

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SETTIMA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

L'adesione al progetto di Gesù non riguarda la struttura di qualche forma associativa da "figli dei fiori" e nemmeno un'iscrizione a qualche movimento di pensiero filosofico o di società massonica segreta. È, al contrario, l'assumersi il ruolo di *testimoni* della presenza del Dio vivo e vero nella storia reale: nella vicenda di questa umanità dobbiamo scegliere di rimanere fedelmente i servi del Signore e rifiutare con fermezza di piegarci alle lusinghe del male (cf *Lettura*). Dio non è un idolo e il suo potere non è ciò che noi chiamiamo potenza. Noi siamo chiamati ad essere i «figli del Regno» nel grembo della Chiesa, minuto granello di senapa apparentemente insignificante, modica dose di lievito per una massa enorme di farina...

Paolo, scrivendo ai Corinzi, ricorda che egli non vuole essere un salariato del Vangelo, sebbene vi sia un diritto per esigere compensi in cambio del vasto impegno profuso nel lavoro di apostolo (cf *Epistola*). Il salario più importante che la comunità di Corinto potrebbe dare in cambio del suo lavoro apostolico è partecipare alla colletta che egli ha istituito per aiutare i fratelli della comunità di Gerusalemme, frustrati da una terribile carestia. Quella colletta, più di tante parole, esprimerebbe l'unità di una comunità greca (quella di Corinto) con una comunità giudaica (quella della Città Santa). E a vincere ancora una volta sarebbe soltanto la novità del Vangelo che fa di Ebrei e Greci un popolo solo, pacificato nella Croce di Cristo Gesù.

Ciò che si oppone al *Vangelo* è pensare Dio in forma *idolatrica*, ovvero sostituire al Dio dei profeti e di Gesù l'idolo del potere e del denaro, pensando che l'efficienza sia il nome moderno e più opportuno della *testimonianza*. Lo squallido spettacolo di questa stagione politica sembra confermarlo. Nessuno è certo stupito per coloro che si presentano con i loro programmi politici o sociali, discutibili ma del tutto alieni dallo spirito delle Beatitudini. Tuttavia, tutti – noi per primi – restiamo sconcertati per coloro che dovrebbero essere i *testimoni* della verità e della giustizia, perché figli del Regno, e invece li troviamo lì, in prima fila, a far bestemmiare il nome del Dio vivo e vero.

La preoccupazione dei discepoli autentici non deve essere quella di avere l'esclusiva dell'azione di Dio o del Signore Gesù, bensì di essere – in verità e con trasparenza – la *mediazione* della sua azione di grazia, senza annebbiamenti o tradimenti. Ecco quindi la risposta decisiva della nostra libertà alla seminazione sovrabbondante del seme della Parola (cf *Vangelo*). Nella spiegazione mattea della parabola del seminatore (cf Mt 13,10-17), più antropologica che teologica, la quantità del seme che viene moltiplicato per trenta, per sessanta o per cento dipende dalla risposta della libertà umana che accoglie il dono della Parola a lei affidato e lo lascia fruttificare mediante lo Spirito.

Il significato della libertà presuppone un'apertura alla trascendenza, e l'uomo deve saper *rispondere*, prima di poter essere *responsabile*.

La libertà non è un concetto vuoto. L'uomo è libero di essere libero. Non è libero quando sceglie di essere schiavo. È libero facendo il bene. Non è libero quando fa il male. Scegliere il male vuol dire rinunciare a essere libero. Scegliendo il male l'uomo non è libero, ma determinato da forze che sono estranee allo spirito. È libero chi decide di operare in sintonia con lo spirito, che va oltre tutte le necessità. [...] La libertà è un atto d'impegno dell'io per lo spirito, un accadimento spirituale.¹

LETTURA: Is 65,8-18

Il passo comprende due paragrafi distinti: il primo è la risposta di ^{YADONAI} ai suoi interlocutori, interpellati con il «voi» (Is 65,8-16), ovvero il popolo peccatore sottoposto al giudizio divino; il secondo (Is 65,17-25) è l'inizio del paragrafo dedicato alla promessa di *nuova creazione*, quasi una ripresa della bontà/bellezza del tema genesiaco.

Nel primo paragrafo, il profeta parla di un giudizio di chiara discriminazione tra i servi di ^{YADONAI} e coloro che rifiutano Dio: i primi erediteranno la terra, non avranno mai fame, si rallegreranno, avranno un nuovo nome, mentre coloro che lo dimenticheranno e non lo ascolteranno non avranno nulla da mangiare, soffriranno infamia, saranno uccisi e subiranno la maledizione divina (si noti l'inclusione del v. 8 con il v. 16).

Benché non manchino pagine di maledizione nella letteratura profetica precedente, i commentatori sottolineano in modo particolare la forza del contrasto all'interno di Israele tra gli infedeli e i «miei servi» (Is 65,13-15). Tale contrasto sviluppa la dialettica presente in Is 61-62 tra coloro che entreranno nel regno di Dio e coloro che subiranno la sua condanna. Tuttavia, già nella prima parte del libro è evidente che Dio farà una chiara distinzione tra i giusti e gli empi all'interno di Israele (1,18-19. 24-28; 10,20-23; 22,15-24). In questo paragrafo i seguaci fedeli di ^{YADONAI} sono identificati con il «seme di Giacobbe» (v. 9) e con i «miei servi» (vv. 9-15) che erediteranno il regno di Dio (cf Is 60-62). Qualche commentatore (ad es., W.A.M. Beuken), li identifica con la stirpe spirituale (cf Is 45,25; 48,18; 53,10) del Servo di ^{YADONAI} (Is 52,13 – 53,12).

Questo primo paragrafo è diviso in due sezioni:

<i>Destino di coloro che cercano ^{YADONAI} e di coloro che lo dimenticano</i>	Is 65,8-12
- come uva buona	v. 8
- benedizioni per i suoi servi	vv. 9-10
- distruzione per gli altri	vv. 11-12
 <i>Destini contrastanti</i>	 Is 65,13-16
- i piani contrastanti di ^{YADONAI}	vv. 13-14
- benedizione e maledizione divine	vv. 15-16

La formula del messaggero che introduce le due rivelazioni divine in Is 65,8 e 65, 13 aiuta a definire la struttura generale della sezione, mentre il cambio tematico di Is 65,17 segna l'inizio del secondo paragrafo.

La novità di cieli e terra segna la radicale trasformazione che avrà luogo quando ^{YADONAI} stabilirà il suo Regno. Infatti, il mondo di prima non solo sarà dimenticato (Is 65,17b), ma passerà via e sarà rimpiazzato. Non c'è bisogno di spostare altrove questi versetti

¹ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose – Magnano BI 1999, 2007², p. 49.

(cf C. Westermann, che li vorrebbe uniti a Is 60-62). Piuttosto, essi sono da considerare il compimento di quella promessa che era già andata emergendo nelle «cose nuove» di Is 42,9; 43,19; 48,6; e più ancora, sarebbero da unire alla promessa escatologica che già era apparsa nei primi capitoli di Isaia (cf Is 4,2-6; 11,6-9; 25,8; 30,19; 35,10).

Questo secondo paragrafo, di cui sono presenti nella pagina odierna solo i primi due versetti, è composto da quattro segmenti:

La nuova creazione	v. 17
Gioia e lunga vita	vv. 18-20
La benedizione divina	vv. 21-23
Pace e armonia	vv. 24-25

I passaggi, da un segmento al successivo, sono sfumati. Ad esempio, i vv. 18-19 riguardano la gioia, ma il v. 18 è ancora legato al tema creazionale del v. 17. Così pure si può discutere se il v. 20 debba essere considerato a sé stante oppure vada connesso a quanto precede o a quanto segue.

Tuttavia il paragrafo è strettamente connesso con Is 65,8-16 soprattutto per mezzo del vocabolario riferito al «mio popolo» (*‘ammî*: vv. 10 e 22), ai «miei eletti» (*b^eh^êraj*: vv. 15 e 22) e alla «mia discendenza» (*zera^c*: vv. 9 e 23). Quanto al resto, il fatto che il paragrafo non sia costruito in opposizione al precedente (vv. 8-16) non è solo un aspetto formale: non esiste infatti un contrasto tra coloro che sono i «servi di ^{ADONAI}» e coloro che «dimenticano Dio», perché la proclamazione della salvezza riguarda tutti.

⁸ Così ha detto ^{ADONAI}:

«Come quando si trova succo in un grappolo,
si dice: “Non distruggetelo, perché qui c’è una benedizione”,
così io farò per amore dei miei servi, per non distruggere ogni cosa.

⁹ Io farò uscire una discendenza da Giacobbe,
da Giuda un erede dei miei monti.

I miei eletti ne saranno i padroni
e i miei servi vi abiteranno.

¹⁰ Šaron diventerà un pascolo di greggi,
la valle di Acor un recinto per armenti,
per il mio popolo che mi ricercherà.

¹¹ Ma voi, che avete abbandonato ^{ADONAI},
dimentichi del mio santo monte,
che preparate una tavola per Gad
e riempite per Meni la coppa di vino,

¹² io vi destino alla spada:
tutti vi curverete alla strage,
perché ho chiamato e non avete risposto,
ho parlato e non avete udito;
avete fatto ciò che è male ai miei occhi,
ciò che non gradisco, l’avete scelto»

¹³ Pertanto, così dice il Signore ^{ADONAI}:

«Ecco, i miei servi mangeranno e voi avrete fame;

ecco, i miei servi berranno e voi avrete sete;
ecco, i miei servi gioiranno e voi resterete delusi;
¹⁴ ecco, i miei servi giubileranno per la gioia del cuore,
voi griderete per il dolore del cuore,
urlerete per lo spirito affranto.
¹⁵ Lascerate il vostro nome come imprecazione fra i miei eletti:
“Così ti faccia morire il Signore יְהוָה”.
Ma i miei servi saranno chiamati con un altro nome.
¹⁶ Chi vorrà essere benedetto nella terra,
vorrà esserlo per il Dio fedele;
chi vorrà giurare nella terra,
giurerà per il Dio fedele,
perché saranno dimenticate le tribolazioni antiche,
saranno occultate ai miei occhi.
¹⁷ Ecco, infatti, io creo nuovi cieli e nuova terra;
non si ricorderà più il passato,
non verrà più in mente,
¹⁸ poiché si godrà e si gioirà sempre
di quello che sto per creare,
poiché creo Gerusalemme per la gioia,
e il suo popolo per il gaudio.
¹⁹ *Io esulterò di Gerusalemme, godrò del mio popolo.
Non si udranno più in essa voci di pianto, grida di angoscia.*

vv. 8-12: Il paragrafo inizia con la ripetizione della formula del messaggero. Niente è lasciato al caso. L'arte di convincere gli interlocutori ha bisogno del supporto autoritativo e delle credenziali del mittente. Non si tratta di un messaggio politico, a livello di corte. È una missiva divina.

La prima risposta al lamento dei vv. 1-7 ha toni molto duri e non dà scampo a coloro che non hanno invocato il nome divino (cf Is 65,1). Il libro di Isaia conosce il tema di un resto giusto che sarà salvato (1,26s; 4,28; 6,13; 10,20-23; 17,4-6; 50,10-11; 57,3-13a e 13b-15) e quindi è ben noto a tutta la tradizione isaiana che non vi sarà giustizia sommaria da parte di יְהוָה. Il paragone del vignaiolo che agisce con i grappoli di uva al tempo della mietitura è poeticamente molto efficace anche per i richiami interni al libro di Isaia (cf Is 5,1-7 e 27,2-5!). A fine mietitura i mietitori potano i tralci (cf Is 18,5), ma mentre fanno questo potrebbero trovare alcuni grappoli che si sono seccati e altri che hanno ancora qualche acino di uva con il succo dentro. La maggior parte dei vignaioli dice ai propri lavoratori: «Non distruggere l'intero grappolo», perché appunto in esso vi è ancora del succo (*b'rākā* «benedizione»). Tale benedizione si riferisce all'apporto positivo di vitalità e di gioia che il succo può dare a chi ne mangia. Ebbene יְהוָה agirà proprio come i mietitori: per amore dei suoi servi, יְהוָה risponde al lamento dicendo che non distruggerà tutti allo stesso modo. Alcuni saranno risparmiati.

Ma l'impegno di יְהוָה verso i suoi servi va ben oltre il non distruggerli. Egli farà uscire da Giacobbe e da Giuda (ovvero da tutto Israele) *zera* «seme, discendenza», secondo le promesse profetiche già pronunciate (cf Is 43,5-6; 60,4-5), con canti di gioia (Is 51,11), tanto da non esservi neanche più uno spazio per i nuovi arrivati (Is 54,2-3).

Tutti costoro erediteranno la terra d'Israele e questo sarà il modo in cui Dio restaurerà il suo popolo (cf Is 49,8; 54,3; 57,13b; 60,21; 61,7). Non si parla qui delle Genti, in quanto la promessa riguarda solo il futuro di Israele; è un'assicurazione che riafferma la promessa fatta ad Abramo e alla sua discendenza di dare loro un'eredità eterna.

Il v. 10 richiama esplicitamente la pianura dello Šarón, a vegetazione mediterranea molto ricca (cf Is 35,1-2), a sud del Carmelo. Anche la citazione della valle di Akór è carico di memorie significative: si tratta di un'arida valle che dalla sponda del Giordano conduce alle colline di Samaria, viva nella memoria collettiva per la colpa commessa da Akan (cf Gs 7), che già Osea aveva promesso si sarebbe trasformata in «porta di speranza» (Os 2,15). Entrambe queste località avranno una vegetazione lussureggiante in futuro, come emblema di ciò che avverrà per tutto il paese. La *ʿeres* «terra» sarà trasformata a favore da un «popolo» che «cerca» (cf Is 55,6; di contro si veda però Is 65,1). *ʿammî* «il mio popolo» è composto da coloro che si affidano ad *ʾADONAI* e lo seguono: essi appartengono ad *ʾADONAI* e gli rispondono quando egli ci chiama. Sono coloro che sanno di non farcela da soli e riconoscono che *ʾADONAI* è la loro unica fonte di orientamento, di assistenza e di salvezza. La promessa di una terra non si riferisce alla terra ridonata da *ʾADONAI* agli esuli, tornati dall'esilio babilonese a seguito della vittoria di Ciro su Babilonia (Esd 1,1-4), bensì a quanto *ʾADONAI* farà nel mondo a venire (cf Is 60-62 e 65,17-25).

Avendo ripetuto per il suo popolo le grandi gesta, il profeta ritorna ora (vv. 11-12) a indirizzarsi ai suoi interlocutori con quei «voi che avete abbandonato *ʾADONAI*» (*v^oʾattem ʿōz^ebē ʾADONAI*). Con costoro, che non sono i suoi servi, *ʾADONAI* avrà un comportamento opposto a quello descritto nei vv. 8-10. In qualche modo si riprende qui l'accusa rivolta contro il popolo ostinato dei vv. 1-7. Così, l'esito di aver abbandonato *ʾADONAI* implica la fine dell'alleanza e la fine del culto nel tempio di Gerusalemme.

Nel v. 11b si fa riferimento infatti alla sostituzione di un culto pagano (cf Is 57,3-13; 65,3-7) che rimpiazza il culto jahwista come prova dell'allontanamento da *ʾADONAI*. Anche il fatto di nominare esplicitamente gli dei *Gad* e *Meni* (il primo un dio siro-fenicio della fortuna e il secondo un dio arabo della sorte) esprime l'indecisione di scegliere *ʾADONAI* come colui che solo può assicurare la propria sorte in futuro per affidarsi a dei stranieri (cf anche Is 57,3-13a e 65,3-4). Difficile è determinare con più precisione se ci riferisca a deviazioni di singoli gruppi o di aree più vaste dello jahwismo.

La risposta divina al culto straniero adottato da Israele è che *ʾADONAI* stesso determinerà la sorte del suo popolo, non gli dei pagani della sorte: il suo piano è di consegnarli alla spada così che siano tutti «sacrificati». Ci sarà dunque una conquista militare che gli dei stranieri non saranno in grado di predire e di controllare. La crudele ironia sta nel fatto che chi si è inginocchiato davanti a questi dei dovrà inginocchiarsi sotto il peso della mano di *ʾADONAI*.

Vi è un altro motivo che giustifica la risposta divina: *ʾADONAI* li aveva chiamati (Is 55,6-7; 58,1) e parlato loro per mezzo dei profeti, ma essi, nella loro caparbia, non hanno ascoltato né risposto alla parola dei profeti (Is 65,1. 24; 66,4). *ʾADONAI* ha cercato quindi di includerli tra i suoi servi; sono loro – in piena responsabilità – ad aver rifiutato il suo avvertimento e ignorato la sua grazia. Il loro errore non riguarda solo quanto non hanno fatto, ma anche quanto hanno fatto: il loro atteggiamento ha quindi provocato l'«ira di Dio». Hanno scelto di fare ciò che è male, ovvero hanno scelto di agire contro Dio (Is 58,3. 13; 66,4). Quando si conosce ciò che è giusto e ciò che onora e glorifica *ʾADONAI*, se si vuole sfidare l'autorità divina e la sua pazienza, non ci si deve poi stupire se *ʾADONAI*

reagisce con forza contro la loro arroganza. Da quanto descritto in Is 64,5-7; 65,1-7 e 11-12, si può abbastanza facilmente dedurre che si tratta di persone che hanno fatto esperienza dell'intervento di $\overline{\text{ADONAI}}$ non nella propria vita privata, ma nella propria vita collettiva.

vv. 13-16: Una nuova parola di $\overline{\text{ADONAI}}$ segna l'inizio di un nuovo paragrafo. Il nuovo messaggio dimostra agli interlocutori che $\overline{\text{ADONAI}}$ non tace, ma risponde alla preghiera del suo popolo e può essere trovato da coloro che lo cercano (cf Is 65,1).

Il paragrafo è una conclusione di quanto precede, perché inizia con *lākēn* «perciò, pertanto». Il principio enunciato è che $\overline{\text{ADONAI}}$ tratta in modo diverso i «suoi servi» e «coloro che lo rifiutano». Ogni riga dei vv. 13-14 è costruita con una dialettica precisa fra ciò che $\overline{\text{ADONAI}}$ stabilirà per i suoi servi e il «voi» di coloro che rifiutano Dio. Si riproduce così l'ambiente teologico che sta alla fine dei trattati, con le benedizioni (cf anche Dt 27-28 e Lv 26). I primi tre contrasti del v. 13 sono introdotti da *hinneh* «ecco, guardate»: fra coloro che saranno sazi e coloro che non avranno cibo a sufficienza (cf Lv 26,26 e Dt 28,48), fra coloro che berranno a sazietà e coloro che languiranno per la sete, fra coloro che gioiranno e coloro che subiranno oltraggio. È la gioia messianica del Regno di Dio (a proposito della gioia messianica in Isaia, ci si ricordi Is 12,3. 6; 25,9; 30,29; 35,1-2. 10; 51,3. 11; 52,8-9; 54,1; 55,12; 58,14; 60,15; 61,7; 65,18; 66,5a). In dialettica negativa, stanno invece coloro che non confidano in $\overline{\text{ADONAI}}$, ma si affidano agli idoli e alla loro vuotezza idolatria (cf Is 26,11; 42,17; 44,11; 45,16 – 17,24; 66,5b).

Il quarto contrasto è invece enunciato nel v. 14, introdotto – per la quarta volta – con *hinneh* «ecco, guardate»: i «miei servi» gioiranno, mentre «voi» invocherete aiuto; i primi risponderanno con *tôb* «la bontà» del cuore, mentre gli altri risponderanno con un cuore a pezzi e uno spirito affranto. Tutte le speranze e i sogni dei servi di Dio saranno realizzati compiutamente, dal momento che essi faranno esperienza della presenza di $\overline{\text{ADONAI}}$ e del glorioso Regno che egli ha preparato per il suo popolo (cf Is 60-62).

Il v. 15 continua il contrasto dei versetti precedenti, ma in forma diversa: senza più *hinneh* all'inizio della frase e ponendo il «voi» prima dei «suoi servi». Il lascito dei due gruppi sarà per i primi una maledizione, per i secondi una benedizione. Il nome di coloro che rifiutano $\overline{\text{ADONAI}}$ sarà usato nei giuramenti di imprecazione quando i *b^ehîraj* lanceranno una maledizione contro qualcuno (cf ad es. Ger 29,20-23). Ciò contrasta con il nome che $\overline{\text{ADONAI}}$ darà ai suoi servi (v. 15b): essi non avranno un nome associato a una maledizione, perché quando $\overline{\text{ADONAI}}$ trasforma la vita di una persona e la guida su un nuovo sentiero, spesso gli dà anche un nome nuovo (si ricordino Abramo e Sara in Gn 17; Giacobbe allo Jabbok in Gn 32).

Il v. 16b è interpretato da alcuni come l'inizio di nuovo paragrafo. È tuttavia meglio intenderlo come conclusione di quanto precede, come sentenza conclusiva introdotta dal *kî* enfatico. Quando i servi di $\overline{\text{ADONAI}}$ e Gerusalemme riceveranno nuovi nomi e ciascuno giurerà sul nome di $\overline{\text{ADONAI}}$, Israele vivrà in una nuova era storica. Vivere nel Regno di Dio quando $\overline{\text{ADONAI}}$ sarà onorato e glorificato causerà un cambio di prospettiva e un nuovo orientamento di vita. In quel momento i dolori passati saranno dimenticati e non si ricorderanno più: ciò sta a significare che Dio mostrerà un nuovo stile di vita nel nuovo mondo che egli vorrà creare per coloro che gli saranno fedeli.

vv. 17-18 (e 19): Il nuovo paragrafo inizia con un solenne proclama della grande opera che $\overline{\text{ADONAI}}$ sta per compiere: *hin^enî* «ecco, io», formula che sottolinea il sorprendente atto

di *nuova creazione* di nuovi cieli e di nuova terra. L'idea della novità (*hādās*) riporta alla mente il passo in cui Isaia annunzia che la terra crollerà (Is 24,18-19) e i cieli si dissolveranno come fumo (Is 51,6) ed è anticipata in Is 42,9 dalle *cose nuove* compiute da 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁, dalla presenza della gloria di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 in Sion (Is 60,1) e dai nomi nuovi dati alla Città Santa e al popolo nuovo (Is 62,2. 4. 12). Tutti questi passi stanno a dire che l'umanità con i propri sforzi non riuscirà a cambiare questo mondo. C'è bisogno dell'intervento miracoloso di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 per rinnovare la sua creazione. L'opera di salvezza di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 è un atto meraviglioso di creazione, inimmaginabile dall'uomo. Il peccato dell'uomo, secondo la visione di Isaia, non ha deturpato i cieli di Dio (cf, al contrario, il pensiero della tradizione enochica). L'opera di salvezza di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 crea un mondo nuovo tale da far dimenticare anche il poco di positivo di questo mondo (*tizzākarnâ hā-rîšōnôt w'ēlō' ta'alênâ 'al-lēb* «non si ricorderanno più le cose di prima e non saliranno più in cuore»).

Contro lo sguardo rivolto al passato del v. 17b, il v. 18 descrive positivamente ciò che accadrà. La congiunzione *kî 'im* normalmente introduce un'opposizione con quanto immediatamente precede. Dunque, la nuova creazione di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 produrrà canto (*ššū*) e giubilo (*gîlū*): i due verbi sono all'imperativo e qui l'imperativo ha valore enfatico e assicurativo per quanto 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 sta per fare, quasi a dire che la ricostruzione del tempio nella Città Santa non è solo una restaurazione nazionale, ma un riordino dell'intera creazione divina, di cui il tempio è un microcosmo. Attenzione però a non mischiare i valori simbolici e ad appiattirli su un unico livello, perché in questi due versetti sono concentrati e descritti la creazione di nuovi cieli e di terra nuova, la creazione di una nuova Gerusalemme e la gioia per tali ricostruzioni.

Questo nuovo mondo comprende anche l'entrata della gloria di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 sul Monte Sion, dove egli regnerà e si prenderà cura del suo popolo (Is 40,5-11; 60,1-3). Questo nuovo mondo porta con sé tanti altri nuovi elementi che il Libro di Isaia ha già annunziato in precedenza: la trasformazione della natura e di tanti altri elementi (Is 41,17-20; 43,16-21; 44,3-5; 48,9-11; 50,1-3), la salvezza di Israele da tutte le nazioni (Is 45,18-25; 49,22-26; 60,3-11), la ripopolazione di Sion nella gioia (Is 49,14-21; 51,9-11; 54,1-10), l'apparizione della salvezza di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 quando tutto svanirà (Is 51,4-6), l'intronizzazione di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 in Sion (Is 52,1-10), il dono di un'alleanza eterna (Is 55,3), la trasformazione di Sion in un luogo glorioso (Is 60,15; 62,7), l'apparire dell'Unto (Is 61,1-3). La *nuova creazione* di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 includerà quindi la natura, le nazioni, Israele, Gerusalemme e il suo tempio. Così l'opera di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 non sarà limitata alla stretta sfera dell'orizzonte israelitico, ma coinvolgerà l'universo intero.

Il tema della gioia caratterizza questi due versetti 18 e 19. È certo naturale che un popolo gioisca delle meraviglie che 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 sta per compiere. Eppure la sorpresa maggiore sta nel fatto che è lo stesso Dio a godere della sua opera. Ci si potrebbe aspettare che 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 gioisca di tutta la sua opera e invece sono due le realtà che danno a Lui il più grande piacere: la nuova Gerusalemme e il suo nuovo popolo. Anche Ger 31,41 si riferisce alla gioia di Dio che gioisce di tutto il bene che compie per il suo popolo e Sof 3,17 parla di 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 che gioisce per il suo popolo quando canta. Entrambi questi atti si adempiranno quanto egli ha promesso di fare in Dt 30,9.

Il profeta esprime l'idea che ci sarà grande gioia, sia per questo positivo stato di cose sia perché non vi saranno più lacrime (Is 65,19b; cf Ap 7,17). Questo era già stato promesso in Is 25,8, quando 𐤁𐤀𐤃𐤓𐤁 disse che la morte sarebbe finita quando il suo Regno avrebbe fatto irruzione.

Il versetto conclusivo di Is 65,19 – che non è compreso dalla odierna proclamazione liturgica – pone questa stessa promessa nel contesto della creazione di *nuovi cieli* e di *nuova terra*: in quel momento, ogni malattia, sofferenza, delusione, malinconia, rifiuto, sconfitta, perdita e ogni altra possibile fonte di sofferenza cesseranno di esistere. Queste sono le cose del passato che il popolo dimenticherà presto, quando potrà partecipare alla meravigliosa presenza di **YHWH** nel suo regno.

SALMO: Sal 80(81),9-11b. 12-14. 17

℟ Il popolo di Dio ascolta la sua voce.

⁹ Ascolta, popolo mio:
contro di te voglio testimoniare.

Israele, se tu mi ascoltassi!

¹⁰ Non ci sia in mezzo a te un dio estraneo
e non prostrarti a un dio straniero.

¹¹ Sono io **YHWH**, tuo Dio,

Colui che ti ha fatto salire dal paese d'Egitto. ℟

¹² Ma il mio popolo non ha ascoltato la mia voce,
Israele non mi ha obbedito:

¹³ l'ho abbandonato alla durezza del suo cuore,
seguano pure i loro progetti! ℟

¹⁴ Se il mio popolo mi ascoltasse!

Se Israele camminasse per le mie vie!

¹⁷ Lo nutrirei con fiore di frumento,
lo sazierei con miele dalla roccia. ℟

EPISTOLA: I Cor 9,7-12

Dal cap. 7 in avanti, la Prima ai Corinzi sembra essere una sequenza di risposte dell'Apostolo a problemi inviati per iscritto a Paolo dai responsabili della comunità. L'indizio letterario evidente è il complemento costruito con «a riguardo di...» (*περὶ* + genitivo) che comincia ad apparire in I Cor 7,1 e suona proprio così: «a riguardo di quanto avete scritto...» *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε*.

La sequenza degli argomenti abbraccia i capp. 7-16:

7,1: «è cosa buona per un uomo non toccare donna» *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*

(in subordine 7,25: «Riguardo alle vergini...» *περὶ δὲ τῶν παρθένων*)

8,1: «a riguardo delle cani immolate agl'idoli...» *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων*

(ripreso in 8,4: «riguardo al mangiare le carni immolate agli idoli...»)

12,1: «riguardo ai doni dello Spirito...» *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*

16,1: «riguardo poi alla colletta per i santi...» *περὶ δὲ τῆς λογαίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*

16,12: «riguardo infine al fratello Apollo...» *περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ*

Tra il cap. 8 e il cap. 12, sembrano però esserci due sospensioni o digressioni: la prima in 9,1-27, dedicata alla *libertà dell'apostolo*, e la seconda in 11,2-34, dedicata alla regolamentazioni imposte per le assemblee liturgiche.

In 9,1-27, Paolo introduce il tema del proprio apostolato apparentemente *ex abrupto*. Ma non bisogna dimenticare lo stile della diatriba: ciò che sembra una digressione rispetto al tema centrale del discorso diventa un argomento “per analogia” che mostra il senso della scelta opposta alla soluzione più usuale. In effetti, la libertà che l'apostolo avrebbe potuto esercitare per sostentare se stesso attraverso l'attività evangelica diventa un esempio di come – proprio in vista dello stesso stile evangelico – essa non venga adottata. Senza dubbio, qualche asprezza logica si può spiegare anche tenendo presente il modo in cui Paolo dettava le sue lettere allo scriba: e anche la Prima Corinzi è stata dettata a uno scriba, come risulta evidente nella postilla finale (16,21-24), in cui Paolo stesso scrive di suo pugno un ultimo saluto.

1 Cor 9,1-27 si pone quindi con uno sviluppo non estraneo al contesto dei capp. 8 e 10, dedicati al comportamento relativamente libero di poter mangiare le carni già offerte in sacrificio agli idoli. Con una sottile interconnessione egli fonda la sua posizione creando un'analogia con la libertà dell'apostolo il quale, in contrasto con il diritto di mantenersi con l'attività evangelica, preferisce sostentarsi con il proprio lavoro per dimostrare la totale gratuità del suo ministero e la perentoria rinuncia a ogni tornaconto.

Ecco in sintesi la struttura dell'*argomentazione* del cap. 9:

- vv. 1-6: i diritti dell'apostolo, introdotti *ex abrupto* nello stile della diatriba
- vv. 7-14: la formulazione del principio generale
- vv. 15-18: Paolo rinuncia ai propri diritti derivanti dall'apostolato
- vv. 19-23: Giudeo con i Giudei, Greco con i Greci... a causa del Vangelo
- vv. 24-27: ... in attesa del premio finale

Per rispettare meglio l'andamento del discorso, dovremmo quindi continuare la lettura sino al v. 14, così da sentire formulato con chiarezza il principio generale di trarre la retribuzione in base al proprio ministero svolto a servizio del Vangelo.

⁷ E chi mai presta servizio militare a proprie spese?

Chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto?

Chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge?

⁸ Io non dico questo da un punto di vista umano; è la Legge che dice così. ⁹ Nella legge di Mosè infatti sta scritto: *Non metterai la museruola al bue che trebbia.*

Forse Dio si prende cura dei buoi? ¹⁰ Oppure lo dice proprio per noi?

Certamente fu scritto per noi. Poiché *colui che ara, deve arare sperando, e colui che trebbia, trebbiare nella speranza di avere la sua parte.*

¹¹ Se noi abbiamo seminato in voi beni spirituali, è forse gran cosa se raccoglieremo beni materiali?

¹² *Se anche altri hanno tale diritto su di voi, non l'avremmo noi di più? Noi però non abbiamo voluto usufruire di questo diritto, ma tutto sopportiamo per non mettere intralci al Vangelo di Cristo.* ¹³ *Non sapete che quelli che celebrano il culto dal culto traggono il vitto e quelli che servono all'altare dall'altare ricevono*

*la loro parte?*¹⁴ Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunciano il Vangelo vivano del Vangelo.

vv. 7-12: Mentre 1 Cor 9,3-6 ha tre domande retoriche che si aspettano una risposta affermativa, il v. 7 ne ha tre che dovrebbero ricevere una risposta negativa. In tutti e tre i casi si tratta di una persona (soldato, vignaiolo e pastore) che ha il diritto di prendere il sostentamento dalla propria fatica. Il punto dell'analogia creata è quello di mostrare vi è una retribuzione per ciascuno a partire dalla propria fatica: il soldato (etimologia da soldo!) dalla sua milizia, il vignaiolo dall'uva coltivata e il pastore dal latte del gregge.

Paolo aggiunge una citazione scritturistica per superare il semplice «punto di vista umano» *κατὰ ἀνθρώπων* e ancorare il proprio argomento sulla *Tôrâ*, precisamente Dt 25,4. Il passo si riferisce a leggi di ambito agricolo, ma l'interpretazione di Paolo va al di là del suo significato letterale e la legge è applicata anche al discepolo che s'impegna nel ministero per il Regno. La novità è rimarcata dalle due domande retoriche del v. 9b e 10a, che anticipano la risposta del v. 10: è un ottimo esempio della convinzione che ogni passo delle Scritture è utile per istruire il popolo di Dio (cf 2 Tim 3,16-17). Questo permette all'apostolo di ampliare l'immagine e la metafora del bue che ara in Dt 25,4, al fine di rendere ancora più enfatica l'applicazione *a fortiori* del v. 11.

Paolo ha ampliato questo intreccio di metafore per includere la semina con la mietitura. Non è possibile sapere se Paolo volesse alludere alla tradizione evangelica della parabola del seme e del seminatore (Mt 13 e parr.; cf *Vangelo*). Tuttavia, la metafora del campo di Dio seminato dall'apostolo è già stata utilizzata in 1 Cor 3,6; e anche la concatenazione tra la «seminazione spirituale» *πνευματικὰ ἐσπείραμεν* e la «mietitura materiale» *σαρκικὰ θερίσομεν* è ripresa in Rm 15,27: «Le genti, avendo partecipato ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere loro un servizio sacro anche nelle loro necessità materiali».

VANGELO: Mt 13,3b-23

Il discorso delle parabole di Mt 13 si presenta a noi come «una narrazione nella narrazione evangelica» ed è strutturato in tre “insiemi”:

13,1-3a: Introduzione al discorso delle parabole

Primo insieme (Mt 13,3b-23):

13,3b-9: La parabola del seme

13,10-17: Perché parlare in parabole alla folla?

13,18-23: Spiegazione della parabola del buon seme

Secondo insieme (Mt 13,24-43):

13,24-30: La parabola del buon seme e della zizzania

13,31-32: La parabola del granello di senape

13,33: La parabola del lievito

13,34-35: Gesù con le parabole svela cose nascoste da secoli

13, 36-43: Spiegazione della parabola della zizzania

Terzo insieme (Mt 13,44-52):

13,44: La parabola del tesoro nascosto in un campo

13,45-46: La parabola della perla di grande valore

13,47-50: La parabola della pesca (e sua interpretazione)

13,51-52: Conclusione: La parabola del padrone che estrae le cose dal suo tesoro...

La lettura liturgica odierna ci fa dunque leggere il *primo insieme* del discorso parabolico matteoano (Mt 13,3-23).

¹ *Quel giorno Gesù uscì di casa e sedette in riva al mare. ² Si radunò attorno a lui tanta folla che egli salì su una barca e si mise a sedere, mentre tutta la folla stava sulla spiaggia. ³ E parlò loro di molte cose con parabole.*

E disse:

– Ecco, il seminatore uscì a seminare.

⁴ Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono.

⁵ Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; germogliò subito, perché il terreno non era profondo,

⁶ ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò.

⁷ Un'altra parte cadde sui rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono.

⁸ Un'altra parte cadde sul terreno buono e diede frutto: il cento, il sessanta, il trenta per uno.

⁹ Chi ha orecchi, ascolti!

¹⁰ Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero:

– Perché a loro parli con parabole?

¹¹ Egli rispose loro:

– Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. ¹² Infatti a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha. ¹³ Per questo a loro parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono. ¹⁴ Così si compie per loro la profezia di Isaia che dice:

*Udrete, sì, ma non comprenderete,
guarderete, sì, ma non vedrete.*

¹⁵ *Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile,
sono diventati duri di orecchi
e hanno chiuso gli occhi,
perché non vedano con gli occhi,
non ascoltino con gli orecchi
e non comprendano con il cuore
e non si convertano e io li guarisca!*

¹⁶ Beati invece i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché ascoltano. ¹⁷ In verità io vi dico: molti profeti e molti giusti hanno desiderato vedere ciò che voi guardate, ma non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, ma non lo ascoltarono!

¹⁸ Voi dunque ascoltate la parabola del seminatore.

¹⁹ Ogni volta che uno ascolta la parola del Regno e non la comprende, viene il Maligno e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo la strada. ²⁰ Quello che è stato seminato sul terreno sassoso è colui che ascolta la Parola e l'accoglie subito con gioia, ²¹ ma non ha in sé radici ed è incostante, sicché, appena giunge una tribolazione o una persecuzione a causa della Parola, egli subito viene meno. ²² Quello seminato tra i rovi è colui che ascolta la Parola, ma la preoccupazione del mondo e la seduzione della ricchezza soffocano la Parola ed essa non dà frutto. ²³ Quello seminato sul terreno buono è colui che ascolta la Parola e la comprende; questi dà frutto e produce il cento, il sessanta, il trenta per uno.

vv. 3b-9: La parabola narrata da Matteo assume da subito una tinta diversa rispetto a quella di Marco. Non vi sono altre informazioni se non quelle che l'evangelista vuole mettere in evidenza. L'opera del seminatore presuppone l'uso tradizionale della semina nel territorio siro-palestinese: il campo, in cui si trovavano massi, erbe secche e persino rovi al termine della stagione estiva, prima di essere arato, era subito seminato all'avvisaglia delle prime piogge invernali (che in quel clima era la stagione della vita per ogni genere di vegetazione e di coltura). La parabola non parla né del tipo di terreno, né della presenza o meno delle piogge: l'attenzione è solo rivolta al seminatore e alla sua semina. Tutto il resto è presupposto per chi conosce il tipo di terreno e di clima. Parte del seme cade sul bordo del sentiero, parte cade sul terreno roccioso, parte cade sopra le erbe secche e sui rovi seccati durante la stagione estiva... In ogni modo, il quadro è sufficientemente chiaro stando agli elementi offerti dal narratore. Diventa molto più eloquente se si ambienta nel contesto agricolo del primo secolo nella zona della Galilea.

Sotto la penna matteana, la parabola non presenta un valore "di contrasto" tra il molto grano prodotto dal seme caduto nel terreno buono e le mille difficoltà incontrate per causa dei diversi agenti contrari degli altri terreni. A dire il vero, bisogna anche notare che il v. 8 esprime la resa di quell'«altra (parte)» che cadde nel terreno buono, senza prendere in considerazione l'intera semina. In Matteo, la parabola non è raccontata dal punto di vista del seminatore, il quale scompare subito dopo l'avvio del racconto (v. 3b), bensì si concentra sul seme e sul campo che l'accoglie. Lo stesso vale anche per Marco, per Luca e per i molti altri narratori, attenti a quanto ciascun terreno poteva produrre in riferimento alla stessa semina.

L'importanza dell'aspetto parenetico della parabola e la storia degli effetti che essa ha prodotto nella tradizione pre-evangelica ha condotto Ulrich Luz a concludere così la sua analisi:

Con uno sguardo sulla storia degli effetti, cerchiamo di *tirare le somme*. Il risultato è che l'interpretazione moderna del nostro testo quale parabola del regno di Dio o parabola di contrasto, che sostanzialmente è in linea con la teologia della grazia dei riformatori e allo stesso tempo risponde al bisogno dell'uomo odierno di sfuggire alla mancanza di prospettive dei propri sforzi e progetti, non corrisponde alla parabola. Il tentativo di distinguere nel nostro testo Gesù dalla parabola della chiesa delle origini è, a mio giudizio, fallito. Si pone

così nettamente la domanda di come ci si debba comportare con questa paranesi, che a molti dà l'impressione di essere «legalistica».²

vv. 10-17: Dopo la parabola, i discepoli si avvicinano a Gesù e pongono una domanda precisa sul perché Gesù parli a «quegli altri» (*αὐτοῖς*) in parabole. La risposta di Gesù nel v. 11 sembrerebbe essere un'insostenibile presa di posizione predestinazionista che getta il popolo nella condizione di non poter capire. Ma, in realtà, come dimostra il contesto globale della vita di Gesù, è la presa di posizione del popolo stesso che lo autoesclude dalla possibilità di capire. Il testo non dice in che cosa il popolo abbia sbagliato per non riuscire a comprendere «i misteri del regno dei cieli» *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (al plurale in Matteo). L'incredulità del popolo si manifesterà meglio nell'interpretazione della parabola dei vv. 18-23: lì appare chiaro che tutti – anche i discepoli – possono essere nella condizione di non comprendere e di non applicare a se stessi la rivelazione della parabola.

L'adesione ben disposta all'annuncio del regno dei cieli mette i discepoli nella condizione di comprendere il significato della parabola, mentre il rifiuto di quel vangelo chiude le porte ad ogni comprensione per il popolo. Che cosa è dato «a colui che ha» per essere nell'abbondanza? E che cosa è tolto «a colui che non ha»? È l'insondabile risposta della libertà che accoglie o rifiuta la rivelazione del Padre in Gesù, come afferma anche il detto che Matteo raccoglie e pone in 21,43: «Perciò vi dico che il regno di Dio vi sarà tolto (*ἀρθήσεται*) e sarà dato (*δοθήσεται*) a un altro popolo ne faccia frutti».

Nel v. 13 si svela dunque la vera risposta alla domanda posta dai discepoli nel v. 10: la ragione per la quale egli parla al popolo in parabole è che costoro guardano ma non vedono, sentono ma non ascoltano. In altri termini, le parabole di Gesù smascherano la presa di posizione del popolo, cieco e sordo.

A ben vedere, questa è anche l'interpretazione più corretta del difficile passo di Is 6,9-10. Anche lì, la parola del profeta deve smascherare la stupidità dei suoi interlocutori: l'ottusità del cuore, la cecità degli occhi e la durezza degli orecchi. La responsabilità di quanto avvenne con Isaia non ricadeva su *יְהוָה*, ma su Giuda e la sua casa regnante, come la responsabilità di quanto avviene ora non deve ricadere su Gesù, ma sui suoi interlocutori.

Per questo i vv. 16-17 ribaltano completamente la parola di Isaia con una beatitudine (*μακάριοι*) rivolta al “voi” dei discepoli. La formulazione, introdotta con forte cambio di tonalità, è volutamente analitica («occhi» e «orecchi»; «vedere» e «ascoltare») nel rileggere in positivo la parola isaiana. Tutta la beatitudine non è limitata ai primi discepoli “storici” della vita di Gesù, testimoni oculari delle sue opere e uditori della sua parola, ma riguarda anche alla comunità matteana e ai discepoli di tutte le generazioni. Persino i credenti della storia d'Israele vissuti prima di Gesù vi possono partecipare, perché anch'essi – nella figura dei discepoli di Gesù – sono tra coloro che hanno «visto» e «ascolato».

² U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Volume 2: Commento ai capp. 8-17*, Traduzione di F. RONCHI, Edizione italiana a cura di C. GIANOTTO (Commentario Paideia. NT 1.2), Paideia Editrice, Brescia 2010, p. 394 [orig. tedesco 1986].

vv. 18-23: A questo punto, Gesù riporta i discepoli alla realtà e riprende, spiegando, la parabola del seminatore e del seme. La spiegazione della parabola è di stampo più allegorico che non parabolico, com'è consuetudine nelle visioni apocalittiche.

La seminazione del seme è l'annuncio della parola del regno. La spiegazione marciana aveva un'incongruenza: dapprima il seme è la parola, poi – da Mc 4,16 – diventa coloro che ascoltano la parola. Matteo toglie tale incongruenza perché evita di partire con un valore allegorico esplicito tra seme e parola proclamata. Il risultato però è una costruzione partecipiale un poco contorta (v. 19, tradotto alla lettera: «ognuno che ascolta la parola del regno e non [la] comprende, viene il maligno e ruba il [seme] seminato nel suo cuore: costui è il [seme] seminato lungo la strada» παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἀρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς). In Matteo, quindi, i semi sono i figli del Regno che ascoltano la parola (cf v. 38).

Col v. 23, dopo tutta la serie delle figure negative, arriva al momento conclusivo. C'è anche la possibilità che il seme cada in un terreno buono: sono i discepoli che comprendono la parola. E, come frequentemente nel primo vangelo, l'intelligenza significa il «fare frutto» e «operare». Per Matteo, come già nel Giudaismo, ascoltare, capire e fare sono le facce della medesima realtà. Che la resa della semina possa essere di cento, di sessanta o di trenta, significa che vi può essere maggiore o minore frutto. Però, come nel caso della parabola dei talenti (Mt 25,20. 22), la *quantità* è poco rilevante: a Matteo interessa *che* vi sia frutto, non *quanto* ve ne sia.

Tra le righe dei vv. 19-23, vi è una notevole dose di autocritica: Matteo sa che nella comunità vi sono persone che non sono state affatto toccate dalla parola del regno e altre in cui la parola intristisce prima di giungere a produrre frutto. La sua comunità non deve pensare che la salvezza sia ormai garantita per tutti. Proprio per questo egli si mostra sensibile all'aspetto parentetico e all'esortazione. Si vedano anche le immagini di Mt 13,36-43; la finale della parabola di Mt 22,11-14 (l'invitato senza abito nuziale) o la grandiosa prospettiva escatologica di Mt 24,37 – 25,46.

Il nostro testo è stato fatale – e può tornare a esserlo – se si sa già in partenza che i primi tre tipi di terreno indicano ad esempio Israele o quanti stanno ai margini di una società cristiana. Allora non si coglie il significato del nostro testo. Esso non vuole, infatti, avviare a considerazioni generali sull'uomo in quanto tale, e neppure condurre a stabilire autonomamente il proprio grado di fruttuosità. Il testo è compreso nella maniera giusta soltanto quando lettori e ascoltatori lo intendono in chiave *autocritica* come una domanda rivolta personalmente a se stessi.

Non sono quindi propri frutti, che pure il nostro testo invoca, ciò in cui si può confidare. Da loro non proviene alcuna certezza di salvezza, anche se nel giudizio conteranno. Il nostro testo quindi non è «legalistico», perché Gesù, che esorta la comunità a produrre frutti, è affidabile e resta vicino alla propria comunità fino alla fine del mondo (28,20).³

³ U. LUZ, *Vangelo di Matteo. Volume 2*, p. 404.

PER LA NOSTRA VITA

1. Per quanto sia difficile constatare che l'amore di Dio è così nascosto al mondo e ci scuote profondamente, abbiamo la possibilità in tempi del genere di essere grati in modo particolare per il fatto che non abbiamo più bisogno di cercarlo là dove non c'è, ma che esso risplende in modo tanto più chiaro dove soltanto possiamo trovarlo: in Gesù Cristo. L'amore di Dio per noi deve essere trovato soltanto in lui.⁴

2. Il riconoscere [...] con serenità di essere piccolo gregge, di essere seme e lievito nella città implica un ethos preciso. Un ethos di umiltà, di mitezza, di misericordia, di perdono, di riconoscimento delle proprie colpe anzitutto all'interno della Chiesa [...]. Una Chiesa che è conscia della sua "minorità" ha più vivo il senso della testimonianza, coglie meglio le differenze in sé e attorno a sé, è più aperta al dialogo ecumenico e interreligioso, vive con più scioltezza la sinodalità e la collaborazione tra le Chiese locali, instaura un rapporto più autentico con la Chiesa universale in stretta comunione con il Vescovo di Roma. Questo ethos interno ha anche un influsso sul modo con cui la Chiesa si rende presente nel quadro sociale e politico di una nazione e sul modo con cui i singoli cristiani operano, a nome proprio e con propria responsabilità, nel campo politico? Certamente sì e vorrei richiamarne qui alcune conseguenze. Esso 1) esclude una riduzione dell'impegno dei cristiani nel campo sociale e caritativo; 2) induce a un "pensare politicamente" che sia veramente tale, rifuggendo dalle soluzioni puramente settoriali; 3) contribuisce a creare un tessuto comune di valori; 4) promuove le regole del consenso dei cittadini. Il percorso di un cristiano cresciuto in una chiesa "piccolo gregge", che ha colto la sua missione di essere seme e lievito, è dunque complesso ed esigente.

1) Una corretta presenza dei cristiani nella società non limita il loro impegno al solo campo sociale e caritativo. Infatti una conseguenza del primo atteggiamento sopra indicato – il voler continuare a essere una forza determinante nel quadro sociale e politico – porta con sé una voglia di autosufficienza, che si esprime facilmente nella concentrazione su certe forme di servizio e di presenza che hanno attinenza con la solidarietà sociale. Si tratta pur sempre di un impegno alto per la costruzione della città: lì si custodisce uno stile etico peculiare, con regole più comunionali che politiche, cioè più valoriali che conflittuali, più gratificanti che partecipate. Da tempo i cristiani hanno fatto le loro prove di cittadinanza e si sono accreditati come cittadini degni di considerazione, attenti custodi della gratuità e difensori dell'emarginato e del povero.

È chiaro però che tale modo di presenza e di servizio non è sufficiente. Ci si chiede quale debba essere l'atteggiamento verso la comunità politica nel suo insieme, e quale stile assume l'impegno di chi è chiamato a costruire la casa di tutti con tutti. Se rimasero chiusi nell'ambito del sociale e della carità si potrebbe pensare che i cattolici sono cittadini dimidiati. L'ambito della politica aspira infatti a influire sull'ethos della città di tutti, mediante una generalità di interessi e di programmi, con la creazione di

⁴ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 160.

condizioni che promuovano la partecipazione di ciascuno al progresso sociale, civile, morale e spirituale.

2) È necessario dunque che chi è nutrito dagli atteggiamenti di fondo sopra indicati si impegna a un pensare politicamente in grande, rifuggendo da soluzioni solamente settoriali. Di conseguenza la sua collocazione dentro questa o quella forza politica non avverrà per via di singoli problemi o di gruppi monotematici, bensì per un disegno di società più compiuto: questa è l'assunzione piena di responsabilità politiche. Forse c'è chi pensa che si dovrebbe tenere il fedele compatto dentro la comunità ecclesiale o dentro il gruppo sociale per poi convogliarlo in campi diversi scelti di volta in volta secondo i problemi che si dibattono. Ma allora il rischio è che diventi massa di manovra, inquilino sempre più inaffidabile delle forze politiche e, alla fine, sempre più emarginato. Magari potrebbe far passare qualche richiesta valoriale; ciò però avverrebbe solo per brutta forza contrattuale, non come esito di una educazione maturante e di un convincimento del costume di tutti. Se quindi i credenti si appagassero di essere lodati da tutte le forze politiche solo per impegni parziali, potrebbe verificarsi una frattura indebita dell'impegno politico, che riserverebbe spazi settoriali al cristiano, precludendogli la visione più globale di costruzione dell'uomo e della società, che sarebbe appannaggio di altri costruttori, più globali. Solo una propria acquiescenza – non certo la Chiesa – potrà costringere ora il cristiano a un volontario *non expedit*.

3) Il cristiano oggi nella città deve interpretare un alto compito storico: creare quel tessuto comune di valori su cui possa legittimamente trascorrere la trama di differenze non più devastanti. E ciò sia in zone proprie di riflessione e di traduzione antropologica dei valori di fede (operazione che è parte integrante del progetto culturale per il quale si sta impegnando la Chiesa italiana) sia facendo sbocciare tali valori dentro i luoghi delle diverse appartenenze, dimostrando che ci si può occupare a pieno titolo, da cattolici, dei problemi di tutti, non solo con una attenzione confessionale. Un simile atteggiamento porta pure a sostenere e a promuovere quel "patto di convivenza" su cui si basa la comune cittadinanza. La semplificazione della vita politica, infatti, è affidata soprattutto alla diffusione sempre più ampia di una piattaforma condivisa di valori e di convergenze, non soltanto all'ingegneria elettorale e alla riduzione del quadro partitico. Finché non si creeranno nei partiti dialettiche che già al loro interno sappiano far interagire le diversità culturali, è illusorio pensare a una politica più stabile e più mite: i partiti devono essere palestre di dialogo interculturale prima di diventare soggetti di contrattazione politica. Se assumeremo un po' di questo compito ci accorgeremo forse che siamo meno soli di quanto temiamo: come avvenne al profeta Elia che, angosciato di essere rimasto solo e deciso a ritrarsi per disperazione, trovò inaspettatamente una moltitudine di persone risparmiate dal Signore in Israele perché non avevano piegato le ginocchia di fronte ai falsi idoli (cf IRe 19,18).

4) Un simile atteggiamento promuove anche le condizioni per la crescita del consenso dei cittadini. La ricerca del bene per la città di tutti ha regole proprie, attraverso le quali non si può non passare. Altrimenti tale ricerca perde, agli occhi della città, la sua trasparenza: sono le regole del consenso dei cittadini stabilite dalle modalità democratiche e quelle della costruzione del consenso. Esse non sono pure tecniche o pure metodologie, ma sostanza stessa dell'atto libero di decisione; passano per il convincimento e la pazienza, per la stessa graduazione dei valori, perfino per il duro sacrificio

di alcuni di essi. Sembra invece che, nell'accettare le leggi del consenso, il cristiano si senta in colpa, come se affidasse al consenso democratico la legittimazione etica dei propri valori. Non si tratta di affidare al criterio della maggioranza la verifica della verità di un valore, bensì di assumersi autonomamente una responsabilità nei confronti della crescita del costume civile di tutti, che è il compito vero dell'etica politica. Tale compito perciò sta a cuore alla Chiesa nel suo operare come seme e lievito all'interno della società.

Il percorso del cristiano verso la sua testimonianza politica è quindi oggi complesso, e tuttavia possibile. Si potrebbe leggerlo – in compagnia di Ambrogio – nella storia di Giuseppe in Egitto, modello di corretto rapporto con le persone, con le cose, con la politica. Uomo religioso disperso dentro il mondo idolatrico e totalitario dell'Egitto; schiavo ma più libero di colui che è libero, perché “teme di perdere tutte le cose che ha accumulato colui che le ha accumulate per non servirsene” (*De Jos.*, 21), capace prima di tutto di “governare se stesso” (*De Jos.*, 22), cioè di giudizio autonomo sui propri valori, “non faceva udire la sua voce eppure parlava la sua innocenza” (*De Jos.*, 26). “Giuseppe – dice Ambrogio – avrebbe potuto donare tutte le ricchezze dell'Egitto e distribuire i tesori del re. Eppure non volle apparire prodigo dell'altrui ma preferì vendere il grano agli affamati piuttosto che donarlo, perché, se l'avesse donato a pochi, sarebbe mancato ai più. Preferì quella liberalità per averne con tutti. Spalancò i granai perché tutti acquistassero una razione di frumento per evitare che, ricevendolo gratuitamente, abbandonassero la coltivazione dei campi. Infatti chi approfitta dell'altrui, trascura il proprio... Stabili una tassa da versare allo stato perché tutti potessero avere con maggior sicurezza quello che a loro serviva... Fu un uomo grande davvero, perché non cercò la gloria mondana di una generosità superflua, ma procurò un duraturo vantaggio con la sua previdenza. Fece in modo che i popoli traessero giovamento dalle tasse che pagavano e nel tempo della necessità non avessero bisogno degli aiuti esterni” (*De off.*, II, 79-81). È un quadro politico ed economico di grande interesse.

Ma l'accreditamento dell'uomo religioso Giuseppe agli occhi del re e il suo merito presso il popolo dipesero, dice s. Ambrogio, anche dal suo essere “sapiente nell'interpretazione” (*De off.*, I, 112): “anzitutto, interpretando con grande acutezza il sogno del re, seppe indicare la verità” (*De off.*, II, 82). Il carattere della lettura dei segni dei tempi è quello grazie al quale forse i cristiani di ogni tempo si accreditano politicamente, sapendo interpretare il sogno del Faraone, cioè sapendo dar senso al sogno della città di tutti.⁵

3. L'ipotesi iniziale è che oggi il male, nella sua lunga sfida contro il bene, riesca a partire con un margine di vantaggio difficile da annullare. Esso è un fondista veloce, corre svelto e leggero come se fosse in discesa, mentre sull'altro versante il bene arranca affannosamente su un'eterna salita. [...] L'ipotesi da cui muove il nostro ragionamento è che questo vantaggio del male dipenda in primo luogo dalla sua “umiltà”, da un'antica confidenza con la fragilità dell'uomo, che gli permette di usarla ai propri fini. Del resto chi lavora sulle tentazioni non può non conoscere le nostre debolezze. Il bene,

⁵ Dal discorso di C.M. MARTINI, «Il seme, il lievito e il piccolo gregge». *Discorso per la vigilia di S. Ambrogio, Milano, 5 dicembre 1998.*

invece, è così preso dall'ansia di raggiungere le sue vette che spesso finisce per voltare le spalle all'imperfezione dell'uomo, lasciandola tutta nelle mani delle strategie del male. Chi ha gli occhi fissi solo sul bene, spesso ha deciso di non guardare altrove: l'urgenza di giudicare, di misurare l'essere sul metro del *dover essere*, lo porta a guardare con impazienza chi rimane indietro, e tale mancanza di curiosità lo porta alla sconfitta. Il male approfitta della distrazione o della boria del bene per mettere le tende e costruire alleanze. [...]

Ciò che fa la differenza tra l'umiltà del bene e quella del male non è solo la diversità dell'obiettivo proposto, ma la qualità del percorso. La finitezza e la fragilità non sono aspetti secondari della nostra condizione di uomini, ma il suo centro, il tratto che ci accomuna: nessuno di noi è perfetto. E da questo "basso stato e frale" si deve partire se non ci si vuole salvare in pochi. La salvezza che preferiamo è quella che ha l'ambizione di portare con sé anche la fanteria. Non per incolonnarla e portarla voi a votare per il bene, ma per ridurne la dipendenza e innalzarne la dignità, anche quando questo comporta una perdita di potere.⁶

4. *Ora invece noi combattiamo contro un persecutore ingannevole,
un nemico che lusinga:⁷
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 sposa i nostri fianchi
ma si impadronisce del cuore,
non taglia la testa con la spada
ma uccide con l'oro,
non minaccia di bruciare pubblicamente
ma accende la geenna privatamente.
Non combatte per non essere vinto
ma lusinga per dominare,
confessa il Cristo per rinnegarlo,
favorisce l'unità per impedire la pace,
reprime le eresie per sopprimere i cristiani,
carica di onori i sacerdoti...
costruisce le chiese per distruggere la fede.
Ti porta in giro a parole, con la bocca...».⁸*

⁶ F. CASSANO, *L'umiltà del male* (Anticorpi 15), Editori Laterza, Roma - Bari 2011, pp. VII-IX.

⁷ Ilario allude qui a Flavio Giulio Costanzo, ovvero Costanzo II (317-361), che fu molto prodigo nel dispensare favori e privilegi al clero cristiano.

⁸ 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.

5. Molti tra noi non fanno forse oggi professione di cattolicesimo per le stesse ragioni di conforto interiore, di conformismo sociale che venti secoli fa avrebbero fatto respingere loro l'inquietante novità della Buona Novella? E che dire poi di quell'alternativa, anzi di quel miscuglio di politica e di "devozione", in cui la religione a mala pena può trovarsi un posto? Il male benché di diversa natura, è grave per i più "praticanti" quanto per i mondani. E gli stessi virtuosi non ne sono meno intaccati. L'insofferenza ad ogni critica, l'impotenza ad ogni riforma, la paura dell'intelligenza non ne sono forse segni evidenti? Cristianesimo clericale, cristianesimo formalista, cristianesimo spento e indurito? La grande corrente della Vita, che mai si arresta, pare l'abbia deposto, da qualche tempo, sulla riva. [...]

A nulla gioverebbe chiudere gli occhi sulle cause di un così profondo malessere. Non ci si deve rifiutare di vedere il bene che c'è nell'avversario: non è bene infatti irrigidirsi sui propri *deficit*. Un tale atteggiamento, dell'intrepidità della fede non ha che le apparenze. L'anima fedele è sempre un'anima aperta.⁹

6. Se Dio è invisibile, noi non vedremo la sua statura profilarsi in contro-luce alla porta né le sue scarpe calcare il nostro terreno polveroso; ma egli si profilerà in noi, in un modo tanto indiscutibile quanto misterioso, un non-so-che che invita ad una vera *rivoluzione* nel nostro comportamento; ci viene chiesto un riassetto forse materialmente minimo, ma totale sul piano del significato, dei nostri sensi, della nostra carne, del nostro cuore, del nostro spirito nell'accoglienza di un'alleanza *divina*. Se davvero la Parola ci raggiunge "come la sorgente nel luogo della sua emissione", è a questa sorgente stessa che si offre una trasfigurazione: là dove il Creatore si invita come Amico. Ma occorre consentire ad essere trasfigurati: acconsentimento che è forse lo spazio per eccellenza della *morte*, non quella che è entrata nel mondo in forza del peccato, ma quella che non è altro che l'amore, insoddisfatto fintantoché non ha "donato la propria vita per l'Amico". [...]

La riconciliazione della sensibilità deriverà poi dal gioco coniugato dei *due comandamenti del Vangelo* e dallo *Spirito*, che è in noi a loro servizio. I comandamenti disegnano ciò che si potrebbe chiamare il "triangolo santo" degli oggetti d'amore: Dio, il prossimo, se stessi, talmente legati in questo "ordine della carità" che è impossibile amare veramente l'uno, quale che esso sia, se gli altri non sono amati.¹⁰

⁹ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Traduzione dal francese di L. FERINO (Reprints), Editrice Morcelliana, Brescia 1949, 71996, pp. 102-103.

¹⁰ G. LAFONT, *Sensibilité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1990, tome XIV, coll. 617-623 [traduzione di I. NICOLETTO].