

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## OTTAVA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

La storia dell'Israele della fede conosce una lunga e controversa riflessione sul tema della regalità: momenti di gloria e momenti di imbarazzo si sono alternati nei diversi periodi storici dopo le origini patriarcali ed egiziane, molto difficili da decifrare con il nostro metro storiografico.

L'esodo tuttavia è un punto di non ritorno fondamentale: l'uscita dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi, non significa soltanto una migrazione geografica, ma soprattutto un rifiuto di stare sottomessi a un re che *si autodivinizza* (il faraone), per scegliere – al contrario – il solo vero re, <sup>ADONAI</sup>, che sta al di sopra di tutte le vicende umane e le tiene saldamente in mano. A differenza delle altre ideologie regali sorte nell'Antico Vicino Oriente, il re in "Israele" è soltanto il luogotenente dell'unico vero re <sup>ADONAI</sup>. Il re umano non è un dio, la sua forza è solo «carne» e non «spirito», anche quando sono in gioco le super-potenze:

L'Egitto è uomo e non dio,  
i suoi cavalli sono carne e non spirito.  
<sup>ADONAI</sup> stende la sua mano:  
inciampa chi porta aiuto e cade chi è aiutato,  
tutti insieme periscono (Is 31,3).

Nessun uomo può presumere che la sua autorità regale lo renda dio-in-terra. Anzi, ogni volta che l'uomo pensa di sostituirsi all'unicità di Dio sperimenta il fallimento e la rovina più disastrosa (cf Gn 11,1-9; Is 14; Ger 51). Come canta il profeta Isaia in una pagina memorabile (Is 2,6-22):

L'uomo abbasserà gli occhi superbi, l'alterigia umana si piegherà;  
sarà esaltato soltanto <sup>ADONAI</sup> in quel giorno.

LETTURA: I Sam 8,1-22a

I Sam 8 occupa un posto strategico nella narrazione deuteronomistica: ultimo dei giudici e «profeta» che traghetta le tribù di Israele nella nuova forma di governo della regalità, Samuele è colui che elegge dapprima Saul per il Regno del Nord (I Sam 10) e in seguito Davide per il Regno del Sud (I Sam 16-17, con ben tre versioni diverse).

A dire il vero già nel libro dei Giudici (Gdc 8,22-28) era apparso il primo tentativo di istituire una monarchia, orgogliosamente rifiutata dal vittorioso Gedeone perché «<sup>ADONAI</sup> solo vi governerà». Il nobile rifiuto di Gedeone si trasformò poi in una trappola idolatrica: con l'oro del bottino chiesto in cambio dell'elezione, si fabbricò un *'epôd* («manto divinatorio») a Ofra, sua città natale, e «tutto Israele vi si prostituì e ciò divenne una causa di rovina per Gedeone e per la sua casa» (Gdc 8,27). Ma Abimelek, figlio di Gedeone e di una sua concubina originaria di Sichem, riuscì a diventare re con l'alleanza degli anziani di Sichem. Ma il suo regno durò solo tre anni. Aveva ucciso i suoi settanta fratelli in una sola volta, ma gli era sfuggito il fratello minore Iotam, che si era nascosto durante la furia omicida. Iotam, con il

suo famoso apologo (Gdc 9), preannunziò la *nemesi* che si sarebbe avverata contro la violenza di Abimelek e di tutti i signori di Sichem.

Nella sublime narrazione di questi episodi si sente la maestria di un abile narratore che sa trasformare personaggi ed eventi in una *messa in scena* di un grande romanzo storico. Israele, in effetti, che non ha mai conosciuto la *mitologia* come pozzo da cui pescare trame ispiratrici per riflettere sulla propria identità, ha trasformato le *memorie* della storia in racconti di grande afflato umanistico e religioso.

Il Primo Libro di Samuele raccoglie almeno tre tragedie, in cui due personaggi protagonisti, in antitesi tra loro, servono a mettere in moto la dialettica narrativa: 1) Samuele ed Eli (1 Sam 1-7); 2) Samuele e Saul (1 Sam 8-15); 3) Saul e Davide (1 Sam 16 - 2 Sam 1). Il fatto che quest'ultima tragedia sconfini nel Secondo Libro è una conferma della cesura arbitraria operata dalla versione greca dei LXX, che presenta Quattro Libri dei Regni, mentre la versione ebraica sino al Medioevo divideva il materiale in due soli libri, Samuele e Re.

La posizione nevralgica del cap. 8 e la sua dialettica con quanto immediatamente precede si spiegano proprio a partire dal fatto che siamo all'inizio della seconda tragedia. Fino al cap. 7 Samuele è stato presentato come un personaggio ineccepibile, integro e senza colpe; ora invece, il comportamento indegno dei suoi figli diventa la causa del cambiamento del tipo di governo in Israele, con la richiesta del popolo di avere un re umano. È l'inizio di una grande tragedia che culminerà con il pentimento di יְהוָה di aver fatto regnare Saul (1 Sam 15).

<sup>1</sup> Quando Samuele fu vecchio, stabilì i suoi figli giudici per Israele. <sup>2</sup> Il primogenito si chiamava Gioele, il secondogenito Abia; essi praticavano la giudicatura a Be'er-Sheva. <sup>3</sup> Ma questi suoi figli non camminavano nelle sue vie, deviavano dietro al guadagno, accettavano tangenti e stravolgevano il diritto.

<sup>4</sup> Allora si radunarono tutti gli anziani d'Israele, andarono da Samuele a Rama <sup>5</sup> e gli dissero:

– Tu ormai sei vecchio e i tuoi figli non camminano nelle tue vie. Stabilisci dunque per noi un re che sia nostro giudice, come tutti i popoli.

<sup>6</sup> La cosa parve malvagia agli occhi di Samuele, per quanto avevano detto: “Dacci un re che sia nostro giudice”. Allora Samuele supplicò יְהוָה.

<sup>7</sup> יְהוָה disse a Samuele:

– Ascolta la voce del popolo, per tutto quanto ti vanno dicendo: veramente non hanno rifiutato te, bensì rifiutano che io continui a regnare su di loro. <sup>8</sup> Come in tutte le azioni compiute dal giorno in cui li ho fatti salire dall'Egitto fino ad oggi, abbandonando me e servendo altri dèi, così ora stanno facendo anche a te. <sup>9</sup> E dunque, ascolta la loro voce, ma ammoniscili con forza e spiega loro il diritto del re che li governerà.

<sup>10</sup> Samuele riferì tutte le parole di יְהוָה al popolo che gli aveva chiesto un re <sup>11</sup> e aggiunse:

– Questo sarà il diritto del re che governerà su di voi: prenderà i vostri figli e li porrà per sé sui suoi carri e sui suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, <sup>12</sup> se li renderà capi di migliaia e capi di cinquantine, li costringerà ad arare i suoi campi, a mietere le sue messi e a fabbricare armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri; <sup>13</sup> e prenderà le vostre figlie per renderle profumiere, cuoche e fornaie. <sup>14</sup> Prenderà i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti migliori e li darà ai suoi ministri. <sup>15</sup> Dalle vostre sementi e dalle vostre vigne prenderà le decime e le

darà ai suoi cortigiani e ai suoi ministri.<sup>16</sup> Prenderà i vostri servi e le vostre serve, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà per i suoi lavori.<sup>17</sup> Dalle vostre greggi prenderà la decima e voi stessi gli diventerete servi.<sup>18</sup> Allora griderete in quel giorno a causa del vostro re che vi siete scelto, ma יְהוָה non vi ascolterà.

<sup>19</sup> Ma il popolo rifiutò di ascoltare la voce di Samuele e disse:

– No,<sup>1a</sup> ma ci sia <sup>b</sup> un re su di noi!<sup>20</sup> Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre guerre.

<sup>21</sup> Samuele ascoltò tutte le parole del popolo e le riferì all'orecchio di יְהוָה.<sup>22</sup> E allora יְהוָה disse a Samuele:

– Ascolta la loro voce e concedi loro un re che li governi.

*Samuele disse ai figli di Israele:*

– *Ciascuno torni alla sua città!*

La pagina scelta è centrata sul discorso di Samuele dei vv. 11-18, in cui sono concentrate le esigenze dettate dal *mišpāt hammelek* «diritto del re», che la presenza di un re comporta nella società (antica).

Dopo il *preambolo* dei vv. 1-3, il discorso centrale di Samuele è incorniciato da dialoghi in cui Samuele sta nel mezzo di una triangolazione tra gli anziani e יְהוָה. Si comincia con la richiesta degli anziani a Samuele e la sua prostrazione ad יְהוָה per una preghiera di supplica; e, a seguire, la risposta di יְהוָה e la comunicazione al popolo delle sue parole (vv. 4-10). Ugualmente, dopo il discorso sul «diritto regale», si ha il rifiuto del popolo davanti alla proposta di Samuele e la conseguente risposta definitiva di יְהוָה (vv. 19-22). (A dire il vero, non capisco perché non si legga nel brano liturgico anche la seconda parte del v. 22).

**vv. 1-3:** Leggendo di seguito il cap. 7 e il cap. 8, si percepisce il grande iato che separa le due pagine. Samuele diventa anziano all'improvviso: è ancora in carica, ma sono i suoi due figli ad essere *šōp'ūm* «giudici». Il loro distanziarsi dalle vie di integrità e rettitudine seguite dal padre ricorda subito quanto era successo con i figli di Eli, presso il santuario di Shilo (1 Sam 2,12-17), con la differenza che quelli operavano ingiustizie negli atti cultuali, mentre i figli di Samuele pervertono il diritto e gli atti giudiziari (cf Es 23,6-8; Dt 16,18-20), atti contro i quali i profeti hanno sempre ammonito e severamente predicato (cf ad es., Is 5,1-7; Am 5,12).

La corruzione del diritto e della giustizia è la minaccia più grave di una società civile: per essa tremano persino le fondamenta della terra (cf Sal 82!). La corruzione dell'autorità giudiziaria è quindi la descrizione più eloquente di una società in declino.

Nessuna parola di Samuele è riportata dal narratore contro l'operato dei suoi figli: l'unica riprovazione sta nelle parole del narratore stesso ed è interessante che proprio l'accusa di Samuele contro il «diritto del re» sia già presente nel comportamento ingiusto e scorretto dei suoi figli, prima ancora che si instauri la regalità. Il che significa che non è la forma di governo a salvaguardare dalla depravazione e dall'ingiustizia, sebbene la forma giusta del governare possa aiutare a coordinare, bilanciare e controllare i diversi poteri. Il problema non è generato dalle strutture, ma dal cuore umano!

**vv. 4-10:** Il triangolo relazionale tra Samuele (il profeta), gli anziani di Israele (il potere politico) e יְהוָה riproduce la tensione che in epoca storica sarà presentata tra il profeta, il re e יְהוָה (cf il racconto di Bala'am e Balaq in Nm 22-24 o quello di Michea ben Imla in 1 Re 22).

<sup>a</sup> Alcuni manoscritti hanno לֹ, testo presupposto anche dai LXX *ἀὐτῶ οὐχί*; la Siriaca raddoppia *lh P hkn*.

<sup>b</sup> Pochi manoscritti citati in letteratura giudaica presuppongono יְמִלֵךְ.

In questo frangente, gli anziani chiedono una forma di potere che è in realtà contro loro stessi e il loro potere. Il problema non va risolto con surrogati di risposte storicistiche. Non ci si dimentichi che il vero baricentro storico non sta in quanto è avvenuto al tempo di Samuele, ma in ciò che è avvenuto nei primi decenni del post-esilio, quando – nonostante tutte le richieste – a Gerusalemme non fu concesso avere un re, ma solo il sommo sacerdote. Le faccende di politica estera, economica e militare erano risolte alla corte persiana e ad assicurare il legame con la provincia fu nominato un governatore (cf la figura di Nehemia).

La richiesta degli anziani di avere un re «come tutti gli altri popoli» (v. 5) mette in allarme Samuele. Il problema non riguarda solo le origini di Israele prima della monarchia, ma anche – e in prima istanza per l'autore – la comunità sacrale di Gerusalemme che vive attorno all'unico tempio dell'unico  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Samuele diventa l'emblema di una scelta che tocca la comunità post-esilica, che non deve avere un re umano, perché l'unico suo re è  $\overline{\text{ADONAI}}$  stesso.

La risposta di  $\overline{\text{ADONAI}}$  a Samuele (vv. 7-9) è complessa e sorprendente. Le parole di  $\overline{\text{ADONAI}}$  concedono la formazione di un governo monarchico, ma con due riserve. La prima riguarda l'interpretazione teologica della monarchia: il re umano è considerato come un rifiuto di riconoscere il vero e unico re,  $\overline{\text{ADONAI}}$  stesso. La seconda riserva è che tale rifiuto non è nuovo, ma è la conferma di tutta la storia precedente di Israele, dal deserto in poi: Israele ha sempre preferito andar dietro ad altri dei, rifiutandosi di seguire l'unico  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Le ultime parole di  $\overline{\text{ADONAI}}$  a Samuele sono comunque un anticipo di quegli ammonimenti che Samuele rivolge nei vv. 11-18 a tutto Israele, perché Israele sappia e sia ben cosciente del costo della sua decisione.

**vv. 11-18:** Questa sezione è una critica alla monarchia, la più aspra che si trova nel Primo Testamento. È una pagina stimolante per pensare al rischio d'abuso di potere in ogni forma di governo umano. L'autorità umana dovrebbe favorire la solidarietà e l'equa distribuzione della ricchezza della società per ciascun cittadino e invece il rischio è che concentri in sé e nei pochi che accedono alla stanza del potere la ricchezza di ciascuno. Forse è per questa ragione che il verbo-*pivot* dell'intera arringa è *lāqah* «prendere»: per quattro volte il narratore lo usa (cf i vv. 11, 13, 14 e 16), mentre nei vv. 15 e 17 è utilizzato il verbo *ʿāsar* «prendere la decima». Il re «prende» i figli per l'esercito (vv. 11-12), prende le figlie per il suo *harem* (v. 13), «prende» i campi, le vigne, i migliori oliveti come mercede per i propri ministri insieme alla decima della tassazione (vv. 14-15), «prende» mano d'opera e bestiame domestico per i propri lavori (v. 16), insieme alla decima sul bestiame d'allevamento (v. 17) che rende «schiavi» gli stessi cittadini. Il ricordo funesto è proprio che la terra d'Israele diventi come la terra d'Egitto, una «casa degli schiavi».

La figura di monarchia emergente non è descritta con polemica come, ad es., in Ez 34,1-10, ma in cupa tonalità negativa. Ciò che più sconcerta è che *ogni* monarchia sembra *dover* essere così: sembra che non vi possano essere alternative a questa rapacità insaziabile dell'ingiustizia e alla concentrazione di tutta la ricchezza nelle mani di pochi.

La frase finale (v. 18) ricorda – in negativo – quanto in positivo era stato sperimentato in 1 Sam 7: «Allora griderete in quel giorno a causa del vostro re che vi siete scelto, ma  $\overline{\text{ADONAI}}$  non vi ascolterà». Attenzione ad interpretare correttamente questo esito: non è che  $\overline{\text{ADONAI}}$  cambi modo di agire, ma è la scelta sbagliata umana a chiudere ogni possibilità di dialogo con  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Come dice il proverbio citato da Os 8,7: «Chi semina vento, raccoglie tempesta».

**vv. 19-22:** Il discorso di Samuele non convince gli anziani: la voglia di monarchia è invincibile. Quando non si hanno occhi capaci di discernere, non si possono leggere nemmeno le argomentazioni più lineari e più convincenti. Il desiderio di essere come tutti gli altri popoli è più forte di ogni considerazione di giustizia sociale. Samuele vede l'inganno cui si sta

sottomettendo Israele, ma non riesce a convincere gli anziani, che aggiungono l'ultimo argomento, la guerra: la sicurezza per la propria vita e per le proprie ricchezze accumulate sembra essere la motivazione decisiva. Gli anziani con cui sta trattando Samuele non conoscono quella parola di Isaia: «L'Egitto è uomo e non dio, i suoi cavalli sono carne e non spirito» (Is 31,3). E le seduzioni, quando sono ben orchestrate, ingannano anche gli intelligenti.

Samuele rappresenta in questo racconto la posizione tradizionale dello jahwismo. Secondo questa tradizione, l'unico re è  $\overline{\text{YADONAI}}$  stesso e nessun re umano può prendere il suo posto. È interessante che fra la posizione di rifiuto di Samuele e quella opposta di ferma posizione pro-monarchica degli anziani stia la posizione di  $\overline{\text{YADONAI}}$  che non vuole, ma permette la monarchia.  $\overline{\text{YADONAI}}$  comunque non impedisce la scelta di Israele. E la monarchia alla fine appare un'istituzione non approvata, ma permessa da  $\overline{\text{YADONAI}}$ .

Non si sa perché alla fine il narratore deuteronomista abbia scelto questa posizione per  $\overline{\text{YADONAI}}$ . Forse perché tutte le vicende narrate stanno ormai alle spalle – e non di pochi anni – del narratore stesso. Più verosimilmente, ritengo che la tensione si spieghi tenendo conto delle vicende che stanno accadendo al tempo del narratore, quando, nonostante le possibilità teoriche della costituente (cf Dt 17), la piccola provincia di Jehud avrà soltanto un sommo sacerdote, Giosuè, e un governatore della provincia persiana, ma non un re (per avere un re bisognerà attendere la rovina ancora peggiore della dinastia degli Asmonei, dal 141 al 63 a.C.).

Le riflessioni che nascono da questa pagina non possono essere imbalsamate nel passato, ma devono diventare stimolo per l'oggi attraverso una sana ermeneutica. Vedo questi tre possibili sviluppi:

a) La comunità ecclesiale all'interno di una comunità politica.

La domanda prima che nasce è se veramente sia necessario avere un re «come tutte le altre comunità» oppure misurare la nostra forza politica come ogni altra forma di aggregazione umana («farci valere tanto pur essendo in pochi»). Il compito della Chiesa non va forse svolto accettando «di non vivere il “potere” come le nazioni, ma la precarietà del vangelo»?

b) Il modo di vivere il potere politico da parte del cristiano.

Il discorso di Samuele mette bene in luce il rischio perenne di ogni monopolio politico ed economico. La posizione assunta da  $\overline{\text{YADONAI}}$  è un modo interessante per esplicitare la difficoltà di tenere insieme potere e vita di credenti. Per questo, la narrazione alla fine non ha una chiara e unica soluzione del problema.

Certo, il problema rimane urgente anche per il nostro oggi, ma non è facile (e non si deve) offrire una soluzione sbrigativa e immediata. Soprattutto è un invito a tenere sempre vivo tra i credenti il bisogno di un confronto e di una verifica di come ci si pone davanti ai problemi politici ed economici e a fare continuo discernimento delle molteplici vie percorribili.

c) Il modo di vivere l'autorità e la gestione dei beni nella comunità ecclesiale.

C'è uno stile evangelico, già richiamato da Gesù stesso (Mc 10,42-45 e parr.), per vivere l'autorità all'interno della comunità ecclesiale non come “potere” ma come “servizio”. C'è un modo di vivere il potere civile non come “pretesa per sé” ma come “solidale condivisione” di quanto è dato per tutti (cf Mc 6,34-44 e parr.). Anche i beni materiali sono un patrimonio di tutti i membri della comunità cristiana (cf At 5). Ma ciò non può e non deve diventare una forma ingannevole per un guadagno maggiore, bensì una forma trasparente di solidale condivisione per il bene di tutti.

SALMO: Sal 88,16-22

**℟ Sei tu, Signore, la guida del tuo popolo.**

Beato il popolo che ti sa acclamare:  
camminerà, **℟ADONAI**, alla luce del tuo volto;  
esulta tutto il giorno nel tuo nome,  
si esalta nella tua giustizia. **℟**

Perché tu sei lo splendore della sua forza  
e con il tuo favore innalzi la nostra fronte.  
Perché di **℟ADONAI** è il nostro scudo,  
il nostro re, del Santo d'Israele. **℟**

Un tempo parlasti in visione ai tuoi fedeli, dicendo:  
«Ho portato aiuto a un prode,  
ho esaltato un eletto tra il mio popolo.  
Ho trovato Davide, mio servo,  
con il mio santo olio l'ho consacrato;  
la mia mano è il suo sostegno,  
il mio braccio è la sua forza». **℟**

EPISTOLA: I Tim 2,1-8

Sembra, dal primo capitolo, che la Prima Lettera a Timoteo sia stata sollecitata da una pericolosa insinuazione di falsi maestri. Per questo, a partire dal cap. 2, l'autore offre una serie di istruzioni: *a*) a riguardo delle intenzioni di preghiera (2,1-7); *b*) a riguardo del comportamento nella preghiera (2,8-15); *c*) a riguardo delle condizioni per accedere ai ministeri (3,1-13). Queste istruzioni si concludono in 3,14-15, ove si ripete – a modo di inclusione – la finalità dello scritto apostolico, che vorrebbe insegnare «come comportarsi nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità». Dal momento che questa sequenza non ha alcun riferimento ai falsi maestri di cui si è parlato nel primo capitolo, è stato suggerito di considerarla una specie di manuale di comportamento ecclesiastico, magari finalizzato ai missionari che devono costruire una comunità ecclesiale.

Tuttavia, per il fatto che all'inizio del cap. 2 vi è un avverbio logico di congiunzione (οὖν «quindi, perciò»), bisogna che quanto segue sia in qualche modo la conclusione di ciò che si è detto prima. Potrebbero essere istruzioni proprio a riguardo di quelli che in qualche modo stavano fuorviando la comunità con i loro errori e il loro comportamento. L'autore della lettera starebbe quindi correggendo abusi e comportamenti errati di vario genere.

<sup>1</sup> Esorto <sup>2a</sup> quindi anzitutto che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti, <sup>2</sup> per i re e per tutti quelli che stanno al potere, perché

<sup>a</sup> Il testo largamente accreditato è παρακαλῶ **℟D<sup>2</sup>HIΨ0750150**, con la massima parte dei minuscoli e bizantini, lezionari, versioni antiche, Origene, Asterio, Crisostomo; Ambrogio, Girolamo, Pelagio e Agostino. Leggono come imperativo παρακάλει **D\* (F) (G)**, alcuni manoscritti della Vetus Latina, un manoscritto della Vulgata, Ilario, Ambrosiaster e Cassiodoro (in circa metà scritti).

possiamo condurre una vita tranquilla e pacifica, in tutta pietà e onestà. <sup>3</sup> Ciò è bello e gradito a Dio, nostro Salvatore, <sup>4</sup> il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla vera conoscenza. <sup>5</sup> Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, <sup>6</sup> che ha dato se stesso in riscatto per tutti, in base alla testimonianza [data] nei tempi stabiliti, <sup>7</sup> per la quale io sono stato fatto messaggero e apostolo – dico la verità, non mentisco –, maestro delle genti nella fede e nella verità.

<sup>8</sup> Voglio dunque che in ogni luogo gli uomini preghino, alzando al cielo mani pure, senza collera e polemiche.

L'argomento del primo paragrafo potrebbe essere il comando espresso nel vv. 2-3, cioè la preghiera per le autorità – che noi definiremmo civili – perché la Chiesa possa vivere in pace; o, ancora meglio, l'attitudine cristiana verso il *potere* civile. I vv. 4-7 sviluppano il senso della preghiera «per tutti», di cui si è parlato nel v. 1. Infine, il v. 8, che è l'inizio del paragrafo seguente, esplicita l'atteggiamento fondamentale che si deve avere durante la preghiera.

**vv. 1-3:** *δεήσεις προσευχὰς ἐντεύξεις εὐχαριστίας* «suppliche, preghiere, intercessioni, ringraziamenti». Quattro generi di preghiera elencati: essi potrebbero essere sinonimi o invece parte di un catalogo di diverse preghiere, con una suddivisione importante per mantenere la comunione dell'intera comunità.

Le prime *Liturgie* (o Preghiere Eucaristiche usate nelle liturgie delle Chiese madri) hanno coltivato e conservato in modo particolare la memoria della preghiera per i re e le autorità costituite. L'intenzione di questa preghiera mira a poter trascorrere una vita tranquilla (*ἡρεμος*) e pacifica (*ἡσύχιος*), in tutta pietà (*εὐσεβεία*) e onestà (*σεμνοτήης*). Il tema del gradimento (*ἀπόδεκτον*) «a Dio nostro salvatore», riporta una fraseologia molto frequente nelle lettere pastorali (Lc 1,1. 47; Tito 1,3; 2,10. 13 [forse]; 3,4; 2 Pt 1,1 [forse]; Giuda 25).

**vv. 4-7:** L'universalità della salvezza è ben rimarcata da questo sviluppo (cf anche v. 6 e poi Tito 2,11; 2 Pt 3,9) e serve a spiegare il perché l'intercessione debba aprirsi davvero a tutta l'umanità. La connessione del pensiero sembra essere la seguente: bisogna pregare per tutti i popoli, in quanto tutti sono salvati dall'unico Dio, il Dio di tutte le nazioni della terra. Quanto al termine *μεσίτης* «mediatore», esso è usato per Gesù Cristo solo qui e in Ebrei 8,6; 9,15; 12,24. Nell'altro passo paolino ove occorre il termine *μεσίτης* (Gal 3,19. 20), esso si riferisce a Mosè, in quanto mediatore della rivelazione sinaitica. La strana formulazione *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς* «l'uomo Cristo Gesù» va spiegata a quanto pare in dialettica con l'affermazione precedente del Dio salvatore.

Il v. 6 è abbastanza oscuro. Il senso tuttavia dovrebbe essere che della testimonianza, a tempo opportuno (*τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις*)<sup>3</sup>, si è fatto carico l'apostolo con la sua predicazione (cf anche Tito 1,1. 2). Con il passo di Tito vi è in comune anche la frase *ἐπίγνωσις ἀληθείας* «la conoscenza della verità» oppure «la vera conoscenza»: la rivelazione di Dio in Cristo ha la pretesa di essere effettivamente l'*ἐπίγνωσις ἀληθείας*. Gesù Cristo ha dato se stesso in *ἀντίλυτρον* «riscatto» per tutti. Il vocabolo *ἀντίλυτρον* «riscatto» è usato soltanto qui nel Nuovo Testamento, ma forse è presente in Sal 48 (49),9 nella versione di Simmaco, che vocalizza *j'qar*: «il valore del riscatto della sua vita» (invece della vocalizzazione masoretica *jēqar*). Nei vangeli, invece di *ἀντίλυτρον* avremmo *ἀντάλλαγμα* (Mc 8,37 e parr.) e il significato non sarebbe diverso dal semplice *λύτρον*, che sarebbe il prezzo pagato come cauzione per

<sup>3</sup> Per il tema dei “tempi stabiliti” si vedano anche Gal 4,4; Ef 1,10; Eb 1,2.

liberare un prigioniero o come riscatto di una vita votata alla morte (cf anche *λυτρόω* in Lc 24,21, ecc.; *λύτρωσις* in Lc 1,68, ecc.; *λυτρωτής* in Atti 7,35; *ἀπολύτρωσις* in Lc 21,28; Rm 3,24ss).

Quanto all'enfasi sull'autenticità della funzione dell'apostolo come «annunciatore» (*κήρυξ* come in 2 Tim 1,11) e come apostolo, si può spiegare a partire dal carattere pseudepigrafico delle lettere pastorali, in cui la figura di Paolo serve a coprire l'autorità dello scritto stesso.

v. 8: La specificazione del desiderio dell'apostolo che «in ogni luogo gli uomini (*τοὺς ἄνδρας*) preghino, alzando al cielo mani pure, senza collera e polemiche» è l'aggiunta dell'*incipit* del nuovo paragrafo: si tratta di «maschi» in opposizione a «donne». L'aggiunta del dettaglio è di grave peso, perché «normalizza» in senso giudaico la novità delle comunità paoline, in cui anche le donne partecipavano ai raduni dei santi, sebbene non avessero diritto di parola (cf 1 Cor 11,34-35).

Per la nostra sensibilità, sembra un po' strano che l'autore parli di una preghiera «senza collera e polemiche». Quanto alla collera, dalle testimonianze patristiche di poco posteriori, non sembra davvero inverosimile che ci potessero essere tali forme di preghiera. Si legga, ad esempio, questo passo di Crisostomo:

Tu preghi contro tuo fratello? Ma la tua preghiera non è contro di lui, ma contro di te. Tu provochi Dio pronunciando queste parole empie. «Mostragli le stesse cose», «Fa' a lui così...». «Puniscilo. «Ricambiagli...», e ancora di più nella stessa direzione (*Homilia VI*).

Quanto alle polemiche, i *διαλογισμοί* sono quei cavilli che nascono da un cuore invidioso e non pacificato (cf Lc 5,21-22 con verbo e sostantivo; Mt 15,19), che cerca subito nell'altro un motivo per cui screditarlo.

VANGELO: Mt 22,15-22

Il ministero di Gesù in Gerusalemme è il momento finale dell'incontro del Messia con i capi dei Giudei, non solo nei Sinottici ma anche nel Quarto Vangelo. La sequenza in Matteo è composta da un trio di parabole (Mt 21,28 – 22,14), dalle dispute con i vari gruppi giudaici (22,15-46: cf Marco) e la diatriba contro i Farisei (cap. 23).

La scena di Mt 22,15-22 inizia dunque la serie delle dispute con i gruppi giudaici con cui Gesù si confronta nel tempio. Per Matteo, gli interlocutori delle dispute sono soltanto i Farisei (vv. 15-22 e 34-40) e i Sadducei (vv. 27-31). La conclusione dei vv. 41-46 tratta di un quarto problema, questa volta introdotto da Gesù stesso.

Stando a uno studio di D. Daube,<sup>4</sup> avremmo in questa serie quattro tipi di questioni rabbiniche: 1) *hokmâ* «sapienza», interpretazione halakica di testi legali; 2) *bôrût* «volgarizzazioni», questioni che prendono in giro una qualche credenza; 3) *derek 'eres* «la via della terra (d'Israele)», questioni di condotta morale; 4) *haggādâ* «leggenda», interpretazione di testi biblici con qualche problema. In effetti, le pericopi matteane di 22,15-46 riflettono molto bene le caratteristiche di questi quattro generi di disputa.

<sup>15</sup> Allora i farisei, allontanatisi, tennero consiglio per intrappolarlo con discorsi,  
<sup>16</sup> e mandano da lui i propri discepoli con gli erodiani che gli dicono:  
– Maestro, sappiamo che sei verace e insegni la via di Dio con verità; non hai soggezione di alcuno e non guardi in faccia a nessuno. <sup>17</sup> Dicci, dunque, che te ne pare: è permesso pagare il censo a Cesare o no?

<sup>4</sup> «Four Types of Questions: Mt 22.15–46», in *Journal of Theological Studies* ns 2 (1951) 45–48.



- <sup>18</sup> Ma Gesù, conoscendo la loro malizia, rispose:
- Perché mi mettete alla prova, ipocriti? <sup>19</sup> Mostratemi la moneta del censo. Ed essi gli presentarono un denaro. <sup>20</sup> E dice a loro:
  - Di chi sono questa immagine e l'iscrizione?
  - <sup>21</sup> Gli dicono:
  - Di Cesare.
  - Allora dice loro:
  - Restituite pure a Cesare quanto è di Cesare, ma a Dio quanto è di Dio.
  - <sup>22</sup> Avendolo ascoltato rimasero meravigliati e, lasciatolo, se ne andarono.

La scena è molto nota e intrigante. Essa non vuole insegnare una sorta di indifferenza nei riguardi dell'autorità romana, come erroneamente potrebbe sembrare a una prima lettura, quasi che Gesù con la sua buona notizia non s'interessasse affatto e non avesse alcuna cosa da dire circa la situazione che si era creata nella terra d'Israele a seguito dell'arrivo dei romani nel 63 a.C. e delle loro strutture di potere. Non si dimentichi, del resto, che in ogni caso la falsa accusa portata contro Gesù, almeno sul versante del sommario processo politico, fu proprio quella di essere un sovversivo.

Lo smascheramento di Gesù è più sottile. I suoi interlocutori volevano tendergli un tranello con perfidia. Se Gesù avesse negato la legittimità del "censo" romano, sarebbe stato pubblicamente accusato di cospirazione contro il potere romano. Se ne avesse affermata la legittimità, si sarebbe attirato contro il malcontento popolare, dando un colore politico al suo essere amico dei pubblicani.

Gesù mette in scacco i suoi avversari, mettendo in evidenza che proprio loro si trovano in una condizione di colpa obiettivamente già commessa. Nello spazio del tempio, dove Gesù si trova a insegnare (cf Mt 21,23), non sarebbe dovuta entrare alcuna moneta romana, per di più con l'icona umana di Cesare. I cambiavalute stavano sulle gradinate di accesso, proprio per evitare che denaro profano e impuro varcasse il sacro recinto. E invece quei farisei ed erodiani (esseni?) hanno in tasca un denaro da porgere al maestro interrogato. Ecco la radicalità della scelta richiesta.

*«Restituite pure a Cesare quanto è di Cesare, ma a Dio quanto è di Dio»*: la scelta radicale per Dio non deve cedere a compromessi, ma ciò non significa stare dalla parte di Cesare. Dio ha bisogno di testimoni che siano capaci di portare con forza la loro testimonianza, per affermare la sua assoluta Signoria. Il resto è solo una questione "penultima".

Gli interlocutori di Gesù avevano posto il problema sulla liceità di «pagare il censo» a Cesare. Gesù risponde dicendo di «restituire» a Cesare ciò che gli appartiene. In caso contrario, ci sarebbe pur sempre una condivisione del modo di fare di Cesare e non si rifiuterebbe il suo mondo di valori. Non si tratta di non pagare il tributo, ma di cambiare mentalità. Altrimenti, si rimane schiavi dello stesso mondo di valori di Cesare.

La proposta di Gesù è quella di assoggettarsi all'autentica Signoria di Dio, rinunciando all'ingiusta ricchezza:

Rispetto al Cesare, devono rinunciare al suo denaro, che li mantiene soggetti a lui; rispetto a Dio, al dominio sul popolo che tengono assoggettato con lo sfruttamento economico in nome di Dio.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Matteo. Lettura commentata*, Traduzione di T. TOSATTI (Bibbia per Tutti), Cittadella Editrice, Assisi 1986, p. 312.

La testimonianza che il discepolo di Gesù deve continuare a offrire ancora oggi sta proprio nella scelta del modo di essere di Dio: il suo modo di amare è quello di donare e condividere, non di prendere e possedere, e il suo modo di regnare è quello di servire. Dare a Dio quanto è di Dio significa quindi vivere già da ora quella libertà e quella fraternità che sono alternative rispetto alla proposta del Cesare mondano.

#### PER LA NOSTRA VITA

- I. Ora invece noi combattiamo contro un persecutore ingannevole,  
un nemico che lusinga [*Costanzo l'anticristo*]:  
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 spossa i nostri fianchi ma si impadronisce del cuore,  
non taglia la testa con la spada ma uccide l'anima 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 [...]<sup>6</sup>

(ILARIO DI POITIERS)

2. Invito alla separazione. Che cosa dice la Legge e come applicarla di fronte al problema dell'imposta dovuta a una forza occupante? Gesù risponde in modo inaudito, separando i due domini. Un'esigenza civile – l'imposta –; un'esigenza radicalmente differente regola la giusta relazione con Dio. I nostri problemi di vita personale e collettivi dovranno trovare soluzione in una riflessione e in un discernimento "umani". Il ricorso troppo frettoloso al "sacro" può rivelarsi un'ambiguità, una via di fuga.

Sconcertante, se guardiamo i nostri giorni, questo imperativo a distinguere ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio. E, dobbiamo ammettere, che non di debolezza si tratta, ma di differenti primati, che denunciano, nell'oggi, il troppo amore di "concertazione", la contiguità insidiosa e non sempre silente del tributo umano con il primato delle cose di Dio.<sup>7</sup>

3. Si potrebbe credere che il Vangelo, istituendo la distinzione tra spirituale e temporale, tra religione e politica, tra salvezza dell'anima e interessi della città terrena, abbia instaurato un principio che distoglie dall'azione sociale. È invece accaduto proprio il contrario, in piena logica. Il Vangelo, infatti, con tale distinzione libera il germe della libertà spirituale che si trova nel fondo di ogni individuo e spinge a vedere in lui non soltanto il soggetto che deve servire alla costruzione di un impero o il cittadino che deve svolgere il suo ruolo in seno alla città, ma anche l'essere personale, nell'interesse del quale si deve operare. Era necessario che il Vangelo

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

ci facesse, per così dire, decollare da terra, che facesse emergere in noi qualche cosa che alla terra sfugge, affinché anche l'interesse per il sociale si liberasse dall'interesse per la città terrena e la sua coesione, interesse che regnava sovrano nel mondo antico. E perché è sempre vivo il rischio che assorba nuovamente il primo, bisogna che la fedeltà all'evangelo mantenga in noi questa "emergenza".<sup>8</sup>

4. Veniamo invitati tanto a "ritrovare il senso del sacro", quanto a mettere il sacro "dappertutto nella vita". Questi sono forse due movimenti contraddittori, benché in effetti ogni realtà possa (e debba) essere sacralizzata; benché tutto l'universo abbia in effetti una finalità sacra e la resurrezione di Gesù sia una promessa di resurrezione in Dio. Ma non tutto è, se così si può dire, naturalmente sacro. Quando il sacro è dappertutto, esso rischia di non essere più da nessuna parte. Oppure è un "sacro" assai equivoco, più da fuggire che da "ritrovare".<sup>9</sup>

5. Quando si rimprovera a Gesù di aver lasciato ancora un posto a Cesare invece di aver tutto rivendicato per "Dio", ci si prepara senza accorgersene a dare da se stessi o a permettere a Cesare di prendersi tutto il posto. Si rimprovera ancora a Gesù di aver liberato l'uomo soltanto a metà, e già, allontanandosi da lui, si riporta fatalmente l'uomo sulla via della schiavitù. I fatti ne sono una prova senza smentite.

"Il Cristo", dice Gor'kij per bocca di uno dei suoi personaggi, "mancava di fermezza. Che questo calice si allontani da me, diceva, e riconosceva Cesare. Dio non può riconoscere il potere di un uomo sugli altri, Lui che è tutto il potere! Egli non divide la sua anima: questo è di Dio, quello è degli uomini...".

"Egli riconosceva Cesare...". Ma coloro che vedono in questo una concessione eccessiva non tardano affatto a confondere Cesare e Dio.<sup>10</sup>

6. La fede non conforta il desiderio nella sua soddisfazione e nella sua illusione narcisistica o infantile, essa lo apre all'accoglienza di una Parola che lo adatta alla verità della sua condizione, all'esigenza della giustizia, alla sollecitudine per gli oppressi e alla dismisura della sua vocazione: entrare nell'amicizia di Dio.

In questo modo, la fede, senza dover organizzare, controllare o sostenere la politica, la cultura, l'economia, lavora nel cuore di queste realtà collettive, come nel cuore degli individui, per contenere la loro dismisura e contraddire la loro mediocrità latente. Se la fede si riduce ad una morale, fosse anche della più alta qualità, si priva della sua potenza profetica: questa viene dall'attrattiva di Dio, e non dal solo ideale di giustizia e di pace che essa suppone ed esige. Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, il carattere più originale della fede, la fiducia incondizionata nel Dio che permette di assumere umanamente le frustrazioni del desiderio, il tragico, la violenza e la morte, sostiene la sua vocazione profetica in un mondo divenuto per fortuna autonomo.<sup>11</sup>

7. L'insegnamento evangelico, distinguendo il Regno di Dio e il regno di Cesare, apre lo spazio della libertà dello spirito, della libertà della persona. Il regno di Cesare è insieme

<sup>8</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, <sup>2</sup>1989, p. 68.

<sup>9</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, p. 109.

<sup>10</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, p. 70.

<sup>11</sup> CH. DUQUOC, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Traduzione dal francese di P. CRESPI (Giornale di Teologia 290), Editrice Queriniana, Brescia 2002, p. 130.

desacralizzato, delimitato e orientato. Legittimo nel suo ordine, è illegittimo quando pretende di farsi adorare, quando si presenta come una realtà totalizzante, pseudo-divina. Quanto al regno di Dio, “esso non è di questo mondo”, non si manifesta secondo le modalità di questo mondo, secondo il suo potere di morte. Tuttavia misteriosamente, sacramentalmente, trasformando i cuori (cioè, nel linguaggio biblico, le intelligenze), esso feconda il mondo in quanto creazione di Dio, mentre lo contesta e lo mina in quanto rete d’illusioni, di menzogne e di seduzioni. Nella prospettiva evangelica, il vero potere è quello del Dio crocifisso: un potere che vuole l’alterità dell’altro fino a lasciarsi uccidere per offrirgli la risurrezione.<sup>12</sup>

8. C’è un ruolo indispensabile del cristiano come “sentinella” – in conseguenza del quale il potere della fede può manifestarsi come “contro-potere” –, ma anche come “ispiratore”, e il potere della fede può manifestarsi allora come profezia. [...] Solo la coscienza cristiana può far emergere, tener viva continuamente una tensione vivificante tra le pesanti realtà della questione sociale e la visione evangelica del potere come servizio. Il vasaio deve avere le mani coperte d’argilla, deve conoscere le regole e i gesti che gli permettono di plasmare bene, ma non farà nulla che valga senza un’ispirazione superiore.<sup>13</sup>

9. Che cosa siamo? Che cosa è la nostra vita? Che cosa è la nostra bontà? Che cosa è la nostra rettitudine? Che cosa la nostra disponibilità? Che cosa la nostra forza? Che cosa la nostra potenza? Che cosa possiamo dire al tuo cospetto, Signore nostro Dio e Dio dei nostri padri?<sup>14</sup>

10. I cristiani migliori, i più autentici e vivi, non si collocano necessariamente e neppure generalmente, tra i sapienti o tra le persone più abili. Né tra gli intellettuali, né tra gli uomini politici, né tra i detentori del potere o della ricchezza. [...] Di conseguenza la loro voce si fa sentire raramente nei crocicchi delle strade o sulla stampa, i loro atti non hanno, d’ordinario, risonanza e non tengono occupata la gente. La loro vita è nascosta agli occhi del mondo. Sono nondimeno questi uomini, più di tutti gli altri, a far sì che la nostra terra non sia un inferno. Ora, la maggior parte di essi non si chiede affatto, anche ai nostri giorni, se la propria fede sia “adattata” o “efficace”. A loro basta viverne, vivere di essa come della realtà stessa. [...]

Si cercano profeti. Che curiosi profeti, se esistono, quelli di cui voi rivendicate i diritti, e ai quali vorreste quasi fosse conferito uno statuto legale, un riconoscimento pubblico, una patente! Mai ci furono tali profeti, se non falsi. Non temete di favorire una tale specie. Non pensate che essa proliferi già abbastanza?! Quando sorgono dei veri profeti, le protezioni previste non le potete impiegare. Sappiate che sono degli uomini banditi, calunniati, umiliati; degli uomini che vengono accusati. [...] Sappiate che questi uomini mettono contro di sé il mondo intero, resistendo alle passioni popolari come ai capricci dei grandi, predicando delle verità inopportune, non dicendo agli uomini ciò che desiderano sentirsi dire, andando da soli contro corrente, disprezzando le idee che ci inebriano. [...] Voi stessi, se li incontraste, non capireste in un primo momento il loro linguaggio; sareste tentati di odiarli, o di guardarli dall’alto in basso, o di ritenerli fuori tempo; oppure li riterreste al servizio dei vostri avversari,

<sup>12</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso. Vivere la fede in un mondo pluralista* (Sympathetika), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, pp. 34-35.

<sup>13</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso*, p. 51.

<sup>14</sup> A.J. HESCHEL, *L’uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Revisione di C. GALLI, Introduzione di C. CAMPO (Uomini e Religioni. Saggi), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, p. 107.

o li accusereste di fare stupidamente il loro gioco. A meno che, più semplicemente, vi riesca troppo difficile accorgervi di loro. [...]

E se voi stessi un giorno ritenete di aver udito l'appello che rende profeti, sappiate che il pungolo sarà duro. Sappiate che quando, nonostante ogni vostra resistenza, sarete vinti, dovrete fare penitenza in sacco e cenere, dovrete morire ai vostri occhi, alle vostre concezioni abituali, poi agguerrirvi contro tutte le umiliazioni, a cominciare dal disprezzo dei vostri più cari e dalla fuga dei vostri amici.<sup>15</sup>

11. [...] La fede diventa luce per illuminare tutti i rapporti sociali. Come esperienza della paternità di Dio e della misericordia di Dio, si dilata poi in cammino fraterno. Nella "modernità" si è cercato di costruire la fraternità universale tra gli uomini, fondandosi sulla loro uguaglianza. A poco a poco, però, abbiamo compreso che questa fraternità, privata del riferimento a un Padre comune quale suo fondamento ultimo, non riesce a sussistere. Occorre dunque tornare alla vera radice della fraternità. La storia di fede, fin dal suo inizio, è stata una storia di fraternità, anche se non priva di conflitti. Dio chiama Abramo ad uscire dalla sua terra e gli promette di fare di lui un'unica grande nazione, un grande popolo, sul quale riposa la Benedizione divina (cfr *Gen* 12,1-3). Nel procedere della storia della salvezza, l'uomo scopre che Dio vuol far partecipare tutti, come fratelli, all'unica benedizione, che trova la sua pienezza in Gesù, affinché tutti diventino uno. L'amore inesauribile del Padre ci viene comunicato, in Gesù, anche attraverso la presenza del fratello. La fede ci insegna a vedere che in ogni uomo c'è una benedizione per me, che la luce del volto di Dio mi illumina attraverso il volto del fratello. Quanti benefici ha portato lo sguardo della fede cristiana alla città degli uomini per la loro vita comune! Grazie alla fede abbiamo capito la dignità unica della singola persona, che non era così evidente nel mondo antico. Nel secondo secolo, il pagano Celso rimproverava ai cristiani quello che a lui pareva un'illusione e un inganno: pensare che Dio avesse creato il mondo per l'uomo, ponendolo al vertice di tutto il cosmo. Si chiedeva allora: «Perché pretendere che [l'erba] cresca per gli uomini, e non meglio per i più selvatici degli animali senza ragione?» (ORIGENE, *Contra Celsum*, IV, 75)), «Se guardiamo la terra dall'alto del cielo, che differenza offrirebbero le nostre attività e quelle delle formiche e delle api?» (*ibid.*, 85).

Al centro della fede biblica, c'è l'amore di Dio, la sua cura concreta per ogni persona, il suo disegno di salvezza che abbraccia tutta l'umanità e l'intera creazione e che raggiunge il vertice nell'Incarnazione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo. Quando questa realtà viene oscurata, viene a mancare il criterio per distinguere ciò che rende preziosa e unica la vita dell'uomo. Egli perde il suo posto nell'universo, si smarrisce nella natura, rinunciando alla propria responsabilità morale, oppure pretende di essere arbitro assoluto, attribuendosi un potere di manipolazione senza limiti.

La fede, inoltre, nel rivelarci l'amore di Dio Creatore, ci fa rispettare maggiormente la natura, facendoci riconoscere in essa una grammatica da Lui scritta e una dimora a noi affidata perché sia coltivata e custodita; ci aiuta a trovare modelli di sviluppo che non si basino solo sull'utilità e sul profitto, ma che considerino il creato come dono, di cui tutti siamo debitori; ci insegna a individuare forme giuste di governo, riconoscendo che l'autorità viene da Dio per essere al servizio del bene comune. La fede afferma anche la possibilità del perdono, che necessita molte volte di tempo, di fatica, di pazienza e di impegno; perdono possibile se si scopre che il bene è sempre più originario e più forte del male, che la parola con cui Dio afferma la nostra vita è più

<sup>15</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, pp. 106s.

profonda di tutte le nostre negazioni. Anche da un punto di vista semplicemente antropologico, d'altronde, l'unità è superiore al conflitto; dobbiamo farci carico anche del conflitto, ma il viverlo deve portarci a risolverlo, a superarlo, trasformandolo in un anello di una catena, in uno sviluppo verso l'unità.

Quando la fede viene meno, c'è il rischio che anche i fondamenti del vivere vengano meno, come ammoniva il poeta T.S. Eliot: «Avete forse bisogno che vi si dica che perfino quei modesti successi / che vi permettono di essere fieri di una società educata / difficilmente sopravvivranno alla fede a cui devono il loro significato?» (“Choruses from *The Rock*” in: *The Collected Poems and Plays 1909-1950*, New York 1980, 106. 76). Se togliamo la fede in Dio dalle nostre città, si affievolirà la fiducia tra di noi, ci terremo uniti soltanto per paura, e la stabilità sarebbe minacciata. La Lettera agli Ebrei afferma: «Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città» (*Eb 11,16*). L'espressione “non vergognarsi” è associata a un riconoscimento pubblico. Si vuol dire che Dio confessa pubblicamente, con il suo agire concreto, la sua presenza tra noi, il suo desiderio di rendere saldi i rapporti tra gli uomini. Saremo forse noi a vergognarci di chiamare Dio il nostro Dio? Saremo noi a non confessarlo come tale nella nostra vita pubblica, a non proporre la grandezza della vita comune che Egli rende possibile? La fede illumina il vivere sociale; essa possiede una luce creativa per ogni momento nuovo della storia, perché colloca tutti gli eventi in rapporto con l'origine e il destino di tutto nel Padre che ci ama.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, Libreria Editrice Vaticana, Civitas Vaticana 2013, pp. 73-76 (nn. 54-55).