

# Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## TREDICESIMA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Mario Liverani,<sup>1</sup> nella ricostruzione della storia antica di Israele, tra la storia “normale” sviluppata nella prima parte del suo volume, e la storia “inventata” esposta nella seconda parte, ha voluto parlare di «età assiale», riprendendo il concetto di quell'*Achsenzeit* «periodo assiale» forgiato nella filosofia della storia di Karl Jaspers.<sup>2</sup> Collocata a quel punto, l'intuizione di Jaspers non ha potuto esprimere tutte le proprie potenzialità euristiche: essa avrebbe bisogno di una *ragione storica*, capace di rendere ragione di quanto sia accaduto in quel preciso momento. La dialettica tra storia “normale” e storia “inventata”, introdotta da Liverani, contro cui si sono mosse molte critiche a ragione o a torto,<sup>3</sup> avrebbe avuto ben altro respiro, se si fosse cercata la *ragione storica*, per giustificare la dialettica delle due e la radicazione “obbedienziale” dell'*inventio* nel passato, perché è vero che «nel mezzo della storia stiamo noi con il nostro presente», ma è anche vero che «il presente si compie per mezzo del fondamento storico, che portiamo a operatività in noi».<sup>4</sup>

Il concetto di *Achsenzeit* «periodo assiale», elaborato da Karl Jaspers,<sup>5</sup> è infatti molto promettente, per comprendere il ruolo e la funzione della *memoria fondatrice*, che permette di considerare il passato un momento fondativo del presente:

Questo asse sarebbe là, dove fu generato quanto da allora l'uomo può essere, e dove si è data la più straripante fecondità nella formazione dell'essere-umano [...] Questo asse della storia universale appare dunque situato intorno al 500 a.C., nel processo spirituale svoltosi tra l'800 e il 200. Lì sta la più netta

<sup>1</sup> M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e Società), Editori Laterza, Roma - Bari 2003; il cap. 10 è dedicato all'«età assiale» (223-234). Questo paragrafo introduttivo è parzialmente tratto da un mio contributo «La *Tôrāh*, ovvero il Pentateuco», in G. BORGONOVO E COLLABORATORI, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos. Corso di Studi Biblici 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, pp. 80-316.

<sup>2</sup> A dire il vero, K. Jaspers non è citato da M. Liverani. Si veda tuttavia K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Verlag R. Piper and Co., München 1949<sup>1</sup>, 1963<sup>7</sup> [tr. it.: *Origine e senso della storia*, Traduzione dal tedesco di A. GUADAGNIN (Saggi di Cultura Contemporanea 5), Edizioni di Comunità, Milano 1965, 1982<sup>3</sup>].

<sup>3</sup> Si vedano le due recensioni fortemente critiche di A. Rofé («Henoch» 25 [2003] 361-371) e G. L. Prato («Rivista Biblica» 52 [2004] 463-473) e quella più equilibrata di J. L. Ska («Biblica» 86 [2005] 279-283). In realtà la dialettica di Liverani è molto più proficua di quanto appaia a prima vista; ma do ragione a G. L. Prato nel rimarcare che «probabilmente, la scelta dei due aggettivi qualificativi ('normale' e 'inventata') non è molto felice, sia perché può dare adito a polemiche pretestuose e gratuite, sia soprattutto perché i confini intrinseci tra i due ambiti non sono chiari» (p. 465).

<sup>4</sup> K. JASPERS, *Vom Ursprung*, 5 [tr. it.: p. 9] (traduzione mia).

<sup>5</sup> Volendo essere precisi, le prime analisi – non il concetto – del «periodo assiale» risalgono a E. VON LASAULX, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Literarische-Artistische Anstalt, München 1856, 115, e a Viktor von Strauss (LÄOZI, *Tao-tê-King*, aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von V. VON STRAUSS, Fleischer, Leipzig 1870, LXIV).

linea di demarcazione della storia. Sorse quell'umanità, con cui sinora viviamo. In breve chiamiamo quell'epoca *Achsenzeit* "periodo assiale".<sup>6</sup>

La caratterizzazione dell'*Achsenzeit* è ovviamente condotta da Jaspers nella cornice del suo interesse di filosofo della storia, che guarda quindi all'orizzonte universale delle vicende storiche. Il mio interesse è molto più circoscritto, ma forse in grado di precisare meglio che cosa abbia potuto essere l'*Achsenzeit* nella storia della formazione dell'Israele biblico. Rimane comunque vero quanto Jaspers dice a riguardo della rivoluzione copernicana del periodo *assiale*:

Per mezzo di questo processo le concezioni, i costumi e le condizioni fino allora inconsciamente validi furono sottoposti ad esame, messi in dubbio, eliminati. Tutto è caduto in un vortice. Per quanto la sostanza tramandata era ancora vitale e reale, fu chiarita e quindi trasformata nelle sue manifestazioni.<sup>7</sup>

Ritengo però importante comprendere meglio le dinamiche che hanno portato a questa trasformazione e soprattutto trovare la *ragione storica* che ha dato nuova profondità al passato, trasformandolo in *simbolo*. Si noti che, parlando di trasformazione simbolica, non voglio dare alcun giudizio negativo a riguardo dell'affidabilità storica della ricostruzione del passato di questo genere di storia, ma piuttosto evidenziarne la ricchezza autentica, il *surplus* di senso, che si ha quando, *creando* la storia di un popolo, se ne plasma l'identità.<sup>8</sup> L'apporto più interessante che il concetto di *memoria fondatrice* può offrire è un tipo di storia non immediatamente sovrapponibile alla storia documentaria o documentabile. Ciò non significa quindi, in modo sommario e semplicistico, la negazione di ogni *storicità*, bensì la ricerca di una *diversa* (e più complessa) *storicità*. Soprattutto in campo religioso, come sostiene M. Halbwachs<sup>9</sup>, la *memoria collettiva* rimane attiva e capace di allontanare il ricordo dal passato, lo sfigura e lo rende irriconoscibile, in proporzione diretta alla sua importanza per la tradizione di fede, la quale – avendo bisogno di tenerlo vivo e vicino al credente – gli impone quella parcellizzazione e quella concentrazione che tolgono al ricordo stesso la precisione del documento storico. Questo è appunto quanto K. Jaspers sottolinea come la caratteristica principale del periodo *assiale*:

L'*epoca mitica*, con la sua quiete ed evidenza, era alla fine. I filosofi greci, indiani, cinesi e Buddha nelle loro intuizioni decisive, i profeti nella loro idea di Dio, erano a-mitici (*unmythisch*). Cominciò la lotta contro il mito da parte della razionalità e dell'esperienza razionalmente chiarificata (il *logos* contro il *mythos*); poi la lotta per la trascendenza dell'unico Dio contro i demoni che non esistono; e infine la lotta contro le false figure degli dei, a partire da una rivolta etica contro di essi. La divinità fu elevata attraverso la trasformazione etica della religione. Il mito però divenne materiale di un linguaggio che con esso espresse tutt'altra cosa rispetto al suo significato originario, trasformandolo in parabola (*Gleichnis*). I miti furono trasformati, e sopraffatti da nuova profondità in questo passaggio, che fu creatore di miti (*mythenschöpferisch*) in modo nuovo, proprio quando il mito veniva totalmente distrutto.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> K. JASPERS, *Vom Ursprung*, 19s [tr. it.: 19s].

<sup>7</sup> K. JASPERS, *Vom Ursprung*, 21 [tr. it.: p. 21].

<sup>8</sup> È esattamente questo *surplus* il luogo ove possono annidarsi l'alterità e la singolarità della storia plasmata dalla *memoria fondatrice*. È, d'altra parte, difficile integrare con un'analisi simbolica o con una lettura teologica un metodo storico inteso solo come un insieme di procedure critico-analitiche per l'interpretazione dei documenti, che non vuol prendersi carico del fatto simbolico quale testimonianza dell'evento storico come rivelazione di Dio, anzi lo esclude *a priori* da ogni possibile indagine.

<sup>9</sup> Si veda il paragrafo successivo «*Memoria ed evento religioso*».

<sup>10</sup> K. JASPERS, *Vom Ursprung*, 21 [tr. it.: p. 21].

Proprio in tale passaggio, però, si nasconde già *in nuce* l'azzardo più deleterio, che potrebbe generarsi a seguito del «periodo assiale», come di fatto si è generato nella tradizione storica e filosofica dell'occidente, ovvero il rischio di perdere non solo la mitologia (= il mito prima dell'*Achsenzeit*), ma anche la valenza mitica – ovvero *simbolica* – della ricostruzione storica “inventata”, o meglio “fatta venire alla luce” sulla base della nuova identità che il passato ha consegnato come *tradizione*. Non è vero che quanto più un testo sia sacro, tanto meno possa essere storico. Piuttosto, bisogna riconoscere che la narrazione basata su materiali provenienti dalla *memoria* di un gruppo non può essere studiata con la stessa metodologia adottata dallo storico per la ricostruzione di una vicenda politica, economica o sociale. La memoria fondatrice deve essere studiata anche con metodo simbolico, perché essa è espressione di tale tipo di conoscenza.

La scelta del metodo di studio è già una presa di posizione a riguardo dei risultati che si vogliono raggiungere. Per questo, dopo aver studiato l'ambiente storico dell'Antico Vicino Oriente con le documentazioni oggi disponibili (e quindi: dopo aver ricostruito le cause socio-economiche, climatiche, politiche e culturali che possono spiegare l'ascesa e il fallimento dei diversi regni che ruotano attorno ai grandi imperi dell'Egitto e della Mesopotamia), è necessario “trovare” il senso della storia d'Israele con altra metodologia. Non sto sostenendo che non sia possibile analizzare le narrazioni bibliche in qualche dimensione storica, ma che per poter leggere l'evento costruito sul fondamento dell'attestazione della *memoria fondatrice* non si deve rinunciare al senso *simbolico*, che invece la storiografia moderna vorrebbe escludere *a priori*, come Baruch Spinoza ha insegnato, con estrema chiarezza, agli albori del Razionalismo occidentale.<sup>11</sup>

### **Gli effetti storicamente prodotti a partire dal Deuteronomio**

L'efficacia performativa della legge dtn non riguarda solo alcuni aspetti della vita di Israele, ma propriamente *pone in essere* l'entità «Israele» attraverso la scrittura del «libro della *Tôrāh*» (*sēper hat-tôrāh*). Si assiste a qualcosa di veramente unico: non si tratta di una semplice revisione o di parziale riscrittura di alcune leggi e nemmeno di una riforma che mira a riadattare a nuove situazioni l'istituzione o marginale elementi della tradizione.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Partendo dalla tesi della separatezza tra fede e ragione, «totius operis præcipuum intentum», Spinoza mostra la finalità e il fondamento del “metodo di interpretazione storica della Scrittura”, come lui stesso lo definisce: occorre invece fermarsi alla *littera*: «Regula igitur universalis interpretandi Scripturam est, nihil Scripturæ tanquam ejus documentum tribuere, quod ex ipsius historia *quam maxime perspectum* non habeamus» e cercare «id, quod *revera* Prophetæ viderint aut audiverint, non autem quid *illis hieroglyphicis* significare aut repræsentare voluerint». Il fatto simbolico va eliminato, per stare alle « realtà che l'intelletto afferra e di cui possiamo facilmente formarci un chiaro concetto»: «Verum enimvero hoc iterum contra notandum venit, has omnes difficultates impedire tantum posse, quominus mentem Prophetarum assequamur circa res imperceptibiles, & quas *tantum imaginari*, at non circa res, quas & intellectu assequi, & quarum clarum possumus facile formare conceptum». Le citazioni sono prese dal cap. VII del *Tractatus* (cf. B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, in ID., *Opera*, III, hrg. von C. GEBHARDT, C.F. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1924, 1-267; tr. it.: B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. CANTONI - F. FERGNANI [Classici della Filosofia], UTET, Torino 1972).

<sup>12</sup> B.M. LEVINSON, *Deuteronomy and the hermeneutics of legal innovation*, Oxford University Press, Oxford – New York NY 1997, interpreta la legge dtn come un tentativo di riforma, riformulando le leggi del passato con nuovi significati. Nella sua prospettiva, i testi dtn sarebbero una riscrittura dei codici legislativi preesistenti. I tre esempi da lui studiati (la centralizzazione del cap. 12; la pasqua e la festa degli azzimi

Con la scrittura del Deuteronomio (o “deuteronomismo”) si è in presenza di una riforma tanto radicale che pone effettivamente in essere qualcosa di nuovo, un «Israele» che fino ad allora e in quei termini storici e teologici non era ancora propriamente esistito. Per questa ragione, una tale riforma aveva bisogno di ritrovare un punto di ancoraggio nel passato: un’eziologia, o meglio un *mito fondatore* che potesse sopportare il peso ideologico della novità. Il deuteronomismo identifica questo punto di ancoraggio nella cosiddetta *riforma di Giosia*.<sup>13</sup> Così la radicale innovazione poteva essere accolta con minori riserve, mostrando come riedizione o completamento di una riforma del passato ciò che in realtà era un vero e proprio inizio. Ricordo, a questo punto, soltanto i titoli dei grandi settori di questo *nuovo inizio*:<sup>14</sup> Mi basti qui ricordare – poco più che un’allusione – a quattro capisaldi della nuova identità introdotta dalla riforma dtn: 1) la centralizzazione di ogni culto jahwista nell’unico tempio dedicato ad  $\overline{\text{ADONAI}}$  in Gerusalemme; 2) la *nuova pasqua*; 3) il *nuovo* calendario perfettamente architettato, con la cadenza *settimanale* del sabato; 4) e, *last but not least*, la forma di governo con poteri distribuiti tra *re* e *sommo sacerdote*: tale riforma, tuttavia, non fu mai permessa dall’Autorità imperiale centrale dell’Impero Persiano e rimase inattuata.

### Nascita del “Giudaismo”

Da un punto di vista propriamente cronologico, c’è un’ultima osservazione storica necessaria per comprendere l’impianto di questa ricostruzione. Il deuteronomismo è una precisa realizzazione *teologica* della relazione tra  $\overline{\text{ADONAI}}$  e Israele, nel significato più forte possibile, in quanto non solo ne descrive i contorni o ne permette la presa di coscienza, ma – molto di più – in quanto «dà identità» ai partner stessi della relazione.

La centralizzazione del culto nell’*unico* tempio di Gerusalemme, la confessione di fede nell’*unico*  $\overline{\text{ADONAI}}$ , la ricerca di un’*unica* identità di Israele nella risposta ad  $\overline{\text{ADONAI}}$  con un’*unica* *Tôrāh*, sono tutti fattori che conducono a collocare la fondamentale operazione teologica del deuteronomismo all’inizio dell’epoca persiana, nel contesto della cosiddetta

del cap. 16 e le procedure giudiziarie del cap. 17) lo portano a confrontare le leggi dtn con quelle parallele, antecedentemente formulate dal Codice dell’Alleanza.

<sup>13</sup> È noto che la presentazione di Giosia nel Cronista (2Cr 34; cf commentari) differisce non poco rispetto alla storia dtr (2 Re 22-23; per uno studio molto articolato di questa sezione, ma senza novità nel metodo, si veda E. EYNIKEL, *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic history* (OTS 33), E. J. Brill, Leiden 1996; a riguardo della cosiddetta “riforma”, si legga R. ALTHANN, *Josiah*, in *ABD*, III, 1015-18). Tuttavia, lo storico cronista non aveva altre fonti se non la storia dtr. Per quanto riguarda dunque il dtr, bisogna riconoscere l’abilità di questo storico di assumere la politica espansionista di Giosia come referente storico per creare il *mito fondatore* di una riforma religiosa, che non ha riscontri storici e nemmeno intertestuali (cf la “pesante” lacuna nel libro di Geremia, che può essere spiegata anche in altro modo, ma la prima evidenza è che il profeta non ha di fatto conosciuto una riforma religiosa. Si veda una sintesi del problema in R. ALTHANN, *Josiah*, 1017). Sta di fatto che, nella presentazione dtr, la riforma di Giosia è descritta come se fosse la diretta conseguenza del ritrovamento del *sēper hat-tôrāh* nel tempio (una eziologia al quadrato!) e si articolerebbe in tre direttrici principali: la purificazione del tempio di Gerusalemme da tutti i culti non jahwisti, la distruzione delle alture cananaiche in Gerusalemme e Giuda e la sconsecrazione dei santuari settentrionali (2 Re 23,4-20. 24). Il problema è il giudizio di storicità sia a riguardo del ritrovamento del libro, sia a riguardo della riforma. Più che di una «leggenda di ritrovamento» (l’*Auffindungslegende* di B.J. DIEBNER - C. NAUERTH, *Die Inventio des sēper hat-tôrāh in 2 Kön 22*, *DBAT* 18 [1984] 95-118), parlerei di *mito fondatore* per giustificare le novità strutturali che si stanno introducendo al momento della ricostruzione, un secolo dopo Giosia.

<sup>14</sup> Chi fosse interessato, può andare a leggersi il contributo citato nella prima nota di questa introduzione.

*Reichsautorisation* («Autorizzazione imperiale»)<sup>15</sup> e nell'ambito della ricostruzione della Gerusalemme immediatamente post-esilica. Con più precisione, *al momento della (ri)costruzione del secondo tempio, attorno agli anni '20 del VI secolo a.C.* si dà il vero e proprio inizio del periodo post-esilico; in altre parole, da quando vi è stata l'assunzione ormai incontrastata del potere da parte del gruppo sacerdotale che gravita attorno a tale tempio, dopo il tramonto di ogni pretendente davidico. Anche la figura di Ciro e soprattutto il suo "editto", che la narrazione biblica colloca un anno dopo la conquista di Babilonia, vanno considerati una *eziologia* di quanto non poté accadere se non vent'anni più tardi, quando Dario I «il Grande» (550-486 a.C.)<sup>16</sup> e la sua azione politica, dopo i primi anni di tentennamenti e di incertezze, favorirono anche la ricostruzione delle «origini di Israele» attorno all'unico tempio di Gerusalemme e all'unico dio nazionale <sup>YADONAI</sup>.

La *scrittura* del Deuteronomio coincide con questo periodo (520-515 a.C.) ed è il punto prospettico da cui leggere l'impianto globale dell'intera della storia di *Jehud* «Giuda», il nome della provincia che apparteneva alla *Quinta Satrapia* dell'Impero Persiano, *Transeufratene* (in accadico: *Eber-Nāri*, al di là del Fiume Eufrate).

LETTURA: 2Cr 36,17c-23

I due libri delle Cronache sono una sola opera. Il nome ebraico dell'opera è *divrê haj-jāmîm* «fatti dei giorni» o anche «memorie del passato». Il greco ha reso con *Παραλειπομένων* «cose lasciate da parte» (i.e. dai libri della storiografia dtr), ripreso anche dalla *Vulgata* «Paralipomenon». La divisione in due parti fu opera del cardinale *Stephen Langton*, arcivescovo di Canterbury, morto a Slindon nel 1228, quando divise in capitoli tutta la Bibbia Latina allora in uso (la *Vulgata*). La suddivisione servì ad avere volumi più facilmente maneggevoli, specialmente se composti *in folio* di grande dimensioni. La suddivisione fu poi accolta anche nella *Bibbia Ebraica*, almeno a partire dal secolo XVI, in quanto nell'uso sinagogale si rende così più maneggevole la lettura dai rotoli dei singoli libri biblici.

Il primo tomo è composto di 29 capitoli in due sezioni (di diverso genere letterario):

- cc. 1-9: genealogie da Adamo fino a Saul e Davide
- cc. 10-29: la monarchia davidica, preceduta da Saul (10,1-14)

<sup>15</sup> Cf gli importanti studi raccolti in P. FREI - K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage (OBO 55), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1984, <sup>2</sup>1996, per la ricostruzione dell'ambiente storico nel primo periodo persiano. Meno convincente è la riaffermazione delle date tradizionali riguardanti Ezra e Nehemia.

<sup>16</sup> In antico persiano *Dārajavahuš* significa «colui che possiede il bene». Dario fu re di Persia dal 522 al 486 a.C. e cinse anche le corone d'Egitto con il nome di *Setutra* (*stwt-rʿ* «progenie di Ra»). Egli, appartenente a una famiglia di ramo cadetto della dinastia achemenide, ascese al trono eliminando l'usurpatore Gautama nel settembre del 522 (cf l'iscrizione di Behistūn). Per consolidare le sue pretese al trono sposò Atossa, figlia di Ciro II, padre di Cambise, e vedova di Gautama. Da questa unione sarebbe poi nato Serse I, successore di Dario. Si dedicò anche all'espansione del suo impero in Asia e in Europa (si ricordino almeno le famose *Guerre Persiane* dei Greci e la battaglia di Maratona del 490 a.C.). Dopo aver pacificato diverse ribellioni negli anni 520-519, Dario consolidò l'organizzazione amministrativa, dividendo l'impero in venti province, ciascuna sotto la guida di un governatore (*satrapo*: in antico persiano *xšaçaṗāwā* significa «colui che protegge il regno»),<sup>16</sup> la cui posizione era normalmente ereditaria e dotata di grande autonomia. Per questo, ciascuna satrapia – e talvolta persino qualche provincia – poteva avere leggi e tradizioni proprie e persino un sacerdozio legato al proprio tempio nazionale con una nobiltà locale.

Il secondo tomo è invece composto di 36 capitoli, suddivisi in tre sezioni:

- cc. 1-9: Salomone e la costruzione del Tempio
- cc. 10-28: la monarchia divisa in due regni sino alla distruzione di Samaria
- cc. 29,1 – 36,23: il solo regno di Giuda sino alla distruzione di Gerusalemme e all’*“editto di Ciro”*

A dire il vero, la terza sezione del secondo libro, prima dell’*Appendice* finale è suddivisa dalla cornice ordinata dei “figli di Davide” in Gerusalemme, da Ezechia a Sedecia:

- I. cc. 29-32: regno di Ezechia
  - II. 33,1-20: regno di Manasse
  - III. 33,21-25: regno di Amon
  - IV. 34,1 – 36,1: regno di Giosia
  - V. 36,2-4: regno di Jehoahaz
  - VI. 36,5-8: regno di Jehoiaqim
  - VII. 36,9-10: regno di Jehoiaqin
  - VIII. 36,11-21: regno di Sedecia
- Appendice:** l’*“editto di Ciro”* (36,22-23)

I due libri delle Cronache sono l’attuale chiusura dei *kētûbîm* «gli scritti», la terza parte del *canone ebraico*. La *Bibbia Ebraica* quindi si chiude con 2 Cr 36,22-23 e l’appello a «salire» a Gerusalemme. Il «salire» (*‘ālāh*) non è più solo il verbo esodico che indica l’uscita dalla casa degli schiavi per salire verso la terra della promessa (cf Es 3,8; 32,1; Dt 20,1; Gdc 6,13), ma è l’invito a tornare dall’esilio e dalla diaspora per essere di nuovo radunati a Gerusalemme, nell’unico tempio di יְהוָה che è ancora da (ri)costruire (cf Ger 16,14-15 = 23,7-8; Ez 37,12-13; Esd 1,11).

Nella finale dei libri delle Cronache non si ha più il riferimento esplicito alla *Tôrāh* di יְהוָה (o di Mosè), ma alla parola profetica di Geremia, quei «settant’anni» che sarebbero dovuti passare dalla conquista dei Babilonesi sino alla ricostruzione (cf Ger 25,11-12; 29,10-14). Il *d̄bar jhwh* «la parola di יְהוָה» si sta adempiendo in un modo del tutto imprevedibile: nientemeno che attraverso l’ordine del re persiano Ciro, incaricato da יְהוָה stesso a costruirgli un tempio in Gerusalemme. Ma la parola pronunciata da Geremia mette in esecuzione il compimento della parola della *Tôrāh* di יְהוָה (Dt 12,1ss), che tuttavia non si dà senza la risposta libera e sempre necessaria a rispondere all’appello oneroso che Ciro rivolge a tutti coloro che vogliono essere «popolo di יְהוָה», affinché «salgano» a Gerusalemme.

La chiusura dei *kētûbîm* può forse apparire un po’ blanda rispetto all’ampio progetto teologico tracciato dalla *Tôrāh* (la «Legge») e dai *Nēbî’îm* (i «Profeti»), soprattutto per chi non è ebreo di nascita e non sente il legame costitutivo con la Città Santa (si ricordi il Sal 87). In effetti, per la nostra sensibilità cristiana, sarebbe stato molto più intrigante avere come conclusione della *Bibbia Ebraica* il libro di Daniele,<sup>17</sup> quale elemento “apocalittico” che rilancia verso il compimento del tempo escatologico di Dio l’intera storia della salvezza.

La lettura liturgica sceglie, in modo un po’ maldestro, di iniziare nel mezzo del regno di Sedecia e di concludere con la chiusura stessa del Secondo Libro delle Cronache. Se non altro, possiamo fare l’esperienza del fedele ebreo che giunge alla conclusione del

<sup>17</sup> Questa collocazione è attestata nel canone 60 del *Concilio provinciale di Laodicea* (363-364 circa).

Tanak (Bibbia) e sente di essere invitato a compiere la propria “salita” (*‘alijjāh*) a Gerusalemme.

<sup>17ab</sup> Allora [*YADONAI*] fece salire contro di loro il re dei Caldei, che uccise di spada i loro uomini migliori nel santuario, senza risparmiare né giovani o ragazze, né vecchi o decrepiti.

<sup>17c</sup> E consegnò ogni cosa in suo potere: <sup>18</sup> tutti gli oggetti del tempio di Dio, grandi e piccoli, i tesori del tempio di *YADONAI*, i tesori del re e dei suoi ufficiali, tutto portò a Babilonia. <sup>19</sup> Quindi fu incendiato il tempio di Dio, furono demolite le mura di Gerusalemme, furono dati alle fiamme tutti i suoi palazzi e distrutti tutti i suoi oggetti preziosi.

<sup>20</sup> Il re deportò a Babilonia gli scampati alla spada, e divennero schiavi suoi e dei suoi figli, finché non si installò il regno di Persia. <sup>21</sup> Così si adempì la parola di *YADONAI* [proclamata] per bocca di Geremia:

*“Il paese dovrà scontare i suoi sabati,  
e sarà a riposo per tutto il tempo della desolazione  
finché non saranno compiuti settant’anni”.*

<sup>22</sup> Nell’anno primo di Ciro, re di Persia, perché si adempisse la parola di *YADONAI* [pronunciata] per bocca di Geremia, *YADONAI* suscitò lo spirito di Ciro, re di Persia, che fece proclamare per tutto il suo regno, anche per iscritto:

<sup>23</sup> «Così ha detto Ciro, re di Persia:

*“YADONAI, Iddio del cielo, ha dato in mio potere tutti i regni della terra  
e mi ha incaricato di costruirgli un tempio a Gerusalemme di Giuda.  
Chiunque tra voi appartiene al suo popolo,  
Il suo Dio YADONAI sia con lui, e salga!”.*».

SALMO: Sal 105, 43-47

**℟ Benedetto il Signore, Dio d’Israele da sempre e per sempre.**

Molte volte li aveva liberati,  
eppure, si ostinarono nei loro progetti  
e furono abbattuti per le loro colpe;  
ma egli vide la loro angustia,  
quando udì il loro grido.

℟

Si ricordò della sua alleanza con loro  
e si mosse a compassione, per il suo grande amore.  
Li affidò alla misericordia  
di quelli che li avevano deportati.

℟

Salvaci, *YADONAI*, nostro Dio,  
radunaci dalle genti,  
perché ringraziamo il tuo nome santo:

## EPISTOLA: Rom 10,16-20

La sezione di Rm 9-11 è senz'altro una delle più appassionanti della Lettera ai Romani, in quanto Paolo vuole risolvere il problema che gli sta tanto a cuore: come mai il Giudaismo di Gerusalemme, i sacerdoti e i grandi maestri, non hanno voluto dare credito alla pretesa di Gesù? In questa sezione, si ha il pensiero più maturo di Paolo sul ruolo di Israele nella storia della rivelazione e della salvezza compiutasi in Cristo Gesù. Qui abbiamo – come giustamente è stato detto – la *magna charta* della nuova interpretazione cristocentrica e l'interpretazione giudaica. Pensiero occasionale, come in tutte le lettere paoline, non sistematico, ma certamente il più organico che ci è stato lasciato nella letteratura neotestamentaria a riguardo del tema in questione.

A modo di premessa bisogna ricordare che Paolo non si è mai separato dalle sue radici giudaiche: non ha mai abiurato dall'Israele della fede e il titolo "israelita" è sempre stato ritenuto da lui un titolo onorifico (cf 2 Cor 11,22; Fil 3,4-6).

Il cammino teologico-spirituale nello Spirito del Risorto porta Paolo a due convinzioni complementari: a) gli Ebrei restano sempre l'Israele di Dio, perché <sup>ADONAI</sup> è fedele a se stesso e quindi rimane fedele alla promessa abramitica; b) ad essi, quindi, *per primi* spettano le benedizioni e la salvezza che derivano dall'adempimento delle promesse e, in particolare, della promessa di Gn 12,3: *w<sup>e</sup>nibr<sup>e</sup>kû b<sup>e</sup>kā kōl mišp<sup>e</sup>hōt hā'ādāmāh* «e saranno benedette in te tutte le famiglie della terra». È l'accoglienza entusiasta del Vangelo dei non-giudei che porta Paolo a riflettere su quale sia il ruolo di Israele nel piano divino e a porsi la domanda circa la sua permanenza anche dopo il compimento in Cristo Gesù.

Ciò significa che tutto quanto è contenuto nel resto del *corpus paolinum* e anche nella letteratura del NT andrà letto alla luce della riflessione di Rm 9-11, nonostante vi siano delle espressioni che – almeno a prima lettura – possono sembrare contrarie o contrastanti con quanto qui è espresso.

Infine, nel contesto della Lettera ai Romani, questi capitolo non sono un *excursus* estemporaneo, ma un complemento importante, anzi necessario, dell'argomento principale dello scritto (cf Rm 1,16-17): «Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede: del Giudeo prima (πρώτον), come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà». Quel πρώτον è l'argomento posto al centro di Rm 9-11. Già era stato sfiorato *in obliquo* il tema (Rm 3,1-5) e aver già trattato di Abramo in Rm 4 presentandolo come il primo dei credenti alla maniera di Gesù.

La *struttura retorica* d'insieme di Rm 9-11 è la seguente:

- a. i privilegi di Israele (9,1-5)
- b. l'elezione di Dio e la libertà della risposta umana (9,6-33)
- c. lo zelo per Dio e il "fine" della Legge, Cristo (10,1-21)
- b'. il "resto di Israele" e la caduta interlocutoria (11,1-24)
- a'. i privilegi di Israele che rimangono e la *dossologia* conclusiva (11,25-36)

(Per far meglio comprendere l'intera argomentazione di Paolo, è necessario leggere anche il v. 21, in quanto è la conclusione dell'argomentazione sviluppata nelle righe precedenti. Nel riquadro qui sotto è riportato in caratteri ridotti e in riquadro staccato.)

[Fratelli,] <sup>16</sup> non tutti però hanno obbedito al Vangelo.

Isaia, infatti, dice:

*“Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione?”.*

<sup>17</sup> Quindi la fede [si fonda] sull’ascolto e l’ascolto [si dà] attraverso la parola di Cristo. <sup>18</sup> Ma io dico: forse non hanno udito? Al contrario:

*“Per tutta la terra è corsa la loro voce,  
e fino agli estremi confini del mondo le loro parole”.*

<sup>19</sup> E dico ancora: forse Israele non ha compreso? Per primo, Mosè dice:

*“Io vi renderò gelosi di una nazione che nazione non è;  
susciterò il vostro sdegno contro una nazione senza intelligenza”.*

<sup>20</sup> E Isaia poi osa affermare:

*“Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano,  
mi sono manifestato a quelli che non chiedevano di me”.*

<sup>21</sup> Tuttavia, riguardo a Israele, afferma:

*“Tutto il giorno ho teso le mani  
verso un popolo disubbidiente e contestatore”.*

Sebbene il Vangelo sia stato proclamato a tutti, non tutti avevano corrisposto. In particolare, non tutti i figli di Israele credenti si erano sottomessi alle sue “riforme”.

Di questo, dice Paolo cercando un caso nelle Scritture, già si lamentava Isaia e – guarda caso – proprio a riguardo della pagina dedicata alla morte del “Servo di <sup>ADONAI</sup>”: «*Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione?*» (Is 53,1). Infatti, pochi i figli di Israele che hanno creduto alla buona notizia della salvezza mediante la fede. Ma la fede viene dall’ascolto del messaggio (v. 17). Se è vero che la fede è la nostra risposta al vangelo, è anche vero che il messaggio stesso risveglia e rende possibile la fede. Dio è all’opera anche nella nostra risposta alla sua graziosa offerta di perdono. Il messaggio viene ascoltato «attraverso la parola di Cristo», cioè è Cristo stesso che parla quando viene proclamato il vangelo. Ogni predicazione efficace è compiuta da Dio stesso. Il messaggero è – nella migliore delle ipotesi – semplicemente lo strumento utilizzato dallo Spirito come parte necessaria del processo. È la stessa voce di Dio che affronta il peccatore e offre la riconciliazione. Questa realtà esistenziale è ciò che costituisce il vangelo, «*la potenza di Dio per... la salvezza*» (Rm 1,16).

A nome degli increduli figli di Israele, Paolo solleva due obiezioni. Anzitutto (v. 18), si chiede se hanno avuto o no la possibilità di ascoltare. La risposta è: «Certamente». La risposta è presa dal Sal 19: sono i cieli a dichiarare la gloria di Dio a tutti coloro che sono sulla terra. Paolo applica il v. 4 del salmo all’annuncio del vangelo. Così la «voce» e le «parole» che si sono pronunciate rappresentano il messaggio che risveglia la fede. In un altro luogo, Paolo (o un suo discepolo) dice che il Vangelo «è stato annunziato ad ogni creatura che è sotto il cielo» (Col 1,23; cf anche v. 6). I figli di Israele suoi “amici” non possono quindi essere scusati per non aver ascoltato il messaggio.

La seconda obiezione è che forse, pur avendo ascoltato il messaggio, non l’hanno compreso. Il v. 19 potrebbe anche essere tradotto così: «Forse Israele non riconosce il messaggio...». La risposta implicita nel v. 19 è che se le persone non illuminate e sono al di fuori dell’alleanza hanno potuto comprendere il Vangelo, allora certamente un gruppo religiosamente dotato e altamente favorito – come lo sono gli Ebrei credenti – non aveva motivo di affermare che fosse al di là della loro capacità di comprendere.

Paolo ha attinto alla testimonianza di Mosè nel *Cantico* di Dt 32, ricordando ai suoi lettori il metodo di Dio di usare le altre nazioni come strumenti per realizzare il suo progetto salvifico (Dt 32,21). Con l'annuncio del Vangelo alle Genti, ne consegue che se i figli di Israele avessero potuto capire il Vangelo, certamente non sarebbero stati al di là della loro capacità di comprendere. La stessa idea è rafforzata dalla ripresa dell'audace pensiero di Isaia, il quale – parlando di Dio – dice che è stato trovato da coloro che non lo cercavano e si era manifestato a coloro che nemmeno lo interpellavano (Is 65,1). È un'argomentazione di logica rabbinica, detta in ebraico *qal wahomer* «dal minore al maggiore»: se è vero che sono arrivati i pagani, allora certamente sarebbero potuti arrivare anche i figli di Israele. Non rimaneva alcuna base per una difesa da parte ebraica che sosteneva l'impossibilità di poter comprendere il messaggio.

Il rifiuto di quell'Israele che si opponeva a Paolo non ha a che fare con l'impossibilità di ascoltare o l'incapacità di capire. Si tratta solo di una propria disobbedienza volontaria (v. 21, che cita ancora Is 65,2). Costoro insistono sul merito personale basato sulle “opere della Legge” pensando di ottenere l'approvazione di Dio. Essi avevano già la possibilità di sapere dalle Scritture che il requisito richiesto da Dio per ottenere la giustizia-perdono è la fede. James Denney (*St. Paul's Epistle to the Romans*) nota che le braccia tese sono «simbolo di quell'incessante supplica d'amore che Israele in tutta la sua storia ha sempre disprezzato». Ancora oggi molti rifiutano il Vangelo non perché non hanno sentito o non capiscono, ma forse perché «hanno difficoltà a vedere, in un uomo che è appeso alla croce, l'indizio principale dell'enigma del mondo».

#### VANGELO: Lc 7,1b-10

La sezione di Lc 4,14 – 9,50, il cui titolo potrebbe essere «La riunificazione dei discepoli in Galilea», comprende quattro sequenze costruite in modo simmetrico:

- A. - La visita di Gesù a Nazaret (4,14-30)
- La giornata “tipica” di Cafarnaò (4,31-44)
- La chiamata di Simone tra pesca miracolosa e guarigione del lebbroso (5,1-16)

- B. - La novità del Regno (5,17 – 6,11)
- Il rapporto di Israele con le nazioni (6,12 – 7,17)
- B'. - Il tempo del Battista e il tempo di Gesù (7,18-50)
- Ascoltare e fare la parola di Dio (8,1-56)

- A'. - I Dodici fanno ciò che fa Gesù (9,1-17)
- La confessione di Pietro e la confessione del Padre (9,18-36)
- Esorcismo e discussione sul discepolo più grande (9,37-50)

Soffermiamoci sulla composizione retorica delle due sequenze centrali B/B' (Lc 5,17 – 8,56), che abbiamo già avuto modo di studiare nella *Penultima domenica dopo l'Epifania* di quest'anno (ciclo B). L'analisi retorica di R. Meynet<sup>18</sup> fa apprezzare i richiami narrativi – e di conseguenza tematici – che s'intrecciano nelle simmetrie (cf in particolare la donna peccatrice e la guarigione del paralitico, che precedono la scelta dei Dodici, da una parte, e la presentazione delle discepole (8,1-3), dall'altra, proprio al centro delle due sequenze.

<sup>18</sup> Cf R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica Biblica 7), EDB, Bologna 1994, 2003.

La novità del Regno e il rapporto di Israele con le nazioni 5,17-7,17			Il tempo del Battista e di Gesù: ascoltare e fare la parola di Dio 7,18-8,56		
GUARIGIONE	uomo paralizzato: perdonato e guarito	5,17-29			
<i>controversia</i>	mangiare con i peccatori	5,30-35	7,18-28	Gesù dà la sua testimonianza su Giovanni	<i>insegnamento</i>
PARABOLA	il vecchio e il nuovo	5,36-39	7,29-35	Coloro che accolgono e coloro che rifiutano	“PARABOLA”
<i>controversia</i>	mangiare le spighe in giorno di sabato	6,1-5			
GUARIGIONE	uomo paralizzato (salvare la vita)	6,6-11	7,36-50	la peccatrice perdonata e salvata	GUARIGIONE
<b>I DISCEPOLI</b>		6,12-19	8,1-3	<b>LE DISCEPOLE</b>	
<i>insegnamento</i>	“Beati...” / “Maledetti...” Persecuzione	6,20-26	8,4-8a 8,8b-10	parabola della terra seminata intelligenza data ai discepoli	PARABOLA <i>insegnamento</i>
<i>insegnamento</i>	amare i nemici per essere figli di Dio	6,27-38	8,11-15 8,16-18	spiegazione della parabola la luce data a tutti	<i>insegnamento</i> <i>insegnamento</i>
PARABOLA	il maestro e il discepolo	6,39-49	8,19-21	“mia madre e i miei fratelli”	“PARABOLA”
GUARIGIONE	il servo del centurione (pagano)	7,1-10	8,22-25 8,26-39	la tempesta placata l'indemoniato di Gerasa (pagano)	GUARIGIONE
GUARIGIONE	il figlio della vedova (ebrea)  (risurrezione di un figlio unico)	7,11-17	(8,43-48) 8,40-56	la donna sofferente di emorragia (ebrea) la figlia di Giairo (ebreo)  (risurrezione di una figlia unica)	GUARIGIONE

<sup>1</sup> Quando Gesù ebbe finito di proclamare tutto il suo discorso al popolo in ascolto, entrò in Cafarnao. <sup>2</sup> Il servo di un centurione era ammalato e stava per morire. Il centurione l'aveva molto caro. <sup>3</sup> Perciò, avendo udito parlare di Gesù, gli mandò alcuni anziani dei Giudei a pregarlo di venire e di salvare il suo servo.

<sup>4</sup> Costoro, giunti da Gesù, lo supplicavano con insistenza: "Egli merita che tu gli conceda quello che chiede, dicevano, <sup>5</sup> perché ama il nostro popolo ed è stato lui a costruirci la sinagoga". <sup>6</sup> Gesù si incamminò con loro.

Non era ormai molto distante dalla casa, quando il centurione mandò alcuni amici a dirgli: "Signore, non disturbarti! Io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto; <sup>7</sup> per questo io stesso non mi sono ritenuto degno di venire da te; ma di' una parola e il mio servo sarà guarito. <sup>8</sup> Anch'io, infatti, sono nella condizione di subalterno e ho dei soldati sotto di me e dico a uno: 'Va!', ed egli va; e a un altro: 'Vieni!', ed egli viene; e al mio servo: 'Fa' questo!', ed egli lo fa".

<sup>9</sup> All'udire questo, Gesù lo ammirò e volgendosi alla folla che lo seguiva, disse:

– Io vi dico: neanche in Israele ho trovato una fede così grande!

<sup>10</sup> E gli inviati, quando tornarono a casa, trovarono il servo guarito.

Il racconto della guarigione del servo del centurione si trova anche in Mt 8,5-13 e, con solo alcuni spunti, rintracciabile anche in Gv 4,46-53. Le principali differenze nei racconti di Matteo e di Luca sono dovute alla sintesi di Matteo nel recensire l'episodio. Nella narrazione lucana, è evidente l'accento posto sulla parola conclusiva di Gesù a riguardo della fede del *centurione non-giudeo* (v. 9). Il racconto inizia con una premessa, che annoda il "discorso in un luogo pianeggiante" (Lc 6,17-49) con l'arrivo in Cafarnao. Alla premessa appartengono anche la presentazione dei personaggi: il centurione, il suo servo ammalato, il particolare rapporto che il padrone aveva per questo suo servo e la decisione di mandare a chiamare Gesù attraverso la mediazione di alcuni Giudei (vv. 1-3). L'ambasciata dei Giudei ha successo: la motivazione portata è molto convincente e Gesù decide di andare con loro (vv. 4-6a). Si noti, a questo punto, la sovrapposizione tra il racconto lucano e il racconto originario (forse nella fonte comune da cui attinge anche Matteo?): nel racconto pre-lucano, è il centurione stesso che va incontro a Gesù per chiedergli di non entrare in casa, considerata da un giudeo osservante "impura"; per Luca, invece, a discutere con il Maestro sono "gli amici", che parlano a nome del centurione e, secondo la prassi diplomatica condivisa da Romani e Giudei, «l'inviato di una persona vale quanto colui che lo invia» (vv. 6b-8). La conclusione del racconto è la sentenza assiologica di Gesù stesso (v. 9). Ma la verifica della guarigione "per fede" (v. 10) è la cosa più importante per la teologia di Luca: non "le opere della Legge", ma "la fede" apre alla salvezza portata da Gesù e dal suo Spirito, che permette di vivere sino in fondo quanto chiede la Legge.

**vv. 1b-2:** La pagina, nel "taglio" del lezionario, inizia *ex abrupto* con l'entrata di Gesù in Cafarnao (v. 1b), cittadina già ricordata da Luca (in 4,23). In verità, il racconto lucano pone questo episodio dopo la predicazione di Gesù "nel piano", in quanto il v. 1a recita: «Quando Gesù ebbe finito di proclamare tutto il suo discorso al popolo in ascolto...».

Entra subito in scena nel racconto «il servo di un centurione» (v. 2), un ufficiale dell'esercito romano a capo di una centuria (un'unità della legione romana formata dai sessanta ai

centosessanta soldati; sei centurie formavano una *coorte*). In questo caso, il centurione non stava prestando servizio militare direttamente sotto i Romani, in quanto i soldati romani non erano di stanza a Cafarnao (per quanto si sa, nessuna forza romana risiedette in Galilea fino al 44 d.C.) Di conseguenza, potrebbe essere stato al servizio di Erode Antipa, che aveva sotto di sé soldati non ebrei. È chiaro dai vv. 5-6 e 9 che questo centurione non era un giudeo. Comunque sia, Luca sottolinea che «il centurione aveva molto caro questo servo», forse per accrescere la preoccupazione del centurione per il suo servo, che «era malato e stava per morire» (Mt 8,6 dice che il servo era «paralizzato e in terribili sofferenze»).

Il centurione aveva sentito parlare di Gesù (v. 3), come anche Teofilo (Lc 1,4): Luca sperava che anche i suoi lettori (o uditori), come il centurione e come Teofilo, riconoscessero la certezza e la verità di ciò che avevano udito o che ora stavano leggendo.

Quanto agli “anziani” mandati dal centurione a incontrare Gesù, il vocabolo non riguarda la loro età (come in Lc 15,25 e Atti 2,17), ma descrive il loro ruolo (come in Lc 9,22; 20,1; 22,52; Atti 4,5. 8. 23): sono i “capi” della comunità ebraica locale, evidentemente non i membri del Sinedrio di Gerusalemme. La specificazione “dei Giudei” suggerisce che l’autore di questo Vangelo e i suoi lettori fossero Gentili.

**vv. 4-6a:** Nel racconto abbreviato di Matteo, forse più fedele al racconto della fonte precedente, è il centurione stesso ad avvicinarsi a Gesù e a parlargli direttamente. In Luca, gli anziani convincono Gesù ad andare con loro verso la casa del centurione. Le parole degli anziani sono diverse dal “merito” che sarà espresso dalle parole riportate e direttamente riferite come provenienti dal centurione nel v. 6 («non sogno degno di averti sotto il mio tetto») e nel v. 7 («nemmeno mi considero degno di venire da te»). Esse esprimono piuttosto l’apprezzamento per la gentilezza manifestata dal centurione con la popolazione giudaica di Cafarnao. Niente vieta di pensare che il centurione possa essere stato un “timorato di Dio”, cioè un gentile che credeva negli insegnamenti del giudaismo e osservava la legge morale, ma che non era ancora diventato un proselito (cf At 10,2. 22; 13,16. 26).

Nel v. 5 gli anziani parlano della “nostra nazione”, riferendosi evidentemente al popolo ebraico, non a un’entità politica ebraica, poiché al tempo di Gesù (e anche di Luca=?) non esisteva una nazione ebraica indipendente. La costruzione della sinagoga si riferisce con molta probabilità alla sinagoga ricordata in Lc 4,33. In effetti, mentre la donazione di contributi da parte dei Gentili per la costruzione di sinagoghe ebraiche è ben attestata, la costruzione di una sinagoga da parte di un non-ebreo singolo sarebbe stata piuttosto insolita, sebbene vi sia un’iscrizione che racconta di un gentile che fece costruire un luogo di preghiera ebraico (cf FITZMYER, *Luke*, 652; e MARSHALL, *Luke*, 280). Forse si sta dicendo che il centurione sia stato un grande (o il più grande) collaboratore per la costruzione della sinagoga.

In ogni modo, Gesù andò con loro (v. 6a). Il parallelo corre subito ad Atti 10,20. 23, quando Pietro si reca alla casa di Cornelio, pure lui romano: l’apertura verso i Gentili risale ben oltre Paolo: non solo a Pietro, risale addirittura allo stesso Gesù!

**vv. 6b-8:** Sapendo che Gesù è in cammino verso casa sua, anzi ormai «non era molto distante dalla casa», il centurione manda degli amici a dirgli di non importunarsi così tanto (v. 6b), ben sapendo che il suo gesto avrebbe provocato dicerie e malumori nella comunità giudaica. Anche qui, Luca utilizza il participio singolare (λέγων αὐτῷ «dicendogli», «per dirgli»), il che fa supporre che lo scrivente stia pensando a un dialogo avvenuto direttamente tra Gesù e il centurione.

κύριε, μὴ σκύλλου : «Signore, non disturbarti!». Il vocativo greco κύριε equivale all’aramaico *mara*, un titolo di rispetto nella cultura del tempo, che diventerà – dopo la risurrezione – il

titolo preferito per rivolgersi al Crocifisso Risorto, in quanto nella Bibbia Greca era traduceva <sup>ADONAI</sup>, il Nome divino per eccellenza, ovvero il Tetragramma Sacro (cf Fil 2,9-11).

Le parole riferite dagli amici mettono bene in luce la delicatezza d'animo di questo non-giudeo. In quel tempo, per qualsiasi giudeo entrare in casa di greci o romani un non-giudeo era causa di cadere in impurità rituale (*tāmē'*) – forse perché si temeva che in casa ci fossero ceneri di morti o anche qualche tomba nelle adiacenze o vicino alle fondamenta della casa stessa, un uso abbastanza frequente. Il centurione sapeva tutto ciò e non voleva costringere Gesù all'impurità rituale (cf At 10,28; 11,2. 12). (Questo passo è un buon esempio dei divari socio-religiosi esistenti tra ebrei e greci in Terra d'Israele nel primo, contro cui hanno dovuto lottare anche le chiese elleniste (cioè paoline).

Il v. 7 con forza sottolinea, oltre al fattore di “impurità”, anche la non-convenienza, per cui il centurione ha preferito di non andare egli stesso a incontrare Gesù. Affermare che questo sentimento di “indegnità” sia dovuto a un senso di depravazione o di immoralità o al fatto di essere un non-giudeo è pura fantasia. Senza dubbio, sia Luca che Matteo hanno sottolineato la fede del centurione, ma Luca ne ha sottolineato anche una particolare sensibilità.

La Parola del Maestro vale più di tutto il resto. La vera fede si rende conto che Dio può guarire indipendentemente da rituali, unguenti speciali, tocco o anche offerte al guaritore! Il centurione riconosce che basta una sola Parola autoritativa di Gesù, dimostrando così di affidarsi e fidarsi pienamente di Lui. Anche una sola parola del Signore (cf Mt 8,16; Sal 107,20), per di più pronunciata a distanza, può guarire il suo servo, perché lo Spirito del Signore era presente in Gesù per guarire (Lc 5,17). Senza dubbio, Luca sta dicendo ai suoi lettori e alla sua – e nostra – chiesa di avere una tale fede!

Nel v. 8, il centurione spiega la sua fede in Gesù dandone un'illustrazione a partire dalla propria autorità. Se il centurione con la sua autorità poteva semplicemente ordinare certe cose, quanto più (*a fortiori* – *qal wāhōmer*) poteva fare lo stesso Gesù come «Signore». Si può interpretare anche nel senso che, come il centurione è sotto una più alta autorità militare – e quindi può eseguire cose per mezzo di quell'autorità –, così Gesù, essendo sotto l'autorità di Dio, ha un potere più grande e può dare ordini di guarire il suo servo in nome di Dio (cf Lc 5,17). Si potrebbe anche interpretare in senso concessivo: “sebbene io sia un uomo sotto autorità, anch'io posso dare ordini, ma tu Gesù hai ancora più potere poiché non sei sotto autorità”. Comunque sia, Luca non sta cercando di sminuire l'autorità di Gesù, bensì di enfatizzarla.

**v. 9:** Nel contesto dell'opera lucana – Vangelo e Atti – il centurione diviene un simbolo dei non-ebrei-credenti che si oppongono agli ebrei-non-credenti, così che ciò che è vero nella situazione di Gesù diventa ancor più vero in quella dell'evangelista. Aggiungendo 8,11-12 a questo punto (in Luca questo detto appare più tardi in 13,28-29), Matteo ha accentuato il contrasto tra l'“Israele non credente” e i “Gentili credenti”. Tuttavia, per Matteo come per Luca, l'affermazione della fede del centurione è servita come supporto e incoraggiamento ad accogliere i Gentili nell'*unico Israele della fede*.

**v. 10:** La “chiusura” del v. 10 è molto importante e non deve essere declassata alla normale conclusione di tutte le altre “storie di miracoli”. È invece necessario *verificare* che la guarigione del servo sia in perfetta sincronia con il comando pronunciato da Gesù.

È difficile leggere questa storia senza pensare a come Luca, nel libro degli Atti, descriva la diffusione del Vangelo nel mondo greco-romano. Questa racconto prefigura chiaramente la

successiva missione per i non-giudei. Alcuni paralleli ci rimandano subito al racconto della conversione di Cornelio (At 10). Il racconto del Terzo Vangelo, senza dubbio, ha aiutato la chiesa del suo tempo a capire come l'inclusione dei Gentili fu prefigurata e immaginata da Gesù durante il suo ministero terreno. Potrebbe anche aver sperato che questo racconto avrebbe aiutato, ai suoi giorni, Ebrei "messianici" e Gentili credenti ai suoi giorni ad accogliersi a vicenda nella comunione dell'unica chiesa.

John Nolland osserva: «Nella chiesa successiva, l'esistenza di un tale gentile che aveva manifestato una tale eccezionale percezione e reattività spirituale sarebbe servito come un forte argomento contro l'esclusione dei gentili per principio dalla comunione cristiana».<sup>19</sup>

Nel presente contesto, tuttavia, questo racconto svolge una funzione cristologica ancora più importante. In 7,1-50 Luca risponde alla domanda fondamentale: «Chi è questo Gesù?» e mostra come si stava adempiendo il discorso programmatico di 4,16-30. Gesù è stato unto (4,18) e la potenza del Signore è presente con lui (5,17), in modo da poter portare le benedizioni del regno di Dio (4,18-19). Giovanni Battista avrebbe sollevato la domanda: «Sei tu quello che doveva venire, o dovremo aspettarcene un altro?» (7,20). Gesù avrebbe risposto affermativamente sottolineando che le promesse dell'era messianica si stavano adempiendo (7,22-23). Luca voleva che i suoi lettori vedessero nel presente miracolo una prova che Gesù è davvero il Messia atteso. Possiede un'autorità unica. Anche a distanza una sola sua parola porta una guarigione istantanea. «Chi è dunque costui che possiede tale autorità?».

La risposta è chiara. Gesù di Nazareth è il Messia, il Figlio di Dio, il Figlio dell'uomo, il Signore!

#### PER LA NOSTRA VITA

1. Non c'è praticamente sensazione che renda più felici dell'intuire che rappresentiamo qualcosa per le altre persone. In questo, ciò che conta non è il numero, ma l'intensità. Alla fine, le relazioni interpersonali sono senz'altro la cosa più importante della vita. Nemmeno il moderno "uomo della prestazione" può modificare questo fatto, e neppure i semidei o quei pazzi che nulla sanno delle relazioni interpersonali. Dio stesso si fa servire da noi nell'umano. [...] Io mi riferisco al fatto puro e semplice che nella vita gli uomini sono per noi più importanti di qualsiasi altra cosa. [...] Così parla solo chi nella sua vita abbia trovato veramente persone. Per molti invece oggi l'uomo è solo una componente del mondo delle cose. Ciò dipende dal fatto che a costoro manca semplicemente l'esperienza dell'umano.<sup>20</sup>

2. Essere con tutti gli umani: ecco quello che necessariamente ci sta a cuore. [...] Sollecitudine per l'umanità, per tutta l'umanità. Ma quale forma assumerà questa sollecitudine? [...] Il punto decisivo rimane ciò che riguarda la fede, perché è mediante la fede in Cristo che l'uomo è salvo dal peggio. In questa prospettiva, l'avvenire del cristianesimo è essenzialmente missionario: portare la parola sino ai confini del mondo.

Bisogna vedere lucidamente come l'uomo di fede non può *volere di meno*. Se il Vangelo è il bell'annuncio che risveglia l'uomo e lo fa uscire dalla tomba, allora si tratta dell'uomo, e non

<sup>19</sup> J. NOLLAND, *Luke 1-9:20* (WBC 35A), Word Books Publisher, Dallas TX 1993, 318.

<sup>20</sup> D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 260.

soltanto del cristiano! E la verità della fede vuole che il cristiano abbandoni la sua casa per portare a tutti il dono ricevuto.<sup>21</sup>

3. Lo spettacolo di gente che, convertita o non convertita, si rifugia nella chiesa come in un porto tranquillo, rinunciando alla ricerca e al combattimento solo per desiderio di quiete o di ordine o per aver qualcosa a cui attaccarsi, senza chiedersi neanche se il sostegno è saldo e il porto sicuro, non è incoraggiante. La chiesa non è fatta per riposare o ricoverare, ma per offrire motivo di combattimento che può essere accettato in pieno dovere e in piena dignità.

Qualche volta accade che perfino la stessa *parola d'ordine* per il giorno che passa deve essere strappata dalla nostra audacia, la quale, appoggiata all'esperienza millenaria della tradizione, ne tenta a proprio rischio le nuove incarnazioni nella sempre mutevole realtà.<sup>22</sup>

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

In questo modo, la fede, senza dover organizzare, controllare o sostenere la politica, la cultura, l'economia, lavora nel cuore di queste realtà collettive, come nel cuore degli individui, per contenere la loro dismisura e contraddire la loro mediocrità latente. Se la fede si riduce a una morale – fosse anche della più alta qualità – si priva della sua potenza profetica: questa viene dall'attrattiva di Dio, e non dal solo ideale di giustizia e di pace che essa suppone ed esige. Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, il carattere più originale della fede, la fiducia incondizionata nel Dio che permette di assumere umanamente le frustrazioni del desiderio, il tragico, la violenza e la morte, sostiene la sua vocazione profetica in un mondo divenuto per fortuna autonomo.<sup>23</sup>

5. Sulla terra si decide oggi se noi cristiani abbiamo abbastanza forza per testimoniare al mondo che non siamo sognatori o gente che cammina sulle nuvole. Che non lasciamo venire e andare le cose per come sono, che la nostra fede non è affatto l'oppio che ci tranquillizza in mezzo ad un mondo ingiusto.<sup>24</sup>

Dio segue strane vie con gli uomini e non si cura delle loro opinioni. Dio non segue la via che gli uomini gli ascrivono, ma la sua via va oltre ogni comprensione e ogni prova, è libera e spontanea. Dove l'intelletto s'indigna, dove la nostra natura si ribella, dove la nostra religiosità si tiene impaurita a distanza, è proprio lì che Dio ama essere. Lì confonde l'intelletto dei sapienti, lì scandalizza la nostra natura, la nostra religiosità, è lì che sarà e nessuno può proteggerci da lui. Soltanto gli umili credono in lui e sono lieti che Dio sia così libero e potente, che egli faccia miracoli là dove l'uomo si scoraggia, che egli glorifichi ciò che è piccolo e umile. [...] Dio non si vergogna dell'umiltà degli uomini, vi entra dentro e fa di un uomo un suo strumento. [...] Dio è vicino a ciò che è basso, ama ciò che è debole, fragile; quando gli uomini

<sup>21</sup> M. BELLET, *La quarta ipotesi*, pp. 97-98.

<sup>22</sup> P. MAZZOLARI, *Diario IV (1938 – 25 aprile 1945)*, Nuova edizione interamente rifusa e accresciuta, a cura di A. BERGAMASCHI (Collana "Primo Mazzolari"), EDB, Bologna 2006, p. 283.

<sup>23</sup> CH. DUQUOC, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Traduzione dal francese di P. CRESPI (Giornale di Teologia 290), Editrice Queriniana, Brescia 2002, p. 130.

<sup>24</sup> D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 369.

dicono “perduto”, lì egli dice “trovato”; dove gli uomini dicono “giudicato”, egli dice “salvato”; dove gli uomini dicono “no”, egli dice “sì”.<sup>25</sup>

6. L’atteggiamento cristiano è quello “del Dio con me”. Dio è il Dio della mia casa, il Dio della mia porta, il Dio della mia mensa; è il mio compagno di viaggio, che mi ha dato la mano e al quale io posso dare la mano; è il Dio della comunione personale, delle pareti domestiche, dell’ottimismo, della speranza; è il Dio che vince in forma radicale la solitudine, che non è vinta da nessun’altra compagnia. Ma tutto questo avviene a un patto: che mi abbandoni, mi fidi. Egli dice: “Non sai che cosa c’è voltato l’angolo, devi fidarti”. [...] Egli cammina con noi nella nebbia, non ci permette di vedere col nostro occhio, perché non vuole che prevediamo col nostro cuore.<sup>26</sup>

8. È bene che nella chiesa sia pronunciata la parola che lava e rinfranca, che conferma nello scambio, accanto a quell’Altro che non pesa ciò che il cuore già mormora a chi è abbattuto: che Dio, appunto, è più grande del suo cuore. Così si risolve l’angoscia, poiché niente, o uomo, potrà sottrarti questo potere e questa dignità: di essere, per la parte che ti compete, testimone di quel Dio che vuole nuovo ogni persona. Senza illusione. Ossia dal momento che l’illusione sempre ci abita, attenti a ogni verità, pronti a fare la verità della stessa verità, per quanto duro, sconcertante, impossibile appaia il cammino che, di fatto, s’impone.

Grande scarto: tra un rispetto profondissimo per l’antico, la tradizione, i detti e le esperienze di altri tempi, e l’esigenza, accettata senza riserve di andare oltre, di creare arditamente, di tentare questo nuovo tipo di umanità.<sup>27</sup>

9. Chi non prende nelle sue mani il minuscolo libro del Vangelo con la risoluzione di un uomo che ha una sola speranza, non può decifrarne né riceverne il messaggio.

Poco importa allora che questo felice disperato, povero di ogni aspettativa umana, prenda quel libro sul ripiano di una ricca biblioteca o nella tasca del suo vestito di miserabile o in una cartella di studente; poco importa che lo prenda in una pausa della sua vita o in una giornata simile alle altre, in una chiesa o in una cucina. In mezzo alla campagna o nel suo ufficio, egli prenderà il libro, ma lui stesso sarà preso dalle parole che sono spirito. Esse penetreranno in lui come il grano nella terra, come il lievito nella pasta, come l’albero nell’aria, e lui, se vi consente, potrà diventare come un’espressione nuova di quelle parole.

È lì il grande mistero nascosto del libro del Vangelo. [...] Il Vangelo, perché apra il mistero che è in lui, non chiede né scenario né erudizione né tecnica speciali. Chiede un’anima prosternata nell’adorazione e un cuore spoglio da ogni affidamento umano.

Il Vangelo ci grida da un capo all’altro che solo Dio è, l’uomo non produce da sé né vita, né verità, né amore. Il Regno dei cieli è l’amore personale di Dio, nel Cristo per *ciascuno* di noi e di ciascuno di noi per *ciascuno* degli altri. È attraverso l’amore di *ciascuno* che noi possiamo amare l’umanità. È *ciascuno* che deve ricevere il Vangelo. La salvezza non è un’astrazione collettiva.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 383.

<sup>26</sup> L. SERENTHÀ, *La storia degli uomini e il Dio della storia*, a cura di A. CARGNEL - M. VERGOTTINI (Collana di Teologia e Spiritualità 5), O. R., Milano 1987, p. 47.

<sup>27</sup> M. BELLET, *La Chiesa: morta o viva?*, Traduzione di V. RISTORI (Vangelo e Vita), Cittadella Editrice, Assisi 1994, pp. 207-208.

<sup>28</sup> M. DELBRÈL, *Noi delle strade*, Introduzione di J. LOEW, Nota finale di L. AUGROS, Piero Gribaudi Editore, Milano 1969, 2008<sup>10</sup>, p. 76-77. 78.