forte e teniamo gli orecchi chiusi alla grande chiamata di liberazione. Noi siamo senza coraggio di fronte a tutte le forme di morte che sono le porte obbligate della Vita.

Attaccati al cristianesimo come parassiti, senza peraltro riceverne il succo trasformatore, falsiamo il cristianesimo agli occhi di coloro che ci considerano cristiani. Mettendolo al servizio della nostra meschinità gli togliamo la sua più alta capacità di seduzione e induciamo a bestemmiarlo. Questa è la storia di tutti i secoli. Questa è – lo riconosciamo – la nostra storia di tutti i giorni.²⁰

¹⁸ Ilario allude a Flavio Giulio Costanzo, ovvero Costanzo II (317-361), che fu molto prodigo nel dispensare favori e privilegi al clero cristiano.

¹⁹ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Contro l'imperatore Costanzo*, Traduzione, introduzione e note a cura di L. LONGOBARDO (Collana di Testi Patristici), Città Nuova Editrice, Roma 1997, p. 48.

²⁰ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172 – Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 1989², p. 122.

5. La tentazione del discepolo è l'allontanamento dalla sequela.

Avanzare con la necessità, con la nostra sapienza e le nostre ragionevolezza; sognare che la via del discepolato non conosca prova, tentazione appunto, nel radicale significato che la pagina evangelica ci offre, significa rinunciare a fidarsi di Dio, confinandolo alla nostra misura.

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

L'imprevedibilità e la sorpresa di Dio giunge a incrociare lo scandalo che si patisce quando percepiamo che la sua carità si dona e serve fino alla morte di croce del Figlio. Quando si incontrano questi eventi il nostro vivere cerca le vie di fuga: autosufficienza, potere... «Dov'è dunque la sua potenza?», si chiede così il discepolo.

Persone libere e affidate a Dio possono intenderlo, rispondendo alla chiamata, credendo alla forza e al dono della conversione, sempre, anche quando si confonde nel deserto della 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. La tentazione per il discepolo, nella geografia della Parola, è quella di non riconoscerlo nel suo agire nell'ordinarietà. Riconoscerlo e confessarlo dentro la "terra umana" è solo della fede.

La conversione del cuore – altro segno! – è l'incrollabile affidamento nel suo agire anche quando tocca il confine delle smentite. L'esperienza della conversione sta nel divenire umani, come Egli vuole, non lavorare per Lui, o – delirio – fare al suo posto. Dimettere la pretesa di tutto comprendere, al nostro modo, raffinata manipolazione di Lui. Cercare conferma e ratifica è un instancabile vizio della mente. È la tentazione di soffrire meno, un nichilismo dolce: il *deserto* è il "non luogo" mai concluso e definito entro il quale spogliare la mente, per servire Dio.

6. Convertire la nostra umanità e finitudine creaturale, dimettendo arroganza di vita e autosufficienza.

Nel deserto dell'interiorità la Parola ci invita a sradicare l'illusione che si possa proseguire nella direzione intrapresa, operando qualche piccolo correttivo, una verniciatura di valori e di etica ai sepolcri non solo imbiancati, ma oramai scoperchiati. Molto del nostro tempo è vissuto a protendersi in correttivi umani, complicando la vita: sono i tempi in cui la lingua inganna, e la lingua interiore ci auto-inganna.

La sapienza cristiana insegna che l'apertura verso l'esperienza generante dell'amore è una dinamica che implica ogni volta un momento di svolta, un cambio di passo. Noi sappiamo sapientemente giocare, ingannare, invidiare, contendere, procurare disordine e scambiare la menzogna in verità.

L'uomo biblico è un lottatore. Dio non vuole davanti a sé dei sottomessi; la capacità di lottare ci invita a guardare con verità a noi stessi, sapendo che in noi c'è questo "nucleo" del nostro cuore "tentato", messo in dissidio da noi stessi.

Nel deserto Dio ci custodisce per questa lotta.

*Non c'è via di continuità;
è via di differenza,*

*via di rottura,
via di cambiamento,
via di trasformazione,
via di ri-creazione,
via di trasfigurazione.*

7. Mi sembra di essere entrato in un mare di profondità senza misura, e di bellezza compatta e inesauribile. Mi riferisco al poema della Quaresima che la chiesa comincia a dispiegare quotidianamente nella sua liturgia, straripando poi nel tempo di Passione, per finire con la grande settimana in cui “tutto avrà compimento”; con la settimana che riprenderà la prima epoca del mondo e dalla quale uscirà una “nuova creazione”. [...]

Essa si presenta come un poema finito, completo, come un cerchio di perfezione, i cui confini sono la morte e la vita del mondo intero, dell'uomo singolo e di tutta l'umanità, della natura e della soprannatura, del tempo e dell'eterno. [...]

Il ciclo prende l'avvio da una cospersione di cenere che ti cala sul capo, ricordando che tu, uomo, chiunque tu sia, sei polvere e che in polvere ritornerai; e finisce con un grido di vittoria, inaudito prima dell'avventura del Cristo: «Perché cercate tra i morti Colui che vive? Gesù, l'Uomo-Dio, è risorto e vi precede sulle vostre stesse strade» (cf Lc 24,5-6); cioè finisce con il trionfo della vita sulla morte, con la frontiera della morte spezzata, spostato oltre la tomba il confine della vita.

Sono verità, rivelazioni, grazie che ti vengono offerte e che tu devi fare proprie. È come per la vita naturale: tu sei nato per vivere; la vita ti è stata data, ma non riesci a vedere se non ti impegni a vivere; se non mangi, se non dormi, se non ti muovi; se non studi, se non progredisci. Tutto ciò è tuo dovere e fatica.²¹

8. La parola “conversione” potrà spaventare alcuni di noi, potrà far pensare a quei grandi cambiamenti nella vita dei santi, che producono effetti strabilianti.

In realtà è l'esperienza che ciascuno è chiamato a fare perché *conversione significa molto semplicemente “svolta”*, significa cambiamento di rotta. [...]

La conversione parte da una situazione di vita chiusa in sé, di esistenza egoista. Ci si preoccupa soltanto di se stessi e, a un certo momento, volendosi mettersi al centro di tutto e al di sopra di tutto, si giunge a schiacciare gli altri, anche se a parole si proclama la buona volontà. Di qui inizia la conversione cristiana. [...]

È lo stesso Vangelo, la stessa potenza di Dio, che cambia il nostro cuore. Ciascuno di noi è allora invitato a farsi una domanda: che cosa vorrei cambiare in me adesso? E che cosa posso chiedere a Dio che egli cambi nel mio cuore?²²

²¹ D.M. TUROLDO, *Il mistero del tempo*, Ed. Messaggero, Padova 2012, pp. 46-48.

²² C.M. MARTINI, *Qualcosa in cui credere*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2012, pp. 73-74.