

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SECONDA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Nel tempo successivo alla Pentecoste, dopo aver contemplato il mistero trinitario, il Lezionario ambrosiano viene celebrando la presenza dello Spirito nella storia, quel meraviglioso disegno d'amore che, scaturito dalla Trinità, è stato avviato dall'atto creativo di Dio, si è manifestato nell'elezione di Israele, si è compiuto nella persona di Cristo ed è rivissuto in ogni tempo mediante la celebrazione dei Divini Misteri.

È la Rivelazione di Dio che diventa *attestazione* e, attraverso questa *ispirazione incarnata* in una *Scrittura* di sillabe umane, svela l'eterno insondabile disegno di Dio:

*A lei, Gerusalemme, sale  
il viaggio, luminosamente.  
Tutto qui è scritto,  
non hai che da leggere  
se pensi  
che leggere convenga  
e non invece  
lasciarlo all' alio del vento  
che sillaba su sillaba  
lo dettò, lo disse,  
quel libro.  
Quelle pagine le volti  
lui a suo arbitrio,  
a suo godimento,  
da sé a sé, le sfogli,  
le fissi pure con celestiali spille  
al di sopra di noi  
oltre la vista  
delle nostre pupille...  
sì, può essere  
opinato, questo. Può...  
Se non che  
angeli della mediazione  
operano come api a richiamarti  
il prezzo, il debito, il perdono  
del sangue e degli eventi  
che ne furono gli inchiostri –  
per eterno pro-memoria  
o per liberazione ultima? <sup>1</sup>*

E noi a contemplare la Rivelazione dell'unico Dio, oltre il libro che ci è dato nell'espansione meravigliosa della finitudine e al di là del libro vergato da lettere sacre, ma non sacrali, lettere vive, carnali e attuali per ogni generazione di umani, per noi che non sappiamo nemmeno come volere il suo volere, se non nel momento in cui la vita – quella del divenire mondano – si chiude e si riapre la vita – quella dell'Essere al di là del tempo e dello spazio – sconfiggendo la morte e ritornando all'Uno.

<sup>1</sup> M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, pp. 174s.

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

LETTURA: Sir 17,1-4. 6-11b. 12-14

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

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

Singolare è anche il fatto che la lunghezza del suo libro, insieme alla ricchezza e alla varietà delle sue riflessioni, contrasti con un certo disordine, con ritorni e ripetizioni che alla fine nuocciono alla lettura continuativa del testo. La soluzione migliore è di supporre che il libro raccolga le "istruzioni" tenute da questo maestro di sapienza nella scuola di Gerusalemme per coloro che volevano vivere nello "stile ebraico" (*mûsar*) in reazione allo "stile greco" (*paideia*), che andava diffondendosi nei suoi giorni. Così si possono spiegare le ripetizioni unite a nuovi sviluppi e, in particolare, si può dare ragione di quelle pagine che mettono a fuoco direttamente il tema della sapienza.

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

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

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

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

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

Il passo scelto dalla liturgia fa parte dell’inizio del *Secondo trattato* (Sir 16,24 – 23,27), una pagina dedicata alla *Sapienza*: «La Sapienza di Dio nella creazione dell’universo» (Sir 16,24-30); «La Sapienza di Dio nella creazione degli esseri umani (17,1-10)» e «La Sapienza di Dio nella consegna della *Tôrah* ad Israele (17,11-14)».

La lettura liturgica di quest’anno A prende in considerazione alcuni versetti di Sir 17,1-14. La costruzione originale di Gesù ben Sira, però, mi induce a riportare per intero la pagina dedicata alla *Sapienza* (Sir 16,24 – 17,14),<sup>5</sup> con un breve commento di tutta la pericope.<sup>6</sup> Nel testo che segue, le aggiunte della versione lunga greca (= GII) sono riportate con caratteri più piccoli (17,5. 8c. 11c), mentre i versetti tralasciati dalla liturgia sono riportati in corsivo (Sir 17,1-14).

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

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

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

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

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

<sup>28</sup> *Nessuno di loro urta il suo vicino,*

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

<sup>6</sup> Il commento di Sir 17,1-14 si trova nella Seconda domenica dopo Pentecoste (Anno A).

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

*né mai disobbediranno a una sua parola.*

<sup>29</sup> *Dopo questo, <sup>יְהוָה</sup> pose lo sguardo sulla Terra  
e la riempì dei suoi beni;*

<sup>30</sup> *ne ricoprì la superficie con ogni specie di viventi  
e alla [polvere della] terra essi devono far ritorno.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

guarda all'impegno del retore e non dell'ascoltatore. Lo schema chiastico del v. 25 abbellisce il discorso e riscrive quanto la sapienza ha detto in Pr 1,23:

*ʾabbīʿāh bʿmišqāl rūhī*  
*ūbʿhašnēʿ ʿāḥawweh dēʿī*  
«Voglio esporre con misura il mio pensiero  
e con modestia impartire la mia scienza».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

fa da iniziatrice a *γλώσσαν καὶ ὀφθαλμούς* «lingua e occhi», *ᾠτα καὶ καρδίαν* «orecchi e cuore», che sembrano fare da punti cardinali dell'animo umano. Quanto al cuore, si ricordi in particolare Salomone in 1 Re 3,9.

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

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

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

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

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

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

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

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

Al primo problema è difficile dare una risposta definitiva, per mancanza di documentazione diretta soddisfacente. Il materiale biblico che noi possediamo ha avuto la sua redazione definitiva solo dopo l'esilio. E la nuova prospettiva getta nuova luce anche sul materiale parziale che risaliva al periodo precedente. Si pensi, ad esempio, ai passi innici del libro di Amos (Am

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

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

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

*Così dice il Signore Dio (hā'el Jhwh) che crea (bôrē<sup>9</sup>) i cieli e li dispiega,  
distende la terra con ciò che vi nasce,  
dà il respiro alla gente che la abita (nōtēn n<sup>e</sup>šāmāh lā'ām 'ālèhā)  
e l'alito (rû<sup>a</sup>h) a quanti camminano su di essa... (42,5)*

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

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

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

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

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

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

Ecco il testo tratto dal discorso di autopresentazione di "donna sapienza":

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

<sup>23</sup> *Dall'eternità sono stata costituita,*

*fin dal principio, dagli inizi della terra.*

<sup>24</sup> *Quando non esistevano gli abissi, io fui generata (hòlalti);  
quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua;*

<sup>25</sup> *prima che fossero fissate le basi dei monti,  
prima delle colline, io sono stata generata (hòlalti).*

<sup>26</sup> *Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi,  
né le prime zolle del mondo;*

<sup>27</sup> *quando egli fissava i cieli, io ero là;  
quando tracciava un cerchio sull'abisso;*

<sup>28</sup> *quando condensava le nubi in alto,  
quando fissava le sorgenti dell'abisso;*

<sup>29</sup> *quando stabiliva al mare i suoi limiti,  
sicché le acque non ne oltrepassassero la spiaggia;*

*quando disponeva le fondamenta della terra,*

<sup>30</sup> *allora io ero con lui come architetto ('mwn)*

*ed ero la sua delizia ogni giorno:*

*dilettandomi davanti a lui in ogni istante,*

<sup>31</sup> *dilettandomi sul globo terrestre  
e ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo (Pro 8,22-31).*

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

<sup>4</sup> *Dov'eri quando gettai le fondamenta della terra?*

*Dillo, se sei tanto esperto!*

<sup>5</sup> *Chi fissò le sue misure? – di certo lo sai! –*

*Chi vi tese sopra la corda?*

<sup>6</sup> *In che cosa furono immersi i suoi basamenti?*

*Chi gettò la sua pietra angolare,*

<sup>7</sup> *mentre le stelle del mattino gioivano insieme*

*e tutti i figli di Elohim applaudivano?*

<sup>8</sup> *Quando Jam eruppe fuori dalle porte,*

*e uscì prorompendo dal grembo,*

<sup>9</sup> *io gli misi come abito le nubi*

*e i nembi come fasce;*

<sup>10</sup> *gli imposi la mia legge,*

*disposi spranghe e battenti*

<sup>11</sup> *e dissi: « Fin qui giungerai e non oltre!*

*Pongo un litorale contro l'arroganza delle tue onde! » (Gb 38,4-11).*

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

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

Quanto abbiamo detto sino a questo punto, non deve far pensare che prima dell'esilio non ci fosse alcun interesse per il tema delle "origini". Sarebbe una deduzione indebita, che non potrebbe essere confermata da alcuna prova. Piuttosto, si è voluto affermare che fu il periodo dell'esilio a catalizzare un vero interesse per questo tema e a convogliare l'eventuale materiale precedente in questa nuova prospettiva.



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

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

L'antropologia precede l'interesse propriamente cosmologico, il quale presuppone la capacità di formulare i termini del problema in modo generale e totalizzante. È l'interesse antropologico a condurre il discorso sulla creazione e ad allargarlo sino a comprendere tutta l'umanità, non limitandolo a un solo popolo o a una sola cultura. La percezione delle molte e diverse “voci” sulle origini, prima dei racconti biblici e all'interno degli stessi racconti biblici, ci fa scoprire la loro caratteristica ermeneutica fondamentale. Essi non sono e non possono essere ipotesi verificabili e quindi *scientifiche*, nel senso moderno del termine. Di conseguenza, le categorie di “esatto” o “inesatto” non sono adeguate per la valutazione di questi miti. Il fatto che lo stesso evento venga presentato in modi tanto diversi e complementari, dà a vedere la volontà di conservare il *mistero* della creazione: *mistero*, in quanto appunto lo si percepisce a partire dalla storia e di esso si parla solo con simboli. Vi è in gioco la “verità”, ovvero la *ri*-velazione del senso del tutto, non disponibile alla verifica sperimentale.

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

SALMO: Sal 103(104),1-3a. 5-6. 9-11. 14

Il Sal 103(104) si nutre poeticamente della contemplazione della creazione che già Amenofis IV (XIV sec. a.C.) nel suo *Inno ad Aton*, aveva stupendamente cantato per l'unico Dio che sta sopra tutti gli altri dei e che comunica con il creato attraverso il disco solare (*aton*). Probabilmente è anche questo un frammento che attesta il profondo legame del Mosaismo con l'esperienza amarniana, ostracizzata sia dalla *damnatio memoriae* egiziana, sia dal tentativo israelitico di “dimenticare” l'Egitto come “casa paterna” e ridurlo negativamente solo a “casa degli schiavi”. È possibile che l'influsso dell'*Inno ad Aton* su Sal 103(104) non sia diretto, ma mediato dalla cultura cananaica e fenicia, che con la tradizione egiziana ha avuto legami commerciali e politici per molti secoli.

Si noti, in particolare, nella poetica dei versetti citati, il cambio frequente tra seconda e terza persona singolare, di grande effetto nelle lingue semito-camitiche, ma di difficile resa in italiano.

**Ⲁ Benedici il Signore, anima mia!**

<sup>1</sup> Sei tanto grande, ADONAI, mio Dio!

Sei rivestito di maestà e di splendore,  
<sup>2</sup> avvolto di luce come di un manto,  
tu che distendi i cieli come una tenda,  
<sup>3</sup> costruisci sulle acque le tue alte dimore.

℞

<sup>5</sup> Egli fondò la terra sulle sue basi:  
mai potrà mai vacillare.  
<sup>6</sup> Tu l'hai coperta con l'oceano come una veste;  
al di sopra dei monti stavano le acque.  
<sup>9</sup> Hai fissato loro un confine da non oltrepassare,  
perché non tornino a coprire la terra.

℞

<sup>10</sup> Tu mandi nelle valli acque sorgive  
perché scorrano tra i monti,  
<sup>11</sup> dissetino tutte le bestie dei campi  
e gli asini selvatici estinguano la loro sete.  
<sup>14</sup> Tu fai crescere l'erba per il bestiame  
e le piante che l'uomo coltiva  
per trarre cibo dalla terra.

℞

#### EPISTOLA: Rm 1,22-25. 28-32

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

1,1-7: indirizzo

1,8-15: proemio

A. 1,16 – 4,25: *prima parte*

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

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

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

B. 5,1 – 8,39: *seconda parte*

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

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

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

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

D. 12,1 – 15,13: *sezione parenetica*

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

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

Dopo l'enunciazione tematica del “vangelo di Paolo” (Rm 1,16-17), l'Apostolo vuole dunque dimostrare che tutti – Greci o Giudei – siamo sotto il dominio del peccato. Per la dimostrazione del peccato nel mondo extra-giudaico, Paolo non ha bisogno di molto: gli basta una carrellata sull'etica del mondo greco-ellenistico, secondo quell'apologetica

giudaica ben nota all'ambiente alessandrino per dimostrare come il falso dio abbia portato tutti a calpestare la dignità umana in ogni sua manifestazione.

Per meglio apprezzare lo sviluppo di pensiero, è bene leggere la parte scelta dalla liturgia includendo anche l'introduzione di Rm 1,18-21, importante per cogliere l'argomentazione d'insieme.

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

*<sup>22</sup> Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti <sup>23</sup> e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili.*

*<sup>24</sup> Perciò Dio li ha consegnati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, tanto da disonorare fra loro i propri corpi.*

*<sup>25</sup> Essi hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno adorato e servito le creature anziché il Creatore, che è benedetto nei secoli. Amen.*

*<sup>26</sup> Per questo Dio li ha consegnati a passioni infami: infatti, le loro femmine hanno cambiato i rapporti naturali in quelli contro natura. <sup>27</sup> Similmente anche i maschi, lasciando il rapporto naturale con la femmina, si sono accesi di desiderio gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi maschi con maschi, ricevendo così in se stessi la retribuzione dovuta al loro travia-mento.*

*<sup>28</sup> E poiché non ritennero di dover conoscere Dio adeguatamente, Dio li ha consegnati alla loro intelligenza depravata ed essi hanno commesso azioni indegne: <sup>29</sup> sono colmi di ogni ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di lite, di frode, di malignità; diffamatori, <sup>30</sup> maldicenti, nemici di Dio, arroganti, superbi, presuntuosi, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, <sup>31</sup> insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia. <sup>32</sup> E, pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo le commettono, ma anche approvano chi le fa.*

Il passo di Rm 1,18-32 si apre con un'introduzione che dà il tema a tutta la pericope: pur conoscendo Dio [i non-Giudei] non gli hanno dato gloria né reso grazie (vv. 18-21). L'argomentazione si sviluppa in tre paragrafi paralleli con la stessa struttura: una prima parte, a mo' di protasi, enuncia il peccato d'idolatria; la seconda parte, a mo' di apodosi, ne proclama il "castigo" divino.

- I. vv. 22-24: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ...*  
 «Mentre si dichiaravano sapienti...» (v. 22)  
*διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς...*  
 «Perciò Dio li ha consegnati...» (v. 24)
- II. vv. 25-27: *οὔτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ...*  
 «Essi hanno scambiato la verità di Dio...» (v. 25)  
*διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας...*  
 «Per questo Dio li ha consegnati a passioni infami...» (v. 26)
- III. vv. 28-32: *καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐπιγνώσει...*  
 «E poiché ritennero di non dover conoscere Dio...» (v. 28a)  
*παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν...*  
 «Dio li ha consegnati alla loro intelligenza depravata...» (v. 28b)

Questa struttura rivela la tesi fondamentale di Paolo in un passo fortemente apologetico, vicino alla teologia del Giudaismo alessandrino (cf il Libro della Sapienza): tutti i vizi sono la conseguenza dell'idolatria, che è il peccato fondamentale. Il rapporto tra idolatria e “castigo” è sviluppato con la legge del contrappasso, presente con frequenza nella letteratura profetica e ripreso anche dall'ampio *midrāš* esodico di Sap II-19 (cf in particolare Sap II,15-16).

In questa prospettiva, Rm I,18-32 si presenta come una requisitoria giuridica che esprime il giudizio di Dio e mette a nudo l'inescusabilità e la responsabilità dell'uomo. È anche uno stile retorico per obiettivare il problema su altri, prima di arrivare alla requisitoria frontale contro coloro che, pur conoscendo la *tôrâ*, non agiscono secondo essa (Rm 2,1ss). Anche questo è un espediente retorico ben noto letteratura profetica (cf 2 Sam 12 e Is 5).

Bisogna dire qualcosa almeno sulla dialettica idolatria-castigo, espressa dal verbo-chiave *παρέδωκεν* «consegnò» (da *παραδίδωμι* «consegnare») con soggetto Dio e ripetuto per ben tre volte da Paolo in questo passo.

Dio non è colui che interviene come giudice a punire l'agire malvagio dell'umanità. Egli è anzitutto il Dio creatore che «vide tutto quanto aveva fatto ed ecco era tutto molto buono/bello (*tôb*)» (cf Gn 1,31). Il male etico è un'autocondanna che la libertà umana provoca andando contro il vero Dio e il suo progetto di vita. E prima ancora di un giudizio etico, il principio di creazione è un giudizio teologico: il Dio creatore è il Dio della vita e del bene. Chi va alla ricerca di una falsa e illusoria realtà di Dio non può che incappare nel fallimento della vita e del bene:

<sup>15</sup> Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. <sup>16</sup> Perciò io oggi ti comando di amare  $\overline{\text{יהוה}}$  tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e  $\overline{\text{יהוה}}$  tuo Dio ti benedica nella terra in cui tu stai per entrare per prenderne possesso.

<sup>17</sup> Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dèi e a servirli, <sup>18</sup> io oggi vi dichiaro che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso, attraversando il Giordano.

<sup>19</sup> Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra. Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, <sup>20</sup> amando  $\overline{\text{יהוה}}$  tuo Dio obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare nel paese che  $\overline{\text{יהוה}}$  ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe (Dt 30,15-20).

Assumere l'affermazione del Dio Creatore non significa accettare immediatamente l'"onnipotenza" di Dio in una prospettiva filosofica o mitologica, come era stata sviluppata dalla teologia della natura mesopotamica o cananaica. Nella tradizione biblica, ha significato invece trascrivere la figura del Dio dell'Alleanza allargandola, però, ai confini di tutta la creazione, come avviene appunto in Gen. 2-3: la teologia della *b'rit* e il Dio dell'alleanza sono assunti sono dimensioni di una teodicea che illumina il non-senso della finitudine. Dio non è solo colui che pone un patto e si appella a una Legge, ma pone un patto in riferimento all'essere stesso. L'uomo esiste in quanto posto in essere come possibilità libera per rispondere non tanto alla *tôrâh* di Dio, ma al Dio della *tôrâ*. Il Dio della libertà e della giustizia è il Dio dell'alleanza; i falsi dei sono la causa dell'ingiustizia.

Questo è un pensiero che attraversa tutta la tradizione profetica della Bibbia. Ger 2,5 dice questa verità in modo molto incisivo: «Sono corsi dietro agli idoli vuoti e loro stessi sono diventati vuotezza». Ez 8 dà una sequenza di peccati di idolatria e, alla fine, l'accusa culmina nella denuncia di ingiustizia.

Il Sal 82 va collocato in questo contesto profetico: un giudizio è aperto nella corte divina; ci si immagina ancora la visione antica del Dio-<sup>ADONAI</sup> presidente della corte celeste che giudica gli altri dei:

- <sup>1</sup> Dio presiede l'assemblea divina,  
giudica in mezzo agli dèi:
- <sup>2</sup> «Fino a quando emetterete sentenze ingiuste  
e sosterrete la parte dei malvagi?
- <sup>3</sup> Difendete il debole e l'orfano,  
al povero e al misero fate giustizia!
- <sup>4</sup> Salvate il debole e l'indigente,  
liberatelo dalla mano dei malvagi!».
- <sup>5</sup> Non capiscono, non vogliono intendere,  
camminano nelle tenebre;  
vacillano tutte le fondamenta della terra.
- <sup>6</sup> Io ho detto: «Voi siete dèi,  
siete tutti figli dell'Altissimo,
- <sup>7</sup> ma certo morirete come ogni uomo,  
cadrete come tutti i potenti».
- <sup>8</sup> Alzati, o Dio, a giudicare la terra,  
perché a te appartengono tutte le genti!

Ci si può chiedere come mai un salmo simile sia entrato nel salterio, mantenendo questa visione arcaica della corte celeste. La risposta sta nel fatto che il salmo fu riletto, non in riferimento agli dei della corte celeste, ma agli dei dell'umanità, ovvero i potenti dei regni umani. La visione più antica, in filigrana nel salmo, è proprio il giudizio di Dio nei riguardi di altri dei: l'idolo (e il falso dio) non può sostenere l'impegno umano di giustizia, quindi, è destinato a morire come tutti gli uomini.

Il "castigo" al quale Dio consegna l'idolatra è dunque da intendersi come la lontananza del vero Dio da ogni forma di male, quasi un suo "ritrarsi", perché la scelta dell'umanità nei riguardi della vita e del bene sia davvero *libera*. Al contrario, il rifiuto del vero Dio è come una corrosione che sembra non intaccare la facciata, ma che fa sgretolare tutto l'edificio in un batter d'occhio (cf Os 5,11: «Èfrain è schiacciato dal giudizio, da quando ha cominciato a inseguire il nulla»).

VANGELO: Mt 5,43-48

Mt 5-7 sta proprio nel mezzo del primo arco narrativo matteoano (Mt 4,23 – 11,30), in cui è presentata l'attività di Gesù a favore di Israele in parole e segni. L'intero discorso è centrato sul "Padre nostro". Anche quantitativamente si avrebbero per le parti A-D esattamente 56 righe dell'edizione Nestle-Aland su entrambi i pannelli simmetrici:<sup>7</sup>

A. 5,1-2: cornice – situazione

B. 5,3-16: *discorso introduttivo*

C. 5,17-20: *introduzione* alla sezione principale del discorso (Legge – Profeti)

D. 5,21-48: sezione principale: le antitesi

E. 6,1-6: la giustizia davanti a Dio

F. 6,7-8: sulla preghiera

X. 6,9-13: il «Padre nostro»

F'. 6,14-15: sulla preghiera

E'. 6,16-18: la giustizia davanti a Dio

D'. 6,19 – 7,11: sezione principale: ricchezza e povertà, preghiera

C'. 7,12: *conclusione* della sezione principale del discorso (Legge – Profeti)

B'. 7,13-27: *discorso conclusivo*

A'. 7,28 – 8,1a: cornice – reazione degli uditori

Con il passo odierno, ci si trova quindi nella prima sezione principale del discorso (Mt 5,21-48), con le antitesi. Solo la prima e la quarta antitesi contiene la formula introduttoria completa ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις («avete inteso che fu detto agli antichi», vv. 21 e 33). Nel v. 33 la nuova introduzione è enfaticizzata da πάλιν «ancora». Ciò permette di dividere le antitesi in due sezioni di tre (vv. 21-32; 33-48), di uguale lunghezza. Nella prima parte le antitesi sono introdotte da πᾶς «chiunque» (vv. 22 e 28). Nella quarta e nella quinta si una forma di proibizione (μὴ con l'infinito, vv. 34 e 39). La lunghezza particolare della prima e dell'ultima antitesi non è affatto casuale: l'evangelista ha voluto dare loro una particolare evidenza.

<sup>43</sup> Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico.

<sup>44</sup> Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, <sup>45</sup> affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. <sup>46</sup> Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? <sup>47</sup> E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani?

<sup>48</sup> Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

<sup>7</sup> Rimando al migliore commentario di Matteo, U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 1. Mt 1-7*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985, 2002<sup>5</sup> (per la versione italiana: U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Volume 1: Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, Traduzione di L. BETTARINI, Edizione italiana a cura di C. GIANOTTO [Commentario Paideia. Nuovo Testamento 1.1], Paideia Editrice, Brescia 2006).

La sesta antitesi comincia con una duplice frase in modo da apparire una tesi sommata a un'antitesi (vv. 43-45), seguita da un duplice detto come una ragione aggiunta (vv. 46-47) e conclusa da un detto finale (v. 48), che occupa una posizione speciale e introduce un pensiero apparentemente diverso rispetto a quanto precede. È un versetto-ponte che guida subito alla sezione riguardante la preghiera, in cui l'appellativo al «Padre che sta nei cieli» diventa davvero centrale.

Il brano evangelico è stato scelto nel contesto della riflessione di questa domenica sul «mistero della creazione» per poter esprimere la «perfezione» del Padre celeste: Colui che è anche il Dio creatore sa usare un metro di giustizia che è al di là di ogni facile retribuzione, perché Egli «fa sorgere il suo solo sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti».

In questo modo, Gesù ci invita a guardare in modo diverso al metro della retribuzione per giudicare il comportamento di Dio nella sua creazione: occorre percepire un nuovo rapporto tra la *teologia dell'alleanza* e la *teologia della creazione*. Sarebbe interessante poter ricostruire diacronicamente gli sviluppi che ora esporremo. Ma, non voglio entrare in inutili e forzate ipotesi. Del resto, comunque siano andate le cose dal punto di vista storico (quando precisamente si formarono i racconti di creazione di Genesi? e Pr 1-9? qual era lo *Sitz im Leben* ideologico, cui il dramma voleva rispondere?), la tensione che esporremo rimane presente in ogni impianto teoretico.

Bisogna porre nel contesto della discussione sul rapporto tra la teologia dell'alleanza e la teologia della creazione, una discussione che, con la sistematizzazione classica di G. von Rad e la precisazione di C. Westermann, è andata talvolta percorrendo vicoli angusti.

Rispetto alla teologia profetica pre-esilica e alla teologia deuteronomistica, porre il discorso su Dio nell'orizzonte della creazione significa trovare un orizzonte più ampio e comunque fondativo rispetto ad ogni discorso sull'alleanza. Non si può spiegare la realtà del male presente nell'esperienza umana, partendo immediatamente da un'etica dell'alleanza. Bisogna anzitutto presupporre che il Dio dell'alleanza sia il Dio creatore, colui che ha posto in essere l'uomo e il mondo, in quanto realtà in divenire. È questa la «totalità» o «perfezione» alla quale Gesù invita a guardare.

Occorre situare la rivelazione e l'alleanza – intese a modo di cifre sintetiche per indicare il *kerygma* delle tradizioni profetiche e deuteronomista – nella cornice fondatrice della creazione.

## PER LA NOSTRA VITA

### I. Chi è il nemico, oggi?

In ogni vicenda collettiva e in ogni storia personale viene individuato, scelto. E' il nemico la soglia, il confine, la totale alterità.

Si protegge se stessi, ci si dà ragione di questo “confine”, e si pratica a volte in modo esplosivo, altre volte sommessamente la violenza e l'aggressività. Indubbiamente le nostre ragioni sono più “ragioni” di quelle dell'altro. Altro, totalmente. Altro differente. Altro contrapposto. Altro da demolire, da ignorare.

Il Vangelo è impaziente e non attende che il nemico si affini, si cambi, diventi amico, si sciolga alle nostre ragioni.

Chi è il nemico oggi, se in mano non abbiamo armi, e spudorata violenza di gesti “contro”?

Il Vangelo non attende e dice ama: ama il tuo nemico, prega per il tuo persecutore. Le tue ragioni non sono assolute, le tue giustificazioni sono intermedie. Ama senza attendere.

Eccoci, smascherati, denudati della “nostra giustizia”, dei nostri modi di pensare, della sofisticazione con cui stabiliamo i confini per dire “mio”, per dire “ho ragione”, “sono legittimato a fare”...

Eccoci smascherati, perché la misura non è per altezze inarrivabili; Dio si concede nella possibile fraternità tra le persone. Per questo svela ipocrisie religiose, toglie il velo di ogni umana giustificazione. Dall’alto, non da noi ci viene questa ipotesi.

Eccoci smascherati: nell’indolenza, nell’indifferenza, nell’impotenza, nell’insolenza, nell’insinuazione e nell’inadempienza. Tutte soglie del nostro “ben-essere”, “ben articolare” pensieri e azioni che mantengono confini, che ci distinguono dall’altro, magari dopo aver perduto la battaglia della manipolazione, del possesso, della demolizione dell’alterità.

Non demoliamo, non manipoliamo per costume, per abitudine. Ma per vivere noi, a scapito d’altri.

Il Vangelo è scandaloso, perché ci chiede di amare l’altro che costituisce minaccia. Non quello buono, aderente ai nostri pensieri, alla nostra cultura, al nostro modo di agire. L’altro, quello che non hai saputo ridurre a te stesso, con buone o cattive maniere (la seduzione, il potere). L’altro, che non ti è grato di nulla, l’altro che ti chiede quello che non sai dare, l’altro che corrode la tua pace. Siamo tolleranti e buoni (amare è un passo oltre) verso ciò che molto non conta; ma diventiamo intolleranti (costruiamo il nemico) quando siamo di fronte alla minaccia per ciò che consideriamo essenziale.

Eccoci smascherati, perché ci sono passi evangelici molto duri, senza vie di uscita, senza scappatoie cerebrali; passi che forse ci indignano e feriscono. Urtano il segreto desiderio e la convinzione di essere buoni cristiani. Non lo siamo. Non è da noi la perfezione. Non è da noi. Non sappiamo più dire se non lasciarci ferire, in silenzio, dall’impossibile a noi...<sup>8</sup>

2. Bisogna innanzitutto tacere, a lungo. Ascoltare il clamore delle “cose” non dette, nascoste, soffocate, represses, deformate. Lasciarsi trafiggere. Stare in piedi. Un calvario da condividere. Ancora una tavola, preparata per tutti, dove la speranza impara, giorno dopo giorno, a nutrirsi di quelle “cose” che ci succedono, a bere da fratelli a quella coppa che ci era più facile allontanare che scegliere.<sup>9</sup>

3. «A che punto si deve arrivare! Si dovrebbe addirittura fare così». Ogni volta viene richiesta un’azione che è esattamente all’opposto di ciò che naturalmente saremmo portati a fare in quella situazione, cioè rispondere colpo su colpo. A me sembra che questi comandamenti decisamente assurdi siano stati enunciati semplicemente nell’intento di rovesciare la nostra tendenza naturale. [...]

Un comandamento che non si accordi con la logica della nostra etica ordinaria mette questa logica in discussione. Di più, il fatto che l’esempio estremo sia circoscritto ci

<sup>8</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>9</sup> FRÈRE CHRISTIAN DE CHERGE E GLI ALTRI MONACI DI TIBHIRINE, *Piu forti dell'odio*, Introduzione e traduzione con raccolta di ulteriori testi di G. DOTTI, Prefazione di E. BIANCHI (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1997, 32010, p. 160.



impedisce di soffermarci, da esperti di casistica, sulla classificazione delle diverse situazioni che richiederebbero soluzioni standard, di carattere legale, morale, sociale o politico. Non emerge alcuna regola che si possa imporre con l'insegnamento o la legislazione. [...] Gesù insegna non per mezzo della regola, ma dell'eccezione alla regola. Sarebbe come dire che siamo lasciati senza un orientamento? [...]

Quale direzione imprimono le parole di Gesù? [...]

Ogni risposta dà più di quanto richiede la prudenza ordinaria. [...] È il dare di più che mi sembra costituire l'essenza di questi comandamenti estremi. E attraverso questo dare di più si manifesta quella stessa logica che si evince dalle parabole, dai proverbi, dai discorsi escatologici. È la logica di generosità che si scontra con la logica di equivalenza, quella che regna anche sulle nostre relazioni nel quotidiano.<sup>10</sup>

4. *Loro* sono sempre troppi. “Loro” sono quelli che dovrebbero essere di meno o, meglio ancora, non esserci proprio. Invece noi non siamo mai abbastanza. Di “noi” dovrebbero essercene di più.<sup>11</sup>

5. Ecco come si descrive l'amore cristiano. Può avere la forma della fede in Dio o quella dell'amore del prossimo, dato che i due sono inestricabili. Il Vangelo intero tende a mostrare che la relazione con Dio si gioca e si giudica nelle relazioni con gli altri. Ma Dio “mantiene” in qualche modo l'altro fuori portata e tuttavia sempre necessario. La fede in Dio è il movimento che non smette di contestare di volta in volta l'indifferenza verso l'altro come il suo dominio. C'è stato senza dubbio un tempo in cui i cristiani procedevano dalla credenza in Dio a un'etica della carità. Oggi, l'esperienza dell'altro nelle relazioni umane è primaria, ma rinvia all'assoluto, a Colui che è sciolto, che getta sui nostri combattimenti e sui nostri giudizi l'interrogazione di una fede nell'assoluto del totalmente altro. [...] Non sarebbe possibile restringere l'amore all'esperienza particolare che ne hanno i cristiani.<sup>12</sup>

6. La vittoria di Cristo sulla morte trasforma al fondo del nostro essere l'angoscia in gratitudine. I padri della chiesa, specie i padri ascetici, rivelano che le due “passionimadre” sono l'avidità e l'orgoglio, queste risorse del potere decaduto, e più in profondità ancora, “la paura nascosta della morte”. Ma se siamo veramente risuscitati nel Risorto, se la morte è già alle nostre spalle, sepolta nelle acque del battesimo, allora non abbiamo più bisogno di schiavi né di nemici per proiettare su di loro la nostra angoscia e il nostro desiderio di essere Dio: Dio, noi lo siamo umilmente in Cristo, siamo cioè capaci di amare.

Perciò ci viene manifestata tutta l'importanza del comando evangelico di amare i nostri nemici. [...] Sia tratta di spezzare il circolo infernale dell'aggressione e della vendetta che, a sua volta, provoca una nuova aggressione più violenta, e via di seguito. Gesù non si è accontentato di assumere questo atteggiamento: egli ci ha resi capaci di farlo nostro

<sup>10</sup> P. RICŒUR, *La logica di Gesù*, Testi scelti e introduzione di E. BIANCHI, Traduzione di L. MARINO (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2009, pp. 73-75.

<sup>11</sup> Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Traduzione di M. ASTROLOGO (I Robinson / Letture), Editori Laterza, Roma - Bari 2005, p. 45.

<sup>12</sup> M. DE CERTEAU - J.M. DOMENACH, *Il cristianesimo in frantumi*, Traduzione e introduzione di S. MORRA, Postfazione di G. LAFONT (Sui Generis 8), Effatà Editrice, Cantalupa TO 2010, p. 58.

grazie alla sua croce, alla sua risurrezione e al dono dello Spirito. Mediante la grazia della croce, infatti, anche il fallimento, anche la morte possono far nascere il Regno.<sup>13</sup>

7. Se la mitezza è un modo di essere che si fa azione e stile di vita, essa abbraccia tanto l'integrità della persona quanto la correlazione delle diverse sfere dell'esperienza umana. Da una parte, infatti, non è concepibile una mitezza che sia espressa da un individuo scisso, contraddittorio, in dissidio con sé. E d'altra parte neppure è plausibile un essere miti solo nel paesaggio dei propri sentimenti, oppure esclusivamente nelle relazioni con gli altri, senza conversione interiore. Le due cose vanno necessariamente insieme. Per questo la mitezza è uno dei tratti distintivi del *compimento* del cammino umano, del singolo come delle soggettività collettive. Un compimento che non è la morte, né un facile trionfo. Piuttosto l'essere miti riguarda la maturazione del modo di stare al mondo e, nel contempo, richiama implicitamente il trovarsi in situazioni tutt'altro che pacificate, situazioni di tensione che inclinerebbero naturalmente verso l'aggressività, lo scontro, la violenza, la punizione, la vendetta. L'idea stessa della mitezza dice il suo resistere al limite per aprire uno spazio inedito, il suo segnare una svolta. La mitezza dischiude l'evento luminoso della relazione intersoggettiva, anzi quel suo autentico avvento, che Buber ha chiamato l'"esperienza della parte opposta" (*Erfahrung der Gegenseite*). Si tratta dell'incontro con la resistente, spiazzante alterità dell'altro. Qui si giunge al confine in cui ciascuno è sollecitato a uscire da sé, il che dimostra come la fonte antropologica concreta, quotidiana e permanente per le nostre possibilità di conversione e di guarigione esistenziale sia data nella struttura relazionale della vita di ognuno.<sup>14</sup>

8. Perché Voi comincerete dal rispetto.

Voi non direte affatto: la vecchia che accende un cero e che biascia una preghiera è superstiziosa. Oppure: questo uomo bramoso di un bimbo non è che un pederasta. Oppure: quel rivoluzionario inasprito è un inasprito. Oppure: questa donna bisbetica che soffoca i suoi figli è una malata. Voi non direte niente di tutto ciò. Voi non metterete per nulla il Vostro fratello ed il Vostro prossimo in una prigione. Tu non ucciderai.

Voi comincerete dal rispetto. Voi non direte:

Dio è questo e quello, esiste o non esiste (cioè: Egli è come io lo immagino, oppure: come io l'immagino, Egli non è). Voi non mi farete dire ciò che Vi conviene. Voi non trarrete vantaggio da ciò che di me, Vi giunge molto lontanamente all'orecchio, per farne la giustificazione dei Vostri crimini. Tu non farai di me un idolo.

Voi non Vi getterete di qua o di là, secondo l'umore, il potere che Vi trascina, la moda, le convenienze, la comodità. Voi rimarrete edificati sulla roccia, senza compromessi sulla verità e sulla giustizia. Ma Voi saprete che verità e giustizia non sono Vostre e che niente mi fa più orrore del fanatismo, l'odiosa confisca dei beni che non hanno prezzo. Voi non adorerete né argento, né la violenza, né i poteri, né i Vostri piaceri né qualche padrone o maestro o padre né Voi stessi. Voi sarete liberi. Tu non avrai altro Dio all'infuori di me.

<sup>13</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso. Vivere la fede in un mondo pluralista* (Sympathetika), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, pp. 41-42.

<sup>14</sup> R. MANCINI, *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme* (Tessiture di Laicità 1), Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 75-76.

Voi comincerete dal rispetto. Voi lascerete padre e madre per condurre la Vostra propria vita sotto il mio sole. Voi non sostituirate Vostro padre o Vostra madre con qualcun altro, nemmeno e soprattutto con il pretesto di servirmi meglio. Voi li lascerete, andrete abbastanza lontano per riconoscere ciò che essi sono, per conoscerli uomo e donna, ben simili a ciò che Voi siete e per essere loro riconoscenti perché Vi hanno dato la vita. Perché anche se essi non Vi hanno dato niente di più e anche se non Vi hanno voluto e desiderato – o se Vi hanno trasmesso il loro male e la loro miseria – Vi hanno dato la vita, che li supera e viene da me ed è passata in loro e Voi siete nati, Voi che senza di loro non esistereste. Così, Voi (forse a caro prezzo) sarete riconciliati con loro.

Tu onorerai Tuo padre e Tua madre.

Voi comincerete dal rispetto. Voi non toglierete all'altro ciò che è sua proprietà, ciò che fa parte della sua propria vita, ciò che lo fa vivere, ciò che lo sostiene nella sua esistenza. Voi non gli toglierete il suo nutrimento, Voi non gli toglierete il suo lavoro, non gli ruberete la sua casa, Voi non gli prenderete ciò che Egli ama: sua moglie, i suoi figli, i suoi fratelli, i suoi amici. Voi non gli toglierete le sue certezze, la sua speranza, il suo desiderio, l'operato in cui riversa il suo spirito, il suo cuore e le sue mani. Voi non gli prenderete la sua vita. Voi non gli prenderete la sua morte. Voi non gli strapperete per forza nulla di ciò che lo tiene in vita. Tu non prenderai il bene d'altri. Tu non prenderai la donna d'altri.

Voi comincerete dal rispetto. Voi non tratterete nessuno come vigliacco, fannullone, mascalzone. Voi non tratterete nessuno come borghese, negro, topo di fogna, morto di fame, aguzzino, bolscevico – sapendo d'altronde che ciò che nella Vostra bocca è disonorevole può essere per Lui onorevole. Voi non imbratterete la parola dell'uomo, in cui io sono, Voi non sporcherete la Vostra parola con la mancanza di giustizia, l'invito ingannevole, il disprezzo insultante, l'ingarbugliamento della verità, il ricatto o tutto ciò che induca all'errore ed alla sofferenza. Se Voi parlate male di me, io non sarò in collera con Voi, poiché Voi non sapreste parlare bene di me; io saprò udire le Vostre grida, le Vostre imprecazioni, le Vostre mormorazioni e pure saprò comprendere che, non conoscendomi, oppure indotti sfortunatamente a vedermi diverso da ciò che sono, Voi siete arrivati fino a maledirmi oppure a disinteressarvi di me. Ma io non vi perdonerò se Voi sarete ostinati nello schiacciare ciò che è mia testimonianza là dove Voi siete, il rispetto della verità, il rispetto della vita e, segno dei segni, il rispetto di colui che Vi è simile e di fronte, l'altro uomo. Tu non bestemmierai. Tu non farai falsa testimonianza.

Voi non vivrete soltanto per il lavoro, o per i soldi, o per i Vostri divertimenti, o per aumentare il Vostro potere, o per assicurare il benessere e la sicurezza dei Vostri cari. Voi comincerete a riservare nelle Vostre vite lo spazio a lunghe pause, al tempo libero, dove Voi sarete disponibili a ciò che accade, attenti a ciò che è senza prezzo. Voi farete accuratamente spazio a ciò che è gratuito, che Voi non potete né comperare né vendere, lo spazio in cui io sono. Così Tu dovrai rispettare il mio Giorno.

Voi comincerete dal rispetto. Allora Vi sarà concesso di entrare in questo cammino dell'impossibile, dove Voi soffrirete enormemente e dove nessuno Vi toglierà la Vostra gioia. Questa è la porta della mia felicità.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> M. BELLET, *Le lieu du combat*, Desclée de Brouwer, Paris 1976, pp. 149-151.